J. DUNS SCOTUS

OPERA OMNIA

VII. 2

GEORG OLMS HILDESHEIM

JOHANNES DUNS SCOTUS · OPERA OMNIA VII. 2

JOHANNES DUNS SCOTUS

OPERA OMNIA

VII. 2

1968

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

Die Originalvorlage für diesen Faksimiledruck ist im Besitz
der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen.
Signatur: 2° Patr. Lat. 1842/3

Die falsche Paginierung sowie die teilweise
schlecht ausgedruckten Passagen der Originalvorlage
wurden beibehalten.

Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639
Printed in Germany
Herstellung: fotokop wilhelm weihert, Darmstadt
Best.-Nr. 5101860

R. P. F.
IOANNIS DVNS SCOTI,
DOCTORIS SVBTILIS, ORDINIS MINORVM,
QVÆSTIONES IN LIB. III. SENTENTIARVM,

Nunc denuò recognitæ, Annotationibus marginalibus, Doctorúmque celebriorum ante quamlibet Quæstionem citationibus exornatæ, & Scholijs per textum insertis illustratæ.

Cum Commentariis R.mi P. F. FRANCISCI LYCHETI Brixiensis, Ordinis Minorum Regularis Obseruantiæ olim Ministri Generalis,

Et Supplemento R. P. F. IOANNIS PONCII *Hiberni, eiusdem Ordinis, in Collegio Romano Hibernorum Theologiæ primarij Professoris.*

TOMI SEPTIMI PARS SECVNDA.



LVGDVNI,
Sumptibus LAVRENTII DVRAND.

M. DC. XXXIX.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

DISTINCTIO XXVI.

DE SPE.

A.

EST autem ſpes virtus, quâ ſpiritualia & æterna bona ſperantur, id eſt, cum fiducia expectantur. Eſt enim ſpes certa expectatio futuræ beatitudinis, veniens ex Dei gratia, & meritis præcedentibus, vel ipſam ſpem, quam natura præit charitas, vel rem ſperatam, id eſt, beatitudinem æternam. Sine meritis enim aliquid ſperare, non ſpes, ſed præſumptio dici poteſt.

De quibus ſit ſpes.

B.

ET ſicut fides, ita & ſpes eſt de inuiſibilibus. Vnde Auguſtinus. [Fidem appellamus earum rerum, quæ non videntur. De ſpe quoque dicitur, Spes, quæ videtur, non eſt ſpes. Quod enim videt quis, quid ſperat? Quod attinet ad non videre, vel quæ creduntur, vel quæ ſperantur, fidei, ſpeíque commune eſt. Diſtinguitur tamen fides à ſpe, ſicut vocabulo, ita etiam rationabili differentia. Eſt enim fides malarum rerum, & bonarum; quia & bona creduntur, & mala: & hoc fide bona, non mala. Eſt etiam fides & præteritarum rerum, & præſentium, & futurarum. Credimus enim mortem Chriſti, quæ iam præteriit: credimus ſeſſionem, quæ nunc eſt. Credimus venturum ad iudicandum, quod futurum eſt. Item fides & ſuarum rerum eſt, & alienarum. Nam & ſe quiſque credit eſſe cœpiſſe, nec fuiſſe vtique ſempiternum: & alia, atque alia non modò de aliis hominibus multa, quæ ad religionem pertinent, verùm etiam de Angelis credimus. Spes autem non niſi bonarum rerum eſt, nec niſi futurarum, & ad eum pertinentium, qui earum ſpem gerere perhibetur.

Aug. in Ench. c. 8. *Rom. 8. c* *Quomodo differunt fides & ſpes.* *Ibidem ſuprà præallegata.*

Redit ad præmiſſam quæſtionem, ſcilicet an fides, & ſpes in Chriſto fuerint.

C.

POſt hæc ſuper eſt inueſtigare, vtrùm fides, & ſpes in Chriſto fuerint? Vnde tractatus iſte ſumpſit exordium. Quibuſdam tamen non indoctè videtur fidem virtutem, & ſpem in eo non fuiſſe, ſicut in Sanctis iam beatificatis, vel in Angelis non ſunt, & tamen Sancti credunt, & ſperant reſurrectionem futuram, & Angeli eandem credunt: nec tamen in eis fides, vel ſpes virtus eſt; quia & Deo per ſpeciem contemplando fruuntur, & in Dei Verbo reſurrectionem futuram, ſiue iudicium, non per ſpeculum in ænigmate, ſed clariſſimè inſpiciunt. Si enim quia credunt reſurrectionem futuram, ideò verum eſt eos fidem habere; ergo ea conſummata poſt iudicium ſimiliter & fidem habere dicentur, quia credunt eam eſſe præteritam. Sed ſicut tunc credent, nec tamen fidem, quæ fideles facit, habebunt, quia non credent abſque ſcientia, quæ non erit ænigmatica,

Diſt. 23. *1. Cor. 13. d*

ſed per ſpeciem; ita & modò credunt, & ſperant reſurrectionem, nec tamen fidem habent, quia credendo cognoſcunt. Venit enim eis, quod perfectum eſt, & euacuatum eſt, quod ex parte eſt. Venit enim cognitio, & euacuata eſt fides. Venit ſpecies, & deſiit ſpes. Ita & Chriſtus, in quo fuerunt bona patriæ, credidit quidem, & ſperauit reſurrectionem tertia die futuram: pro qua & Patrem orauit: nec tamen fidem virtutem, & ſpem habuit; quia non ænigmaticam, & ſpecularem, ſed clariſſimam de ea cognitionem habuit, quia non perfectiùs eam cognouit præteritam, quàm intellexit futuram. Sperauit tamen Chriſtus, ſicut in Pſal. ait, In te Domine ſperaui, nec tamen fidem, vel ſpem virtutem habuit, quia per ſpeciem videbat ea, quæ credebat. De antiquis verò Patribus, qui apud inferos vſque ad paſſionem tenebantur, non incongruè dici poteſt, quòd fidem, & ſpem virtutem habuerunt; quia credebant & ſperabant ſe viſuros Deum per ſpeciem, qualiter cum tunc non videbant; quia non patuit eis cognitio Dei per ſpeciem ante paſſionem Chriſti; qua conſummata, à fide tranſierunt ad ſpeciem.

Ibidem d. Ioan. 17. a

Pſal. 30.

Si iuſti apud inferos detenti fidem & ſpẽ habuerunt.

Qvæstio Vnica.

Vtrùm ſpes ſit virtus Theologica, diſtincta à fide, & charitate?

Alenſ. 3. *p q. 75. m. 1. &* 3. D. Thom. *hîc q. 2. art. 2. &* 2. 2. *q. 17. art. 1. &* 5. *vbi* Caiet. Bannes, Lorca. Bonau. *hîc art. 1. q. 3.* Richard. *art. 3. q. 1. &* 2. Durand. *q. 1.* *Gabr. q. 1.* Vaſq. 1. 2. *d. 86. cap. 1. &* 3. *p. d. 43. cap. Vide* Scot. 1. *Met. q. 2. &* 3. Bauonita *hîc.*

1. Circa iſtam vigeſimam ſextam diſtinctionem, in qua Magiſter agit de ſpe, quæritur vnum: Vtrùm ſcilicet ſpes ſit virtus Theologica diſtincta à fide, & charitate? Quòd non, quia nulla paſſio eſt virtus: ſpes eſt paſſio, *ex 2. Ethicorum:* ergo.

Arg. 1.

Præterea, nulla virtus Theologica determinat medietatem duarum malitiarum: ſpes determinat tale medium: ergo. Probatio maioris: quia vbicumque eſt medium duarum malitiarum, ibi poteſt eſſe defectus, & exceſſus: ſed in tendendo in Deum per deſiderium non poteſt eſſe exceſſus, ſicut patet in aliis virtutibus Theologicis: non enim poteſt homo nimis credere in Deum, vel diligere Deum. Probatio minoris, quia ſpes determinat medium inter præſumptionem, & deſperationem, ſicut inter duas malitias.

Arg. 2. 1. de anima tex. 14.

Præterea, Virtus Theologica non eſt in nobis, niſi à Deo immediatè infundente illam: ſed abſque infuſione Dei conuenit habere ſpem reſpectu eorum, reſpectu quorum ponitur communiter. Probo, quia per ſpem acquiſitam conuenit ſperare promiſſum hominis veracis: igitur multò magis per ſpem acquiſitam conuenit ſperare promiſſum Dei, qui eſt ſummè verax.

Arg. 3.

Præterea, duo perfectibilia reſpectu eiuſdem obiecti numero, ſufficienter perficiuntur duabus perfectionibus: ſed in anima non ſunt niſi duæ potentiæ perfectibiles reſpectu obiecti increati, ſcilicet intellectus, & voluntas: igitur ſicut intellectus ſufficienter perficitur vno habitu, qui eſt fides talis obiecti, ita & voluntas reſpectu eiuſdem ſufficienter perficitur vno habitu, qui eſt charitas: igitur non erunt niſi duæ virtutes Theologicæ.

Arg. 4.

Quòd ſi dicatur eſſe tres partes imaginis, & ſecundùm eas tres requiri habitus eas perficientes. Contrà, quia duæ partes imaginis pertinent ad intellectum, & vna ſola ad voluntatem: igitur ſi ſecundùm illam diſtinctionem requirerentur diſtincti habitus, tunc duo habitus Theologici ponerentur in parte intellectiua, & vnus ſolus in voluntate; quod eſt manifeſtè falſum, quia ſpes ſecundùm aliquos non ponitur eſſe virtus intellectualis.

Contrà, 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, ſpes, charitas, tria hæc.*

Arg. in oppoſ.

SCHO

SCHOLIVM.

Fuit tempore Scoti opinio, spem non esse distinctam à fide, & charitate. Probatur primò, quia hac pluralitas ponitur sine causa, tum quia eodem tendimus in præsens, & absens: tum quia amicitia acquisita sufficit ad omne velle, *&* nolle *ordinata circa amicum. Secundò,* expectare, *qui est actus spei, includit certitudinem intellectus, & desiderium voluntatis: ergo spes est aggregatio ex fide & charitate. Alia sententia ait spem distingui à charitate, quia manet informis, tamen non esse aliam virtutem, vel habitum à fide: sed hac est respectu vniuersalis, quia credo omnes perseueraturos in gratia saluandos: spes verò est respectu particularis, quia spero me saluandum: & sic sunt idem habitus, quia eodem habitu cognosco omnem hominem esse risibilem, & hunc hominem esse talem. Probatur, quia desperans non persuadetur vt amet, vel optet, sed vt credat. Reijcit Doctor vtramque sententiam ex illo* 1. *Corinth.* 13. Fides, spes, chatitas, tria hæc.

IN ista quæstione [a] fundamentum est auctoritas Apostoli iam dicta, cui innituntur Sancti tractando de ista materia: tamen si auctoritas contemneretur, innitendo rationi naturali tantùm, cùm secundùm eam pluralitas sit vitanda, vbi non apparet necessitas ponendi pluralitatem, & in proposito non videatur esse necessitas ponendi tertiam virtutem Theologicam, distinctam à fide, & charitate; negaretur spem esse virtutem distinctam à fide, & charitate. 2.

Minor autem huius rationis posset secundùm eos probari ex parte voluntatis dupliciter. Primò probatur, quia voluntas eadem virtute disponitur sufficienter ad *velle* ordinatum, & *nolle* ordinatum. Probo, quia non potest esse ordinatum *nolle*, nisi respectu eius, cuius oppositi est ordinatum *velle.* Quod confirmatur per illud primi de Anima: *Rectum est iudex sui, & obliqui.* Eodem etiam sufficienter disponitur ad amandum bonum præsens, & desiderandum bonum absens. Hoc etiam probatur ratione, & auctoritate. Ratione sic, quia eodem tendit aliquid in terminum non habitum, & quiescit in habito, sicut patet de graui. Et auctoritate Augustini 9. de Trinit. cap. vltimo. *Appetitus inhiantis fit amor fruentis*: igitur si sit aliquis habitus, quo voluntas sufficienter disponitur ad ordinatum *velle* respectu *frui*, vel *velle* respectu boni præsentis; ille sufficiet ad omne *velle* ordinatum, quod est *desiderare*, & ad omne *nolle* ordinatum: sed per solam charitatem sufficienter disponitur voluntas supernaturaliter ad amandum omne diligibile, vel fruibile præsens.

1. Physic. tex. 50.

Tex. 85.

Eodem disponitur voluntas ad amandum bonum præsens, & desiderandum absens.

Secundò, ista minor probatur, quia amicitia acquisita sufficit ad omne *velle* ordinatum circa amicum: & hoc tam ad *velle* desiderij, quàm ad *velle*, quod est amare præsens, quàm etiam ad *nolle*, quod est oppositum amico: sed non est minùs sufficiens amicitia infusa, quantùm ad multitudinem obiectorum, quàm amicitia acquisita, cùm charitas per latitudinem se extendat ad omnia diligibilia ex charitate: ergo.

Secundò ex parte intellectus, quia si esset aliquis habitus, non posset poni in intellectu: quia actus intellectus in communi est intelligere: *ergo omnis habitus in intellectu erit circa aliquod* intelligere: intelligere *autem respectu obiecti supernaturalis non est nisi* credere: *ergo, &c.* ADDITIO.

Tenendo conclusionem istam, posset dici, quòd spes aggregat in se quodammodò duas virtutes, scilicet fidem, & charitatem. Actus enim spei, qui est *expectare*, includit certitudinem: & hæc certitudo pertinet ad intellectum & fidem. Includit etiam desiderium, quod pertinet ad voluntatem, & si sit desiderium meritorium, pertinet ad charitatem, quæ perficit voluntatem. Sicut igitur expectatio perfecta, & meritoria includit certitudinem intellectus, & desiderium voluntatis ordinatæ, ita spes vt virtus perfecta diceretur includere per quandam aggregationem, fidem & charitatem: & secundùm hoc poneretur virtus tertia non formaliter, nec simpliciter, sed secundùm quòd aggregat formaliter in se duas virtutes. 3.

Quia tamen desiderium non habiti potest esse voluntatis sine charitate, & totus actus spei, & ipsa spes, potest esse informis; ideò meliùs videtur esse ponendum, quòd spes in tantum conuenit cum fide, quòd non est alia virtus: non enim est alius habitus formaliter vniuersalis, & particularis, sicut patet in omnibus habitibus intellectualibus: sed fides est respectu vniuersalis, quia fide teneo omnem iustum finaliter esse saluandum; & spes est respectu particularis, quia spe teneo me iustum finaliter esse saluandum: igitur non est alius habitus huius, & illius. Confirmatur, quia desperans non dicitur odire, sed diffidere, nec persuadetur vt amet, vel optet: quia optaret si crederet illud esse possibile, sed persuadetur vt credat illud esse possibile à se attingi.

Alius modus dicēdi.

Secundùm hoc diceretur fides esse omnium articulorum reuelatorum pertinen-

tium ad quascumque personas, & ad quæcumque tempora: spes aut est quædam fides, quia de reuelatis pertinentibus ad seipsum, qui habet fidem, & tantùm pertinentibus ad futura. Nec illa specificatio variat habitum, [c] sicut nec in aliis habitibus intellectualibus: sed est idem habitus, specificationem quandam habens ex parte obiecti: non ergo ponitur tertius habitus, sed fides quantùm ad quædam, puta quantùm ad futura pertinentia ad ipsum credentem, dicitur spes; cùm tamen fides se extendat ad personam credentem, & ad alias.

Quòd si dicatur futuritionem in aliquo variare obiectum, & ita distinguere spem ab aliis virtutibus. Contrà primò, quia idem est habitus vniuersalis, & particularis, sicut patet in omnibus habitibus intellectualibus: cùm igitur de ista: *omnis finaliter iustus saluabitur*, sit fides; igitur & de ista; *ego si sim finaliter iustus, saluabor*, est fides. Secundò, quia si futuritio sit formalis ratio obiecti; ergo spes non est virtus Theologica, quia non respicit æternum pro obiecto, secundùm hoc, sed aliquid temporale, quia temporalitas esset formalis ratio obiecti. Tertiò, si futuritio requirat proprium habitum, pari ratione & præteritio, & ita non erit idem habitus fidei de præteritis, & futuris.

Qui teneret viam istam, posset dicere quòd sicut in anima sunt duæ potentiæ, natæ attingere Deum in ratione obiecti, scilicet intellectus, & voluntas, & hoc per actus elicitos ab eis; ita & sufficienter perficitur vtraque potentia vnico habitu, respectu vnius obiecti; & ita sicut intellectus sufficienter perficitur respectu illius obiecti per habitum fidei infusum; ita & voluntas per charitatem: & saluarentur dicta de spe, quia est tertius habitus includens per aggregationem hos duos habitus. Vel probabiliùs, quòd est quædam fides particularis, respiciens bona futura ab illa persona attingenda; & quoad hoc distinguitur à fide absolutè sumpta, quæ indeterminatè respicit omnes personas, & omnia credibilia quorumcunque temporum.

1. Cor. 13. Hîc in litera Mag. & alibi.

Via illa non placet. quia videtur obuiare auctoritatibus Sanctorum innitentibus dicto Pauli. Quære.

COMMENTARIVS.

1\. *Opinio aliorum.*

a Doctor in ista quæstione duo facit. Primò, præmittit aliquas opiniones quas improbat. Secundò, responder ad quæstionem. Circa primum secundùm aliquos videtur dicendum quòd spes non sit virtus Theologica distincta à fide, & charitate; & hoc probant duplici ratione, quæ infrà exponentur, respondendo ad eas.

Et dicit Doctor quòd *tenendo hanc conclusionem, posset dici quòd spes aggregat in se fidem, & charitatem, & hac certitudo pertinet ad intellectum, & fidem*: nam intellectus per fidem certus est de obiecto præmisso: *includit etiam desiderium, quod pertinet ad voluntatem*, quia actus spei est desiderare summum bonum, vt infrà patebit. Et loquitur hîc tantùm de spe infusa, sicut etiam de fide, & charitate infusa.

Quomodo spes nō sit habitus distinctus à fide.

b *Quia tamen desiderium non habiti.* Hîc Doctor ponit alium modum dicendi, scilicet quòd spes non est habitus distinctus à fide, nec tamen est quid aggregatum ex fide, & charitate. Dicit ergo sic: *Quia tamen desiderium non habiti potest esse voluntatis sine charitate, & totus actus spei*, scilicet sperare, *& ipsa spes*, scilicet habitualis, *potest esse informis*, scilicet sine charitate, *ideò melius videtur esse ponendum quòd spes in tantùm conuenit cum fide, quòd non est alia virtus. Non enim est alius habitus formaliter vniuersalis, & particularis, sicut patet in omnibus habitibus intellectualibus.* Eodem enim habitu quis cognoscit demonstratiuè omnem hominem esse risibilem, & hunc hominem esse risibilem; *sed fides est respectu vniuersalis quia fides teneo, siue* certus sum *omnem iustum finaliter esse saluandum*, & sic non tantùm habeo fidem de me finaliter saluando, sed simpliciter de omni iusto.

Nec illa specificatio variat habitum, sicut nec in alijs habitibus intellectualibus, sicut est idem habitus, quo quis scit omnem hominem esse risibilem, & quo quis scit omnem hominem futurum esse risibilem; & probat quòd talis futuritio non variet aliquo modo obiectum, ita quòd distinguat ipsum, & sit talis ratio formalis obiecti, quòd requirat alium habitum; & probat primò, quia idem est habitus vniuersalis, & particularis, vt suprà patuit. Sicut ergo de ista est fides, *omnis finaliter iustus saluabitur*, ita & de ista: *Ego si sim finaliter iustus saluabor*, est scilicet fides. 2.

Obiectū Theologicum æternum.

Secundò, quia si futuritio sit formalis ratio obiecti, sequeretur quòd spes non esset virtus Theologica: patet, quia obiectum Theologicum est æternum, & si futuritio, quæ est temporalis, esset ratio formalis obiecti, obiectum non esset æternum; nam si obiectum esset aliquod æternum, multò fortiùs ratio formalis obiecti erit æterna, quia à ratione formali habet quòd sit obiectum, vt aliàs exposui.

Tertiò si futuritio requirat proprium habitum, pari ratione & præteritio, & ita non erit idem habitus fidei de præteritis, & futuris, & sic patent isti duo modi. Hæc tamen via, quæ negat spem esse alium habitum à fide, & charitate, non placet, quia videtur obuiare auctoritatibus Sanctorum innitentibus dicto Pauli; 1. ad Cor. 13. scilicet, *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hac.* vbi expresse ponit tres habitus Theologicos.

SCHOLIVM.

Tertia sententia tenens spem esse virtutem Theologicam, moderatiuam passionis, qua tenditur in futurum æternum bonum: refutatur primò, quia esset virtus moralis. Secundò, daretur timor infusus, qui tamen non esset Theologicus, quia non haberet Deum pro obiecto.

Alio modo posset dici [d], quòd cùm contingat excessiuè sperare bonum futurum, sicut patet in præsumente: & diminutè, vt patet in desperante; illa passio, quæ est spes futuri boni, indiget moderamine, & per consequens ille habitus moderatiuus, cùm sit respectu obiecti æterni, quod consequitur sperans, potest esse habitus Theologicus, & vocatur spes: quia per hoc intelligitur habitus moderans passionem, quo quis tendit in bonum æternum consequendum.

Contra hoc obiicitur primò [e], quia tunc esset spes virtus moralis, non Theologica: quia virtus moderatiua passionum moralis est: quilibet enim moraliter perfectus indiget omnibus habitibus respectu passionum, quæ natæ sunt esse diminutæ, vel excessiuæ.

Secundò, quia tunc esset aliquis timor infusus, qui tamen non esset virtus Theologica: quia non esset respectu boni increati, sed respectu mali tantùm: habitus autem Theologicus est respectu boni increati.

COMMENTARIVS

3. d *Alio modo posset dici.* Hîc ponit alium modum dicendi, & est, quòd spes est habitus Theologicus, & ponitur tantùm vt moderatiuum passionum, quia contingit sperare bonum futurum excessiuè, vt patet in præsumente, & diminutè, vt patet in desperante, & sic talis passio, quæ est *sperare*, indiget aliquo moderamine, quo quis nec excessiuè, nec diminutè speret bonum æternum, & talis habitus sic moderatiuus dicitur spes.

e *Contra hoc obijcitur.* Dicit Doctor quòd si spes poneretur vt virtus moderatiua, tunc non esset Theologica, sed tantùm moralis, ideò enim moralis est moderatiua passionum, quia talis virtus propriè facit promptè, faciliter, & delectabiliter operari, ex hoc quòd ex frequentatis actibus est causata, & sic habens virtutem faciliter moderatur passiones, vel prohibendo ne insint, vel diminuendo, de quo moderamine vide Doctorem *in primo distinct.* 17. Virtus autem Theologica non sic facit delectabiliter operari, quia illud dictum de habitibus, scilicet quòd facit promptè, & delectabiliter operari, intelligitur de habitibus acquisitis, & non de infusis, vt patet à Doctore in primo, vbi suprà.

SCHOLIVM.

Quarta sententia Henrici, spem distingui à charitate, quia hac est in concupiscibili, illa in irascibili. Probatur quadupliciter. Doctor hanc fusè refutat, improbando rationes Henrici, & ostendit eius contradictionem.

Alio modo dicitur [f], quære 8. *quodlib. Henr. quæst.* 15. quòd spes distinguitur à charitate, licèt habeant perficere eandem potentiam, scilicet voluntatem; quia spes est in irascibili, charitas in concupiscibili: & illa non solùm in appetitu sensitiuo, sed etiam in voluntate distinguuntur. Quod probatur quadrupliciter. 6. *Henricus. Vide D. Bonauen. dist. præsenti q. fin.*

Primò per obiecta, nam obiectum concupiscibilis est bonum delectabile: obiectum autem irascibilis est bonum arduum. Bonum delectabile est bonum concupitum à concupiscente propter commodum eius. Bonum arduum dicitur bonum appretiabile, quo voluntas appetit superare omnia sibi contraria: sed istæ duæ conditiones, quæ sunt eiusdem boni, non sub eadem ratione obiecti, non tantùm sunt conditiones boni, vt nunc; sed etiam boni simpliciter: igitur non tantùm sunt boni, vt est appetitus sensitiui, sed etiam vt est obiectum voluntatis: sic igitur istæ duæ conditiones accidentales distinguunt irascibile, & concupiscibile, non tantùm in appetitu sensitiuo, sed etiam in voluntate. *Arg.* 1.

Secundò sic, *irasci* est actus solius irascibilis: conuenit autem irasci non tantùm ex passione: quæ est in appetitu sensitiuo, sed etiam, quæ est in voluntate. *Irascimini, & nolite peccare*, in Psal. 4. igitur actus ille est voluntatis, & ita irascibilis erit in voluntate. *Arg.* 2. *Psal* 4.

Tertiò, probatur hoc ex comparatione diuersorum actuum ad inuicem; quia concupiscibili volenti in contemplatione quiescere, quamdoque insurgit voluntas ad im- *Arg.* 3.

pugnandum vitia impedientia comtemplationem, & sic impugnando impedit contemplationem: nulla autem eadem vis habet actum impeditiuum suiipsius in actu principali: igitur concupiscibilis, quæ quærit delectari, non insurgit expugnando, per quam expugnationem impediatur à sua delectatione: igitur est alia vis.

Arg. 4. Quartò, declaratur hoc per actus diuersos pertinentes ad irascibile in appetitu sensitiuo; quære in Henrico, quia omnes illi actus videntur æquè necessarij in voluntate: igitur qua ratione ponetur irascibilis in appetitu sensitiuo, pari ratione & in voluntate. Additur, quòd concupiscibilis est principalis potentia, irascibilis autem est quædam vis eius: sicut in sensitiua omnes passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis; & terminantur ad eas, sic in voluntate, irascibilis est propugnatrix concupiscibilis.

7. Contra illam opinionem arguo, [g] & primò contra primam rationem, quæ procedit de obiecto: & quia illud de bono arduo posset & benè, & malè intelligi: quæro quid intelligitur per bonum arduum? Aut bonum absens; aut non solùm hoc, sed excedens facultatem potentiæ, cui dicitur arduum: aut tertiò bonum appretiabile, id est, amabile excedens omnia alia sibi contraria. Si primo modo, igitur irascibilis non erit in patria, & per consequens spei non succedit tentio: quia oporteret quòd tentio esset in eadem potentia & vi, cum spe, quia succedit sibi: & ita haberet pro obiecto suo arduum, quod est bonum absens, si hoc esset, quod intelligeretur per nomen *ardui*, quod est falsum: in patria enim non erit bonum desiderabile absens. Si secundo modo: igitur in Deo non esset irascibilis: quia nullum est obiectum excedens respectu eius: igitur nec tentio: consequens est falsum, quia non videtur negandum quòd in Deo sit tentio respectu suiipsius: igitur & antecedens, scilicet, quòd in habentibus spem, spes sit habitus irascibilis. Si tertio modo, si malè ponitur bonum arduum obiectum spei distinctum contra obiectum charitatis: quia charitas inter omnes virtutes maximè respicit Deum sub ratione appretiabilis, quia sub ratione boni infiniti.

In patria non est bonū desiderabile absens.

In Deo est tentio respectu sui ipsius.

15. de Trin. cap. 18. Præterea, aut intelligitur [h] appretiabilitas ista in obiecto aptitudinaliter, aut actualiter. Si aptitudinaliter, quia scilicet aptum natum sit appretiari, hoc maximè pertinet ad obiectum charitatis, quia, vt dictum est, charitas respicit Deum, vel obiectum suum sub ratione infiniti in se. Si actualiter, hoc est, quia voluntas sic appretiatur, tunc malè assignatur appretiatio ista esse ratio obiecti potentiæ, vel vis: quia ipsa appretiatio actualis est, quia voluntas per actum suum appretiatur tantùm obiectum: hæc autem appretiatio passiua actualis sequitur in obiecto rationem formalem obiecti: formalis autem ratio obiecti alicuius potentiæ, vel vis, præcedit naturaliter actum illius potentiæ, vel vis: igitur talis appretiatio non potest esse ratio formalis obiecti talis potentiæ, vel vis.

Formalis ratio obiecti præcedit naturaliter actum potē tiæ respiciē tis illud.

Præterea, [i] actus adæquatus irascibilis est *irasci*, sicut actus adæquatus intellectus est *intelligere*: sed *irasci* non potest respicere pro obiecto bonum arduum aliquo prædictorum modorum: quia *irasci* est appetere vindictam, siue punitionem, vt dicitur *secundo Rhetor.* hoc autem *appetere* respicit primò pro obiecto, vel puram punitionem, vel ipsum punibile; & neutrum est appretiabile: igitur irascibilis non respicit arduum. Et hæc ratio improbat secundam rationem pro opinione prædicta, quia si *irasci* est actus irascibilis, ex hoc sequitur quòd non distinguitur à concupiscibili per rationem boni ardui distincti à bono delectabili.

Assignatur obiectū irascibilis.

8. Contra tertiam rationem arguitur, [k] quia etsi illud, quod natum est impedire delectationem alicuius potentiæ per actum positiuum, sit expugnandum per aliquem actum, ad hoc, vt potentia quietè delectetur; tamen quod natum est impedire tantùm priuatiuè, non oportet expugnare positiuè, sed tantùm priuatiuè, scilicet fugiendo. Sed actus vitiosus non impugnat, nec impedit positiuè delectationem ordinatam concupiscibilis: quia non simul insurgit talis actus quasi impediens actum concupiscibilis: igitur non oportet actum illum expugnare, nisi tantùm priuatiuè, scilicet fugiendo ne talis actus insit: sed cuius est concupiscere obiectum honestum, eius est fugere obiectum inhonestum: igitur concupiscibilis expugnat.

9. Præterea, in ista opinione primò ponitur, quòd concupiscibilis non propugnat, quia illa pugna impedit delectationem: & postea narrando dicitur quòd concupiscibilis defenditur per irascibilem, ne in sua delectatione perturbetur: ista videntur duo opposita, quòd scilicet potentia propugnans impediat concupiscibilem, & quòd non impediat, sed saluet eam in delectando.

Ex isto etiam improbatur quarta ratio, qua assignantur illi diuersi actus in irascibili. Posset etiam argui, quòd aliqui istorum actuum non conueniant irascibili, saltem in parte sensitiua, quæ non habet actum circa futurum, vt futurum est.

Quod

Quod additur in prima ratione, quòd concupiscibilis appetit aliquid concupitum à concupiscente, vt commodum sibi, non videtur probabile: quia in Deo non negatur concupiscibilis, sicut nec delectatio perfectissima: & tamen non concupiscit aliquid tanquam commodum sibi. *Deus non concupiscit aliquid vt sibi commodum.*

Quantùm ergo ad hoc, an in voluntate sit irascibilis, & concupiscibilis, potest dimitti dubium vsque *ad dist.* 34. Et si debeant poni in voluntate, poni videntur propter distinctionem virtutum moralium perficientium voluntatem: non autem propter distinctionem virtutum Theologicarum spei, & charitatis; sicut ponit ista opinio.

Præterea, [1] sicut vis præsupponit potentiam, ita & obiectum præsupponit obiectum eius: igitur actus ipsius vis includit actum potentiæ, circa obiectum eius, & aliquid additum: sed istud additum vniuersaliter erit nobilius (apparet in omnibus actibus consequentibus, & addentibus sibi inuicem) igitur si irascibilis est vis, & concupiscibilis est potentia, actus spei erit simpliciter nobilior actu charitatis: quod est falsum. *In aliquibus originalibus ponitur exēplū.*

COMMENTARIVS.

4. *Opin. Henrici. Vide D. Bonauenturam dist. præsenti.* f *ALio modo dicitur.* Hîc recitat opinionem Henrici 8. *quodlib. quæst.* 15. qui ponit spem esse alium habitum à charitate, & quamuis charitas, & spes sint in eadem potentia, scilicet voluntate, non tamen sunt in eadem vi, quia ponit in voluntate vnam vim, quæ dicitur concupiscibilis, & aliam, quæ dicitur irascibilis, sicut etiam in eodem sensitiuo ponuntur istæ duæ virtutes, scilicet irascibilis, & concupiscibilis; & quia charitas propriè est in concupiscibili, & spes propriè in irascibili, ideò isti duo habitus dicuntur distingui propter distincta subiecta. Et nititur probare quomodo in eadem voluntate sint istæ duæ virtutes, scilicet irascibilis, & concupiscibilis. Et Doctor hoc principaliter non improbat, quia non negat irascibilem in voluntate, vt infrà patebit, *dist.* 34. sed improbat modum dicendi, & ponendi ipsam irascibilem. Probat ergo Henricus has duas virtutes, scilicet irascibilem, & concupiscibilem esse in eadem voluntate; & primò per comparationem ad obiecta, & dicit quòd obiectum concupiscibilis est bonum delectabile, obiectum autem irascibilis est bonum arduum; bonum enim delectabile est bonum concupitum propter commodum, & bonum arduum est bonum appetitum, quo voluntas appetit superare omnia sibi contraria; & istæ conditiones, quæ sunt eiusdem boni non sub eadem ratione obiecti, non tantùm sunt conditiones boni, vt nunc, sed etiam boni simpliciter. Vult dicere, quòd ista conditio, quæ est *appetere bonum delectabile, vt commodum,* non respicit ipsum delectabile, vt nunc; similiter alia conditio, quæ est *appetere bonum arduum,* quia appetere bonum, vt nunc, præcisè solis potentiis sensitiuis competit, quæ tantùm appetunt bona præsentia. Ex quo ergo voluntas potest appetere bonum delectabile simplicitur, & similiter bonum arduum, & non tantùm vt nunc, igitur cùm isti actus, scilicet appetere sic, & sic, sint actus irascibilis & concupiscibilis, & isti actus competant voluntati, sequitur quòd in voluntate sint istæ duæ virtutes.

5. g *Contra illam opinionem arguo.* Doctor improbat hanc rationem, quærendo quid Henricus intelligat per bonum arduum, quia aut intelligit bonum absens tantùm, & tunc irascibilis non erit in patria: patet, si enim obiectum irascibilis est tantùm bonum æternum absens, cùm tale bonum non sit ibi absens, sequitur quòd non erit irascibilis in patria, & per consequens spei non succedit tentio, quia oporteret quòd tentio esset in eadem potentia & vi cum spe, quia succedit sibi; patet, quia enim visio succedit fidei, ideò fides, & visio sunt præcisè in eadem vi: cùm ergo tentio succedat spei, & spes per te est in irascibili; ergo tentio, quæ est propriè in patria, erit in irascibili, quæ tamen irascibilis non erit in patria si sibi assignetur bonum absens. Aut per bonum arduum intelligit bonum absens excedens facultatem potentiæ, & hoc non, quia tunc in Deo non esset irascibilis, quia nullum est obiectum excedens respectu eius, igitur nec tentio. Patet consequentia, quia tentio est simpliciter in eadem vi, in qua est spes, & per consequens tentio est in irascibili, etsi irascibilis non sit in Deo, nec tentio, quod est falsum, quia non videtur negandum quòd in Deo sit tentio respectu sui ipsius: licèt enim in Deo nō possit esse spes, quia notat imperfectionē, tamen in Deo potest esse vera tentio, sicut etiam in Deo non ponitur fides propter imperfectionem, tamen ponitur perfectissima visio. Aut per bonum arduum intelligit bonum appetibile, siue amabile excedens omnia alia sibi contraria, & tunc malè ponitur bonum arduum obiectum spei distinctum contra obiectum charitatis: quia charitas inter omnes virtutes maximè respicit Deum sub ratione amabilis, quia respicit sub ratione boni infiniti, vt infrà patebit dist. 27. *Tentio est in irascibili.*

h Præterea. Aut intelligitur appetibilitas ista in obiecto aptitudinaliter, aut actualiter. Cùm dicit quòd obiectum irascibilis est bonum arduum appetibile: si aptitudinaliter, hoc maximè pertinet ad obiectum charitatis, quia respicit ipsum bonum sub ratione infiniti in se, & tunc si bonum arduum hoc est appetibile super omnia, ponitur obiectum irascibilis, & per consequens obiectum spei, cùm tale obiectum sit maximè obiectum charitatis, sequitur quòd obiectum spei non distinguitur ab obiecto charitatis. Si actualiter, ita quòd dicatur appetibile pro quanto voluntas sic ipsum appretiatur, & si appretiari passiuè ponatur ratio obiecti irascibilis, & tunc malè ponitur, quia talis appretiatio actualis est tantùm per actum potentiæ sic appretiantis; modò obiectum potentiæ, & ratio formalis illius obiecti est prius quocunque actu potentiæ: sed appretiari sic est posterior actu, cùm sic appreciari sit per actum potentiæ, vel vis. 6.

i *Præterea, actus adæquatus.* Per hanc rationem Doctor probat quòd bonum arduum acceptum secundùm aliquem trium modorum non est obiectum irascibilis, quia obiectum potentiæ est terminatiuum actus adæquati potentiæ; patet discurrendo per omnia obiecta formalia. Sonus 7. *Bonum arduum non est irascibilis.*

enim qui ponitur obiectum potentiæ auditiuæ, terminat actum audiendi, qui adæquatur potentiæ auditiuæ; ſed in propoſito, actus adæquatus iraſcibili eſt *iraſci*, quod magis infrà patebit *diſt.* 34. ſed iraſci non reſpicit bonum arduum, quod ſecundùm ipſum eſt appetibile, ſed reſpicit ipſam punitionem, vel obiectum punibile, punibile autem, vt ſic, ſiue punitio, non eſt obiectum appetibile. Hæc etiam ratio improbat ſecundam rationem Henrici, quæ probabat concluſionem intentam, quæ talis eſt, iraſci eſt actus ſolius iraſcibilis, & talis actus eſt in voluntate, qui *iraſcimini, & nolite*, &c. Et ita iraſcibilis erit in voluntate. Dicit ergo Doctor quòd ſi iraſci eſt actus iraſcibilis, & in hoc verum dicit, ſtatim ſequitur contra eum, quòd iraſcibilis non diſtinguitur à concupiſcibili per hoc, quòd reſpicit pro obiecto bonum arduum, quia iraſci nullo modo reſpicit tale bonum; ergo.

8. Tertiò principaliter arguit Henricus ex comparatione diuerſorum actuum ad inuicem, quia concupiſcibili volenti in contemplatione quieſcere quandoque inſurgit voluntas ad impugnandum vitia impedientia contemplationem.

k *Contra tertiam rationem arguitur.* Doctor præmittit vnum, quòd quando aliquid impedit per actum poſitiuum impugnans ne impediat, impugnat per actum poſitiuum; ſed quando impedit tantùm priuatiuè, tunc impugnanti ſufficit fugere illud: ſed vitia & peccata, cùm ſimul non inſurgant cum contemplatione, impediunt tantùm priuatiuè, & non per actum poſitiuum, & per conſequens non oportet actum illum expugnare, niſi tantùm priuatiuè, ſcilicet ne talis actus inſit: ſed cuius eſt concupiſcere obiectum honeſtum, eius eſt effugere inhoneſtum, vt magis patebit *in* 4. *diſt.* 14. *quæſt.* 2. vbi Doctor vult quòd ſi virtus inclinat ad actum rectum conſequendum, eadem inclinat ad oppoſitum fugiendum, multò fortiùs potentia, quæ appetit bonum delectabile, eadem declinat nociuum.

l *Præterea ſicut vis.* Iſta ratione Doctor probat quòd vis concupiſcibilis non ſit ponenda in voluntate, vt alia à potentia voluntatis, quia ſequeretur quòd actus eius, ſcilicet *ſperare*, eſſet nobilior actu charitatis, quia eſt actus voluntatis informatæ à charitate, ſicut actus ſpei eſſet actus cócupiſcibilis informatæ ſpe. Quòd autem ſequatur, patet, quia ſicut vis illa præſupponit potentiam in qua eſt, ita præſupponit obiectum potentiæ, & per conſequens voluntas, vt prior concupiſcibili, habebit actum ſuum circa obiectum, concupiſcibilis erit nobilior actu voluntatis; patet, quia in omnibus actibus conſequentibus, & addentibus ſibi inuicem, poſterior eſt nobilior; patet, nam actus voluntatis, qui neceſſariò includit actum intellectus, eſt nobilior actu intellectus.

SCHOLIVM.

Sententia Doctoris ſpem eſſe virtutem Theologicam vnam à fide & charitate diſtinctam. Primò probat eſſe virtutem, quia eius actus eſt bonus, & benè circumſtantionabilis. Secundò, eſſe Theologicam, quia habet Deum pro obiecto, eſto aliqua circumſtantia requirantur vt ſit eius obiectum. Ita communis omnium Doctorum. Format contra ſe quinque obiectiones, in quarum ſolutionibus benè explicat rationem virtutis Theologicæ, & quomodo non obſtat ſpei, ne Theologica ſit, aliquas circumſtantias neceſſariò requiri, vt Deus ſit eius obiectum. Habet varia doctrinalia, quorum ſingula notantur in margine.

10. *Reſolutio quæſtionis.*

AD quæſtionem igitur dico [m] quòd ſpes eſt virtus Theologica, vnica, & diſtincta à fide, & charitate. Quod perſuadetur ſic: experimur in nobis hunc actum, ſcilicet deſiderare bonum infinitum ineſſe nobis bonum, & hoc à Deo ſeipſum nobis liberaliter conferente; non quidem primò, ſed propter aliquid aliud acceptum ſibi ordinatum ad illud, vt propter merita: iſte actus eſt bonus, quia debitè circunſtantionatus: igitur ad ipſum poteſt eſſe virtus inclinans. Aſſumptum patet per circunſtantias omnes diſcurrendo: nam obiectum huius actus eſt bonum infinitum.

Circunſtantia actus ſpei & eius obiectum. Deſiderare *eſt* velle *abſentis.* *Nullum bonum ſufficiēter quietat appetitū niſi ſit infinitum.* *Spes eſt virtus appetitiua.*

Prima circunſtantia includitur in hoc, [n] quod de *deſiderare*, quod eſt *velle* non abſolutè, ſed abſenti: Deus enim viatori eſt abſens in ratione obiecti perfectè habendi: igitur *velle* tendens in ipſum ſub tali ratione, habet ex iſta parte circunſtantiam debitam. Quod autem additur, *ineſſe nobis bonum*, eſt circunſtantia debita, *cui*, quia iſtud bonum eſt debitum illi, cui appetitur eſſe bonum; nullum autem bonum ſufficienter quietat appetitum, niſi ſit infinitum bonum. Quod additur *à Deo*, &c. notat circumſtantiam debitam ex parte eius à *quo*, non enim poteſt hoc bonum communicari, niſi à Deo liberaliter ſe conferente. Quod additur *non primò*, &c. notat diſpoſitionem ex parte eius, ſcilicet quo ad iſtud bonum perueniatur; quod notat diſpoſitionem conuenientem, ſecundùm ordinationem diuinam ad hoc bonum conſequendum: quia diſpoſuit ſapientia diuina non perfectè communicare ſe, niſi aliquo præaccepto. Patet igitur quòd ille actus eſt rectus, quia debitè circunſtantionatus: ad ipſum poteſt eſſe virtus inclinans. & hæc virtus eſt virtus appetitiua, quia actus hìc expreſſus eſt actus appetitiuus, & circunſtantiæ ſunt circunſtantiæ actus appetitiui.

11. *Spes eſt virtus Theologica, quia circa Deum tanquā obiectum immediatum.*

Hæc etiam virtus inclinans [o] eſt virtus Theologica. Probo, quia reſpicit Deum pro obiecto immediato; nam per omnia alia, quæ adduntur ipſi obiecto, non tollitur ratio obiecti, vt obiectum eſt: quia enim deſidero illud mihi, vel tali, vel tali, non tollitur quin deſiderem illud, vt obiectum: igitur illud circa quod eſt actus ſpei, eſt bonum infinitum, & ita æternum: igitur eſt virtus Theologica.

Quòd

Quòd si dicatur desiderium includere absentiam obiecti, & ita conditionem tempo- 12.
ralem in obiecto; hoc non videtur probabile, quia secundùm eandem rationem formalem respicit spes obiectum, & tentio; sicut eadem ratio formalis est tendendi in illud, & quiescendi in eo: sed differentia est, [p] quia illud obiectum est diuersimodè approximatum, absens, vel approximatum imperfectè desideratur: præsens autem, vel perfectè approximatum, amatur. Sicut in naturalibus ignis magis & minùs approximatus causat calorem remissum, & intensum: non tamen calor in igne est minùs ratio actiui in causando, vel faciendo hoc, vel illud. Similiter Sol causat radium rectum, & reflexum, magis & minùs distans.

Obiectio 1. Responsio Spes & tentio secũdum eandem formalem rationem respiciunt obiectum. Vide 2. d. 2. quæst. 10.

Ex hoc potest argui in proposito, quia sicut in effectiuis non variat rationem efficiendi, quod non pertinet ad per se rationem efficiendi; ita in finibus illud non variat rationem finis, quod non variat rationem terminandi: tale est esse absens, vel præsens modo prædicto: igitur non variat formalitatem obiecti, siue rationem formalem eius: ergo.

Ratio notanda.

Confirmatur hoc, quia talis præsentia, vel absentia, non est nisi mediante actu intellectus: quod enim intuitiuè videtur, hoc est voluntati præsens vt amabile: quod videtur ænigmaticè hoc est sibi præsens, vt desiderabile: diuersa autem præsentia obiecti alicui potentiæ, aliquando non variat rationem formalem obiecti. Additio.

Si dicatur [q], quòd desiderare bonum mihi variat formalem rationem obiecti, quia commutat bonum honestum in bonum vtile. Hoc falsum est, quia conditio illa, vel circunstantia, *cui*, non est conditio obiecti per se: imò talis conditio potest addi super obiectum stante formali ratione obiecti, sicut patet in fide: non enim credendo Deum esse saluatorem, & beatificatorem omnium bonorum, habeo aliud obiectum formaliter à Deo; de quo credo, quòd est trinus, & cæteros articulos: sed per ista tantùm comparo æternum aliquod temporale; quæ comparatio non dicit nisi respectum rationis [r]. Et hoc modo in proposito, desiderare mihi non dicit nisi respectum voluntatis; de quo respectu aliquid modò tangam. Omnis enim potentia collatiua potest obiectum suum comparare ad aliud, & in eo sic comparato causare respectum rationis, qui non inest ex natura rei, sed ex actu potentiæ: & ita sicut ratio, comparando obiectum suum, potest causare in eo respectum rationis, sic & voluntas comparando obiectum suum, potest causare in eo respectum aliquem, qui potest dici respectus appetitiuus, & talis causatur in obiecto vtibili per actum vsus, quando voluntas vtitur aliquo: & talis potest dici causari in Deo, quando volo illud bonum infinitum in se esse mihi bonum; quia voluntas comparat istud bonum obiectum ad aliud quadam comparatione, quæ non est in eo ex natura rei.

13. *Obiectio 2. Responsio. Circunstãtia* cui *non est conditio obiecti. Omnis potentia collatiua potest causare respectum rationis.*

Si obiicitur [s], ergo voluntas sperans est mala, quia vtitur fruendo, referendo illud ad 14.
aliud. Respondeo, non omnis comparatio obiecti per voluntatem ad aliud obiectum, est comparatio, quæ est vsus, sed tantùm quando comparatur, vt minùs bonum ordinatum ad aliud tanquam ad maius bonum consequendum per illud: sic autem non est in proposito: sed voluntas comparat illud, vt abundans bonum ad minùs bonum, cui liberaliter conceditur tanquam perficiendum ab eo; & hæc est comparatio liberalitatis, de qua loquitur Auicenna 6. *Metaph.*

Obiectio 3. Responsio. Quomodo actus spei non sit vsus. de quo 1. d. 1. q. 3. & latè 2. dist. 6. quæst. 2.

Si obiicitur contra hoc [t], quòd non sufficiat ad virtutem Theologicam habere bonum increatum pro obiecto, quia tunc fides acquisita, & charitas acquisita essent virtutes Theologicæ, habent enim idem obiectum, & sub eadem ratione obiecti, & cum fide & charitate infusis. 15.

Obiectio 4.

Respondeo, tres conditiones ponuntur pertinere ad virtutem Theologicam. Prima est respicere Deum pro primo obiecto. Secunda habere pro regula primam regulam humanorum actuum, non autem regulam acquisitam. Tertia immediatè infundi à Deo, sicut à causa efficiente.

Responsio. Conditiones virtutis Theologicæ.

Hæc distinguuntur, sicut alia ratio obiecti, alia regulæ, alia efficientis. Si omnes tres requirantur ad virtutem Theologicam, patet quòd fides, & charitas acquisitæ non sunt virtutes Theologicæ, nec spes acquisita; quia deficiunt in tertia conditione. Si prima sufficiat, vel etiam prima cum secunda, sic spes acquisita potest poni virtus Theologica, quia est circa Deum immediatè, vt circa obiectum desiderando ipsum, vt bonum speranti, & si non speret illud in se fore, tamen sperat, id est, desiderat illud sibi, & non aliud. Similiter secunda conditio concurrit ibi, quia habens spem acquisitam innititur immediatè primæ veritati vt primæ regulæ nostrorum actuum: non enim desiderat quod prudentia acquisita dictat desiderandum, sed quod veritas prima supernaturaliter ostendit esse desiderandum.

Quare fides & charitas acquisitæ nõ sint Theologicæ.

Si

16. *Obiectio 5. Responsio.* Si obiicitur, quòd regula spei acquisitæ est fides acquisita, & non veritas prima. Dici potest quòd si fides acquisita non sit in se prima regula, tamen in se respicit primam regulam: & ita omnis virtus habens eam pro regula, non habet prudentiam naturalem pro regula sed primam veritatem: & si non in ratione habitus, tamen in ratione obiecti hatum regulantis.

Theologia non est virtus Theologica si infusio requiratur. Quòd si illæ duæ conditiones non sufficiant, oportet dicere consequenter, quòd Theologia non sit habitus Theologicus: potest enim esse, & non immediatè infusa à Deo, sed acquisita, & hoc tam ad assensum actualem, quàm habitualem, qui est fides acquisita, quàm etiam quantùm ad apprehensionem, quæ habetur ex doctrina: & tunc oportet multum restringere habitum Theologicum, si duæ primæ conditiones de obiecto, & regula non sufficiant sine tertia, quæ est de agente.

Et tunc concludendum est, quòd spes licèt ad hoc, quòd sit virtus Theologica, requirat duas primas conditiones, & inquantùm habet illas, habeatur pars propositi: completiuè tamen habeatur, quòd sit virtus Theologica ex tertia conditione, ex hoc scilicet quòd ipsa est nata infundi: & si non infundatur, non habetur ita perfectè, sicut nata est háberi ex infusione: cùm enim suprema portio rationis, immediatè subdatur Deo, non perficitur perfectissimè ab aliquo creato, sed immediatè à Deo perficiente: habitus autem qui natus est esse circa Deum immediatè, vt circa obiectum, & inniti sibi, vt primæ regulæ, immediatè natus est perficere supremam portionem: igitur licèt aliquis habitus acquisitus possit haberi: non tamen perfectissimus, & per consequens, sicut dictum est suprà de fide, quòd est aliqua acquisita, & cum hoc etiam necessariò requiritur infusa, licèt necessitas illius infusæ non possit probari per rationem naturalem, eodem modo dicendum est in proposito de spe. Et sicut illa saluatur Theologica propter obiectum, & regulam, & aptitudinem, vt infundatur, quæ concluditur ex portione superiore recipiente: ita etiam arguitur in proposito de spe, licèt aliqua spes possit esse acquisita, sicut & aliqua fides.

COMMENTARIVS.

1. *Quomodo spes sit distincta à fide.* AD *quæstionem igitur.* Nunc Doctor respódet ad quæstionem, tenendo expresè quòd spes est virtus Theologica distincta à fide, & charitate, & nobis infusa, & quòd hoc sit verum probat ex actu spei, per quem arguitiuè possumus cognoscere spem inesse nobis, & hoc per omnes circunstantias illius actus; si enim experimur in nobis actum intelligendi, per illum concludimus potentiam intellectiuam inesse nobis: sic similiter si experimur in nobs actum spei circumstantionatum circumstantiis debitis, per illud argumentum concludimus habitum spei inesse nobis. Dicit ergo Doctor sic: *Experimur in nobis hunc actum, scilicet desiderare bonum infinitum inesse nobis, & hoc à Deo seipsum nobis liberaliter conferente, non quidem primò, sed propter aliquid aliud acceptum sibi ordinatum ad illud, vt propter merita iste actus est bonus, quia debitè circumstantionatus: igitur ad ipsum potest esse virtus inclinans*: & talis virtus non videtur posse esse, nisi habitus spei, & probat omnes circunstantias supradictas. Et antequam ostendam illas circumstantias, præmitto aliqua. Primum, quòd quando dicit Doctor quòd *experimur in nobis*, &c. non debet intelligi, quòd merè naturaliter possimus experiri talem actum inesse nobis: quod patet, quia via naturali nemo post cognoscere, quòd bonum infinitum communicet se no is liberaliter. Et posito, non tamen concesso, quòd illud possimus experiri, non tamen naturaliter esset nobis notum quòd communicet se nobis propter talia, & talia merita, vt patet à Doctore *in prolog. quæst.* 1. Sed præsupposita fide de omnibus articulis, quorum vnus est, quòd Deus finaliter dat seipsum in præmium merenti, tunc stante tali fide possumus experiri talem actum, posse inesse nobis. Secundum est, quòd ad omnem actum debitè circumstantionatum potest esse aliqua virtus inclinans. Hoc patet à Doctore *in prolog. quæst. vlt. & in primo, dist.* 17. *& in quarto, dist.* 14. *quæst.* 2.

n Istis præmissis declarat circumstantias requisitas ad actum spei. Actus enim spei est actus desiderij, siue *desiderare*. Desiderare enim est aliquid velle concupiscentiæ, vt patet à Doctore *in secundo, dist* 6. *quæst.* 2. & tale *velle*, quod est desiderare, non est respectu obiecti, nisi absentis, quia desiderium propriè respicit absens; & hæc est prima circumstantia illius actus, quæ est velle, bonum absens. Deus enim viatori est absens in ratione obiecti perfectè habendi. 2. *Circumstantia requisita ad actũ spei.*

Quarta circumstantia est ibi: *Non quidem primò, sed propter aliquid aliud acceptum sibi ordinatum ad illud*, & hæc est circumstantia dispositionis ordinatæ ad tale bonum, quia disposuit sapientia diuina non perfectè communicare se, nisi aliquo opere meritorio præaccepto. & hoc debet intelligi de potentia Dei ordinata, quia de potentia absoluta potuit perfectè se communicare nullo opere nostro præcedente, vt patet à Doctore *in primo, dist.* 17. & de facto patet de anima Christi, quæ ab instanti conceptionis fuit summè beata nullo merito præcedente, vt superiùs patuit *dist.* 18. Cùm ergo talis actus insit virtuti appetitiuæ, scilicet voluntati, & per consequens (cùm sit rectus) ad ipsum potest esse virtus appetitiua inclinans, nam ad eandem potentiam pertinent actus, & virtus inclinans ad illum actum, vt infrà patebit *dist.* 33.

o *Hæc etiam virtus inclinans est virtus Theologica.* patet, quia illa virtus, quæ immediatè respicit Deum pro obiecto est virtus Thelogica, sed vitus spei respicit Deum sub ratione Deitatis pro

pro obiecto immdiato, & per consequens est virtus Theologica. Et dicit Doctor quòd per omnia alia, quæ adduntur ipsi obiecto, puta quòd absens, quòd debitum mihi, non tollitur ratio obiecti, vt obiectum est, quia enim desidero illud mihi, vel tali, vel tali, non tollitur quin desiderem illud, vt obiectum; igitur illud *desiderare*, quod est actus spei, est circa bonum infinitum, & ita æternum, & sic est virtus Theologica.

Ratio formalis obiecti, nec obiectum variatur per alium, & alium respectum.

Vnde nota, quòd nec ratio formalis obiecti nec ipsum obiectum dicitur variari per alium, & alium respectum, sicut color sub ratione formali sua est obiectum terminatiuum actus videndi; talis ratio formalis obiecti respectu talis actus non dicitur variari, puta, per hoc, quòd visio terminetur ad colorem, vt existentem in tali, vel in tali subiecto, siue quòd terminetur ad colorem, vt magis, vel minùs propinquum, & huiusmodi. Visio enim primò terminatur ad colorem in se sub sua ratione formali, & sic color sub ratione coloris ponitur obiectum terminatiuum actus videndi. Similiter actus fidei habet pro obiecto ipsum Deum sub ratione Deitatis: licèt enim de communi lege non cognoscam Deum sub ratione Deitatis, tamen fides potest Deum sub ratione Deitatis, habere pro obiecto immediato: sicut etiam Theologia in nobis habet Deum sub ratione Deitatis pro obiecto immediato, vt patet à Doctore *in prolog. quest.* 3. & tamen pro statu isto de communi lege, non possum ipsum cognoscere sub ratione propria; sic in proposito, quamuis enim fides respiciat omnem articulum de Deo, puta quòd est trinus, & vnus, quòd est creator cœli, & terræ, quòd est redemptor humani generis, quòd est incarnatus, & huiusmodi, non tamen Deus sub istis respectibus ponitur obiectum fidei, sed tantùm Deus sub ratione Deitatis. Fides ergo primò, & immediatè respicit ipsum Deum, vt obiectum primum, de quo verificantur articuli, & sic patet quomodo ratio formalis obiecti fidei non dicitur variari per istos respectus. Similiter Deus sub ratione Deitatis, ponitur primum, & immediatum obiectum charitatis, vt patebit *dist.* 27. & tamen charitas non tantùm inclinat ad dilectionem Dei in se, & propter se, sed etiam ad dilectionem proximi propter Deum, vt infrà patebit *dist.* 28. *&* 29. tamen isti respectus non dicuntur variare rationem formalem obiecti charitatis.

4. Sic dico in proposito, quòd spes respicit Deum sub ratione Deitatis pro obiecto primo, & immediato, ita quòd actus spei immediatè terminetur ad tale obiectum, ita quòd Deus sub ratione Deitatis est obiectum primò & immediatè terminatiuum actus spei, & quòd modò sit absens, & quòd desiderem illud mihi, isti respectus non variant rationem formalem talis obiecti: non enim actus spei immediatè terminatur ad Deum sub ratione absentiæ, ita quòd talis absentia sit ratio formalis obiecti: nec similiter terminatur ad Deum sub ratione formali, quòd sit bonum mihi, ita quòd esse bonum mihi sit ratio formalis talis obiecti. Vnde aliud est loqui de ratione formali obiecti, & aliud est loqui de concomitante formalem rationem, siue de aliqua conditione obiecti; nam bonum infinitum esse absens, & esse bonum mihi, nullo modo pertinet ad rationem formalem obiecti spei, sed tantùm concomitantur rationem formalem illius obiecti, vel sunt conditiones obiecti respectu actus spei. Et

Declaratio litteræ.

sic patet ista litera, quam tamen declaro propter aliqua dicta ibi inclusa. Cùm ergo dicitur, quòd *si dicatur desiderium includere absentiam, & ita conditionem temporalem in obiecto*, quia talis absentia ponitur tantùm temporalis, quia tantùm pro statu viæ. Sequitur, *hoc non videtur probabile. secundùm eandem rationem formalem respicit spes obiectum, & tentio, sicut eadem ratio formalis est tendendi in illud, & quiescendi in eo*, patet de *vbi* deorsum, quod ponitur ratio formalis obiecti quietatiui ipsius grauis, ita quòd idem *vbi* sub eadem ratione formali est obiectum, in quo graue quiescit, & ad quod graue mouetur ad centrum; sicut etiam eadem grauitas est ratio formalis, quâ graue mouetur ad centrum, & quâ quiescit in illo, vt patet à Doctore *in secundo*, *dist.* 2. *quæst.* 10. In proposito ergo cùm tentio sit succedens spei, & tentio est id, quo voluntas tenet obiectum, & spes est id quo voluntas tendit in illud; cùm ergo Deus sub ratione deitatis sit primum, & immediatum obiectum tentionis, ita similiter erit obiectum spei.

p *Sed differentia est*, &c. Nota, quia dicit Doctor quòd amat præsens, & desiderat absens, vult dicere, quòd quando obiectum est in se præsens, tunc est amor perfectus, quando verò est absens est amor imperfectus, sicut etiam nunc fruitio Deitatis est amor imperfectus, quia non habet Deum in se præsentem, & in patria fruitio Deitatis est amor perfectus, & istæ duæ fruitiones quamuis sint eiusdem obiecti sub eadem ratione formali non debent differre secundùm magis, & minùs in vna eadem specie, sed differunt vt duæ species, quarum vna est essentialiter perfectior, vt infrà patebit *dist.* 31. *& in* 4. *dist.* 49. Sic etiam videtur dicendum in proposito de amore, qui est desiderium respectu obiecti absentis, & de amore perfecto, qui succedit desiderio respectu obiecti præsentis, quòd differunt specie ad inuicem, quia obiectum in se præsens causat amorem specie distinctam ab amore causato, vt est absens, sicut etiam cognitio abstractiua, quæ est obiecti non in se præsentis, & cognitio intuitiua eiusdem obiecti in se præsentis differunt specie, vt patet à Doctore *in* 2. *dist.* 25. 5.

Nota.

Nota tamen, quòd non est simile de igne propinquo, & remoto, quia calor causatus ab igne remoto est eiusdem speciei cum calore causato ab igne propinquo; & isti duo calores causantur ab igne præsente in se, licèt magis, vel minùs propinquo. Adducit tamen hoc exemplum de igne propter hoc tantùm, scilicet quòd idem ignis sub eadem ratione formali causat calorem, siue remotus, siue propinquus, ita quòd nec remotio, neque propinquitas est ratio formalis causandi, licèt sint contradictiones propter quas ignis intensiùs, vel minùs intensè causat: sic etiam Deus sub ratione Deitatis est ratio formalis actus desiderij, siue actus spei, & tentionis, sic quòd nec absentia obiecti, qualis est respectu desiderij, nec præsentia illius, qualis est respectu tentionis, aliquo modo pertinent ad rationem formalem obiecti, sed sunt conditiones, quibus positis sequitur alius, & alius effectus magis perfectus, & minùs perfectus.

Exemplum de igne.

q *Si dicatur, quòd desiderare bonum mihi variat formalem rationem obiecti, quia commutat bonum honestum in bonum vtile.* Nam de ratione boni honesti est quòd sit diligibile propter se, & non in ordine ad aliud; & de ratione boni vtilis 6.

Bonum æternum est summum bonum.

lis, siue conmodi est, est quòd sit diligibile propter aliud. Cùm ergo bonum æternum sit summum bonum honestum, & propter se diligibile, ita quòd sibi repugnat quòd sit obiectum diligibile propter aliud, vt subtiliter probat Doctor *in* 4. *dist.* 49. Diligere ergo tale bonum mihi, siue vt bonum mihi est ipsum diligere in ordine ad aliud, & per consequens commutatur bonum honestum in bonum vtile, quod nihil aliud est, nisi facere illud quod est diligibile propter se, esse diligibile propter aliud.

Dicit Doctor quòd *hoc est falsum, quia conditio illa*, scilicet esse bonum mihi *non est conditio obiecti per se*, id est, quòd talis conditio non pertinet ad rationem formalem obiecti, per se: patet, quia talis conditio potest addi super obiectum, stante formali ratione obiecti, ita quòd actus spei, qui est desiderare, primò, & immediatè, terminatur ad Deum sub ratione absoluta, ita quòd primò diligo Deum absolutè, & pòst, vt bonum mihi.

r *Sed per ista tantùm comparo æternum ad aliquod temporale, quæ comparatio non dicit, nisi respectum rationis*, & hoc modo in proposito: & cùm voluntas vult bonum æternum, sibi tantùm comparat bonum æternum ad se, & talis comparatio, siue *esse* comparatum est respectus rationis causatus in obiecto comparato ab ipsa voluntate. *Nam omnis potentia collatiua potest obiectum suum comparare ad aliud, & in eo sic comparato causare respectum rationis, qui non inest ex natura rei, sed ex actu potentiæ comparantis*, ita quòd talis respectus in obiecto comparato nihil aliud est, nisi ipsum *comparari* passiuum. Sequitur: *Et ita sicut ratio*, siue intellectus, *comparando obiectum suum, potest causare in eo respectum rationis, sic & voluntas comparando obiectum suum, potest causare in eo respectum aliquem, qui potest dici respectus appetitiuus*, pro quanto causatur ab appetitu, siue voluntate, sicut etiam dicitur respectus rationis, pro quanto causatur à ratione in obiecto, & talis, supple respectus rationis causatus à voluntate, causatur in obiecto vtibili per actum vsus, quando voluntas vtitur aliquo. Vti enim aliquo est velle illud in ordine ad aliud, & sic comparat obiectum volitum ad aliud, sicut cùm diligo proximum propter Deum. Sequitur: *Et talis*, supple respectus, *potest dici causari in Deo, quando volo illud bonum infinitum in se esse mihi bonum*: nam actus volendi primò, & immediatè, terminatur ad bonum infinitum in se absolutè, & pòst sequitur quòd volo illud bonum infinitum esse mihi bonum.

5. s *Si obijciatur: ergo voluntas sperans est mala, quia vtitur obiecto fruendo, referendo illud ad aliud:* si enim volo bonum infinitum, vt mihi bonum, tunc vtor bono infinito, volendo illud non propter se, sed in ordine ad aliud.

Respondet Doctor, quòd *non omnis comparatio obiecti per voluntatem ad aliud obiectum, est comparatio quæ est vsus, sed tantùm, quando comparatur, vt minus bonum ordinatum ad aliud, tanquam ad maius bonum consequendum per illud*; sicut diligo potionem propter sanitatem, tanquam maius bonum consequendum per illam, & tunc dicor vti potione, *sed non est sic in proposito, quia voluntas* sperans *comparat bonum infinitum, vt abundans bonum ad minus bonum*, &c.

Quis est actus spei.

Et aduerte, quòd (vt dixi suprà) actus spei, qui est desiderare bonum infinitum, terminatur primò & immediatè ad illud bonum sub sua ratione formali absoluta, non quòd ille actus terminetur ad tale bonum, vt in se, & propter se: sed ad illud, vt bonum mihi, bonum quidem superabundans, & me vltimatè perficiens, eo tamen modo, quo obiectum potest perficere potentiam, quia non perficit intrinsecè, sed tantùm intrinsecè, vt patebit *in* 4. *dist.* 49. & hoc ex magna liberalitate Dei, quæ est in communicando se creaturæ, nihil ex tali communicatione expectando, quæ est conditio perfectè liberalitas.

Aduerte etiam, quòd si voluntas illud bonum, vt tantùm sibi commodum vellet, illa volitio non esset recta. Esset enim amor mercenarius. Dico ergo, vt dicit Doctor *in* 2. *dist.* 6. *quæst.* 2. quòd *appetere actum perfectum, vt per illum magis ametur obiectum in se, est ex affectione iustitiæ, quia vnde amo aliquid in se, volo aliquid in se, & ita, boni Angeli potuerunt appetere beatitudinem, vt habentes illam, perfectius amarent summum bonum; & iste actus concupiscendi beatitudinem esset meritorius, quia non vtitur fruendo, sed fruitur eo, quia bonum, quod concupisco mihi, ad hoc concupisco, vt plus amem illud bonum in se.* Hæc ille. Voluntas ergo desiderans bonum æternum, vt sibi commodum, si desiderat præcisè, vt commodum sibi tantùm, sistendo ibi, non posset dici recta, sed si illud desiderat tanquam summum commodum, vt plus ipsum in se amet amore amicitiæ, siue vt magis fruatur eo, tunc talis voluntas est recta. 8.

Quomodo cognoscatur Deus.

Aduerte etiam, quòd etsi pro statu isto quis non possit cognoscere Deum sub ratione Deitatis, sed tantùm confusè, vt suprà patuit: potest fortè tamen ipsum diligere distinctè sub sua ratione formali, vt suprà patuit à Doctore *dist.* 9. *circa finem.* Et posito etiam quòd voluntas non possit pro statu isto diligere Deum sub ratione propria, adhuc non negatur quin spes, & charitas habeant ipsum Deum sub ratione Deitatis pro obiecto; sicut etiam licèt quis non possit cognoscere Deum distinctè, tamen habitus fidei, & actus habent ipsum Deum sub ratione Deitatis, vt obiectum immediatum.

t *Si obijciatur contra hoc.* Hîc Doctor arguit, probando quòd non sufficiat spei infusæ habere bonum increatum, siue Deum sub ratione Deitatis pro obiecto, quia tunc non distingueretur à spe acquisita, cùm illa habeat etiam Deum sub ratione Deitatis. 9.

Tres conditiones habitus infusi.

Dicit Doctor quòd tres sunt conditiones habitus Theologici infusi.

Prima, quòd habeat Deum sub ratione Deitatis pro obiecto.

Secunda, quòd innitatur voluntati diuinæ, vt primæ regulæ actuum humanorum.

Tertia, quòd immediatè infundatur à Deo, sicut à causa efficiente. Si duæ primæ conditiones sufficiant, tunc spes infusa non distinguitur ab acquisita; sed si tertia conditio requiritur, patet quòd quo ad tertiam conditionem distinguitur, quia secundùm illam tertiam dicitur principaliter virtus Theologica. Potest etiam dici, quòd de ratione virtutis Theologicæ est quòd non solùm habeat primas duas conditiones, sed quòd sit virtus saltem nata immediatè infundi à Deo, sic fides acquisita, & spes similiter dicuntur virtutes Theologicæ, imperfectè tamen Theologicæ, sed completiuè, & perfectè quando immediatè infunduntur à Deo, & litera clara est.

SCHO

SCHOLIVM.

Spem esse distinctam à fide, & charitate. probat de fide; quia huius actus est credere; *sed* desiderare *non est* credere. *De charitate probat primò, quia actus huius est amor amicitiæ: spei amor concupiscentiæ. Secundò, actus charitatis remissus, medius, & intensus potest esse sine desiderio. Tertiò, charitas tendit in obiectum affectione iustitiæ, spes affectione commodi. Hæc conclusio est fidei consona ex illo* 1. *Cor.* 13. Fides, spes, charitas, tria hæc. *& ex Trident. sess.* 6. *cap.* 6. *ponente actum spei vt distinctum ab actu fidei, & charitatis, necessarium ad salutem, & cap.* 7. *docente hominem accipere simul infusa, fidem, spem & charitatem: & fidem non vnire perfectè cum Christo, nisi accedat spes, & charitas. Vlteriùs probatur contra Luth serm. Dom.* 2. *Quadrag. non esse fidem, quia hæc est in intellectu, spes in voluntate. Secundò, ad Ephes.* 3. in quo (*scilicet Christo*) habemus fiduciam per fidem eius. *vbi nugaretur Apost. si fides esset fiducia. Tertiò, ex Patribus, August. serm.* 22. *de verb. Apost.* Domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo probatur. *& in Enchir. cap.* 8. distinguenda est fides à spe, *Chrysost. hom. de fide, spe, & charitate, Gregor.* 2. *Mor.* 28. *vide Rossen. art.* 1. *contra Luth. Sotum* 2. *de Nat. cap.* 7.

HÆc est igitur prima [a] conclusio solutionis, quòd respectu actus sperandi potest esse aliqua virtus Theologica. Huic adiungo, quòd ipsa non potest esse nec fides, nec charitas: igitur tertia distincta ab istis. Probatio minoris, primò de fide, quia omnis actus fidei est *credere*; nullum *desiderare* est *credere*: ergo. 17.

Nullū desiderare est credere.

De charitate probatur, quia charitas est suprema virtus affectiua; & per consequens supremus amor habitualis: amor autem amicitiæ est simpliciter perfectior amore concupiscentiæ: igitur charitas inclinat ad amandum simpliciter amore amicitiæ, sed desiderare bonum infinitum esse bonum meum, non est amor amicitiæ, nec est nobilissimus: quia nobilius *esse* habet illud obiectum in se, quàm habeat in alio, vel quòd sit comparatio eius ad aliud à se: igitur illud *desiderare*, quod conclusum est priùs, non est actus charitatis.

Charitas est suprema virtus affectiua.

Præterea [b], sine tali desiderio potest esse actus charitatis intensus, & remissus, & medius. De remisso patet; quia possum remissè velle Deum in se esse bonum, non desiderando illud mihi. Similiter patet de medio. De supremo patet, quia summè diligit se Deus, & summè Beatus est; & tamen in hoc non desiderat formaliter se esse bonum alij amanti: nec oportet potentiam liberè agentem necessariò agere quantum potest. Probantur etiam hæc membra omnia per hoc, quòd non est necesse voluntatem habere duos actus in se: sed actus amandi Deum in se, & desiderandi eum amanti sunt duo: igitur vnus potest esse sine alio.

Sine actu spei potest esse actus charitatis.

Actus amādi Deum in se, & desiderādi eum amanti sunt duo actus.

Hoc etiam [c] probatur tertiò, quia secundùm Anselm. *de Casu diaboli* 14. *& de Concordia, cap.* 19. in voluntate sunt duæ affectiones, scilicet iustitiæ, & commodi: nobilior autem est affectio iustitiæ, non solùm intelligendo de acquisita, & de infusa, sed etiam de innata, quæ est libertas ingenita, secundùm quam aliquis potest velle aliquod bonum non in ordine ad se. Secundùm autem affectionem commodi non potest velle, nisi in ordine ad se, & hanc haberet, si esset præcisè appetitus intellectiuus sine libertate sequente cognitionem intellectiuam: sicut appetitus sensitiuus sequitur cognitionem sensitiuam. Ex hoc volo habere tantùm, quòd cùm amare aliquid in se sit actus liberior, & magis communicatiuus, quàm desiderare illud sibi; & magis conueniens voluntati, inquantùm habet affectionem iustitiæ saltem innatæ: alius autem conueniat voluntati, inquantùm habet affectionem commodi: sequitur quòd sicut illæ affectiones sunt distinctæ in voluntate, ita habitus inclinantes ad actus istos erunt distincti.

al. 10.

Nemo vult aliquid affectione cōmodi, nisi in ordine ad se.

Dico igitur, quòd charitas perficit voluntatem, inquantùm est affectiua affectione iustitiæ: & spes perficit eam, inquantùm est affectiua affectione commodi, & ita erunt distinctæ virtutes non tantùm ex actibus, qui sunt *amare*, & *desiderare*, sed etiam ex susceptiuis, quæ sunt voluntas, secundùm illam duplicem affectionem affecta. Ex obiectis autem non distinguuntur, scilicet per *arduum*, & *delectabile*, vt dixit præcedens opinio, imò est omnino eadem ratio formalis vtriusque obiecti, licèt aliqua addantur hîc, quæ non ibi. Siquidem esse *excedens* dicit conditionem, non eius quod est esse obiecti, sed eius, quod est esse *à quo*: esse absens dicit conditionem concomitantem istam, tam in causa efficiente, quàm in fine, scilicet remotionem obiecti: non autem dicit rationem formalem obiecti: velle mihi dicit conditionem *cui*: & velle ex meritis dicit conditionem *qualiter*, sicut priùs expositum est. 18.

Nō distinguūtur charitas, & spes ex obiectis.

COMMENTARIVS.

1. a HÆc est igitur prima conclusio solutionis, &c. *sed nullum desiderare*, quod est actus spei, est *credere*: patet, quia *credere* pertinet ad intellectum, *desiderare* ad voluntatem; similiter *credere* est firmiter assentire creditis reuelatis, *desiderare* autem est velle bonum æternum, vt sibi bonum.

Charitas est suprema virtus. Quòd etiam distinguatur à charitate, patet, quia charitas est suprema virtus effectiua, id est, perficiens formaliter voluntatem, & per consequens supremus amor habitualis, sed amor amicitiæ est simpliciter perfectior amore concupiscentiæ, vt est probatum à Doctore *in 2. dist. 6. q. 2.* Cùm ergo charitas inclinet immediatè ad amandum simpliciter amore amicitiæ, spes autem tantùm inclinet ad amandum summum bonum amore concupiscentiæ, & per consequens distinguitur à charitate, & sic tale *desiderare* non est immediatè actus charitatis, id est, immediatè elicitus: quod dico, quia benè posset esse actus charitatis imperatus, quia aliter non esset actus meritorius: omnis enim actus elicitus à voluntate non est meritorius, nisi ad illum actum concurrat charitas, vt patet à Doctore *in primo, dist. 17.* non quòd immediatè eliciatur à charitate, sed sufficit quòd voluntas habens aliquem habitum, puta iustitiæ, eliciat actum iustitiæ concurrente tali habitu, vt causa partiali, & quòd charitas inclinet voluntatem ad illum actum eliciendum.

2. b Secundò probat hoc idem, quia actus charitatis potest esse sine actu desiderij, quia siue loquamur de actu charitatis, qui est amor amicitiæ, de actu dico remisso intenso, & perfectissimo, quilibet talis potest esse sine desiderio; patet, quia viator habens charitatem actu diligit Deum amore amicitiæ, & tamen, vt sic, non desiderat; similiter Beatus intensè diligit Deum amore amicitiæ, & tamen non desiderat. Si ergo actus charitatis potest separari, & esse sine actu desiderij, sequitur quòd actus desiderij non sit actus charitatis, scilicet immediatè elicitus, licèt possit esse imperatus, vt suprà dixi; ergo est actus alterius habitus, & non alicuius, nisi spei.

c Tertiò hoc idem probat auctoritate Anselmi, & ratio stat in hoc, quia charitas perficit voluntatem, vt præcisè consideratam secundùm affectionem iustitiæ; spes verò perficit eam, vt consideratam secundùm affectionem commodi; sed voluntas considerata secundùm affectionem iustitiæ diligit Deum in se, & propter se; & secundùm affectionem commodi diligit Deum, vt sibi bonum, & prima dilectio est liberior, & perfectior, quàm secunda. Si ergo charitas perficit voluntatem secundùm affectionem iustitiæ, id est, quòd voluntas secundùm affectionē iustitiæ considerata habens charitatem, vtitur ea ad eliciendum amorem amicitiæ, & spes perficit eandem voluntatem secundùm affectionem commodi, id est, quòd voluntas secundùm affectionem commodi vtitur ipsa spe ad amorem concupiscentiæ eliciendum, statim sequitur quòd actus charitatis non erit actus spei, neque è contra. Et quid sit affectio iustitiæ, & affectio commodi, & quid affectio iustitiæ innatæ, infrà vide Doctorem, *& in 2. dist. 6. quæst. 2.* & quæ ibi satis prolixè exposui. *Charitas perficit voluntatem.*

SCHOLIVM.

Contra id quod dictum est, desiderare esse actum spei, quod communiter tenetur à Doctoribus, exceptis quibusdam Thomistis; quibuscum concordat Bassolis hîc q. 1. art. 3. Obiicit quadrupliciter: & soluit obiectiones per claram doctrinam. Singula noto in margine.

19. *Argum. 1.* COntra viam istam d quæ ponit *desiderare* actum spei, arguo quadrupliciter. Primò sic, desperans desiderat beatitudinem. Quod probatur, quia tristatur de amissione beatitudinis: non autem tristatur de alicuius, nisi amati, vel desiderati: igitur desperans desiderat aliquid, & non sperat: ergo.

Argum. 2. Præterea, eodem possum amare aliquem amore amicitiæ, & concupiscere illi bonum: nullum enim in se amo, cui non velim bonum: igitur si ex charitate amatur quòdlibet diligibile in se ex charitate concupiscitur sibi bonum; & eodem concupiscitur sibi bonum præsens, & absens secundùm illam auctoritatem Augustini *9. de Trinit. cap. vlt.* (*Idem 8. Trinit. c. 8.*) igitur *desiderare* non est *sperare*.

Argum. 3. Præterea, beatitudo naturaliter concupiscitur secundùm Augustinum 13. *de Trinit. cap. 5.* igitur ad hoc non est necessaria virtus supernaturalis.

Argum. 4. Præterea, si spes est virtus inclinans ad desiderandum: igitur *desiderare*, quod est actus eius, potest esse meritorius, præcipuè cùm sit virtus Theologica. Sed nullus actus est meritorius, nisi elicitus, vel imperatus à charitate. Si eliciatur à charitate, habetur propositum, quòd spes est charitas. Si imperetur; igitur simul spes elicit, & charitas imperat illum: & per te vterque est actus voluntatis: igitur voluntas habebit simul duos actus circa idem obiectum, quod videtur inconueniens.

20. *Ad 1.* Ad primum horum dico, sicut dictum est distinctione decimaquinta huius, quòd *velle* conditionatum sufficit ad tristitiam, si non eueniat volitum conditionatum: desperans autem conditionaliter vult beatitudinem, id est, desiderat eam, si posset eam attingere: & quia intellectus errans ostendit sibi illam tanquam impossibile attingi, tristatur.

Dist. 15. num. 17. Exemplum huius est ibi tactum de proiiciente merces in mare timore tempestatis: nisi

nisi enim absolutè vellet, non proiiceret, cùm non cogatur: & tamen quia est ibi *velle* conditionatum ad non proiiciendum, quia vellet non proiicere si posset; igitur tristatur proiiciendo. illa enim conditio, propter quam vult proiicere, est simpliciter non volita. Ita in proposito, ille desiderat beatitudinem, & vellet ipsam, si esset sibi possibile: sed in intellectu eius ostenditur sibi contrarium. Hæc conditio, sub qua vult, quia vult si posset esse sibi possibilis, est volita: ideò tristatur de opposito illius conditionis volitæ, & etiam de illo, quod sequitur ad illam. *Quomodo desperans desiderat beatitudinem.*

Dico igitur ad formam argumenti, quòd desperans desiderat desiderio conditionato, quia vellet si posset: non autem desiderat absolutè, quia ad absolutè desiderare præsupponitur conceptio intellectus ostendens sibi desideratum, sicut possibile desideranti: quicquid enim ostenditur voluntati tanquam impossibile, vel voluntas omnino non vult illud; vel si vult illud, tenuiter vult: & hoc modo fortè verum est, quod dictum est in secundo libro, quòd Angelus voluit æqualitatem Dei, non absolutè, quòd appeteret hoc tãquam possibile, sed *velle* conditionato; in quo sufficienter est ratio meriti, & etiam peccati: & etiam, sicut nunc tactum est, ratio gaudij, & tristitiæ de opposito: igitur actum spei præcedit aliqua fides infusa, vel acquisita, pro quanto *desiderare* absolutè non potest esse nisi eius, quod ostenditur possibile; & illa possibilitas boni consequendi, ostenditur à fide applicata ad bonum desiderabile. Quòd si ostendatur tanquã impossibile, tunc eius non est desiderium absolutè, sed tantùm conditionatum: quia scilicet desideraret, si non esset talis apprehensio, vel ostensio: & tale *desiderare* conditionatum non est *sperare*. *Resolutio de desperante.* *2. d. 6. q. 2. & 4. d. 49. q. 9.* *Actus spei est tantum de possibili.*

21. Ad secundum dico, quòd sicut charitas in actu recto habet pro primo obiecto Deum vt in se, ita etiam in quocunque actu reflexo est quodammodò principium tendendi in Deum, vt in se. Principium enim actus recti est principium omnium actuum reflexorum tendentium in finem vltimum sub eadem ratione. Sicut ergo ex charitate diligo Deum in se, ita ex charitate diligo me diligere Deum in se: quotiescunque igitur reflecto, nunquam habeo obiectum, vt commodum mihi: sed tantùm bonum infinitum, vt in se bonum: & ille est actus perfectè meritorius in desiderando beatitudinem, non vt commodum sibi, sed vt est perfectus amor Dei, vt in se boni. Concedo igitur, quòd eodem, quo amo, concupisco bonum amato: sed non concupisco quodcunque bonum, sed bonum commodi, quod principaliter terminatur ad illud bonum, quod ex charitate diligo in se: hoc est, quod cuicunque amato concupisco amare Deum propter se, id est, inquantùm est bonum in se, non inquantùm bonum huic. *Ad 2.* *Doctrina diligenter notanda.* *Eodem, quo amo, concupisco bonum amato.*

Ad tertium dico, quòd beatitudo in vniuersali est ex naturalibus concupita ex affectione commodi: quia secundùm Anselmum de Concord. cap. 10. vel 9. *Commoda nolle non possumus*: sed beatitudo in particulari non est sufficienter ex naturalibus concupita, sed etiam cum spe acquisita: sed nec sic perfectissimè, & sufficientissimè sine spe, & charitate infusis, quemadmodum dictum est de fide acquisita, qua non perfectissimè assentitur sine fide infusa. *Ad 3. De hoc Quodl. 16.*

Ad quartum concedo, quòd voluntas meritoriè desiderans habet duos actus; vnum sperandi elicitum à spe; alium imperantem illum elicitum à charitate. Nec est inconueniens in actibus subordinatis plures inesse: imò fortè est necessarium scientem conclusionem, dum actu speculatur scientificè, intelligere simul principium, & amantem ordinatè illud, quod est ad finem, vtendo simul frui fine. *Ad 4. Plures actus subordinati simul esse possunt in eadem potentia.*

COMMENTARIVS.

1. *Desiderare non est actus spei.* d *Contra viam istam, quæ ponit desiderare bonum increatum esse actum spei.* Hîc arguit Doctor probando quòd sic desiderare non sit actus spei, quia nullus desperans habet spem, siue actum sperandi, & tamen desperans desiderat beatitudinem; patet, quia desperans tristatur de amissione beatitudinis, quam desiderat; ergo tale desiderare non est actus spei.

Respondet quòd desiderare efficaciter beatitudinem est actus spei, & desiderare efficaciter est quando concludit ex syllogismo perfectè practico posse consequi rem speratam: sicut habens fidem de promissione Dei, quòd donet seipsum liberaliter ex meritis præcedentibus, statim potest concludere de se, quòd si desideret beatitudinem, & facit bona opera accepta Deo, quòd illa finaliter habebit; sed desperans de beatitudine non desiderat illam efficaciter, quia ex syllogismo practico non concludit illam posse habere: & ideò nec efficaciter desiderat, sed si eam vult, vel tantùm tenuiter, vel conditionaliter vult, sicut etiam desperans de sanitate. Et de hoc satis dictum est *in secundo, dist. 6. quæst. 1. & in 4. dist. 49. quæst. 9.*

Secundò principaliter arguit, probando quòd sola charitas sufficiat ad actum spei, & sic spes sit superflua. Quòd autem sola charitas sufficiat, patet, quia eodem habitu possum amare aliquem amore amicitiæ, & desiderare illi bonum; patet, nullum enim in se amo, cui non velim bonum; igitur si ex charitate amatur quodlibet diligibile in se, ex charitate concupiscitur sibi bonum, igitur desiderare est actus charitatis, & non spei.

Respondet Doctor quòd *sicut charitas in actu* 2.

Actus charitatis rectus, & reflexus quid sit.

recto habet pro obiecto Deum, vt in se, ita etiam in quocunque actu reflexo est quodammodò principium tendendi in Deum, vt in se; principium enim actus recti est principium omnium actuum reflexorum tendentium in finem vltimum sub eadem ratione illius finis. Pro nunc actus rectus elicitus à charitate est dilectio Dei in se, & propter se, ita quòd ille actus immediatè terminatur ad ipsum Deum; actus verò reflexus charitatis est, qui non immediatè terminatur in Deum, sed terminatur ad obiectum creatum, non sistendo ibi, sed quasi reflectendo obiectum creatum in ipsum Deum, sic quòd quando diligo Deum in se, & propter se ex charitate, ita ex charitate diligo me diligere Deum in se; quotiescunque igitur reflecto, nunquam habeo obiectum, vt commodum mihi, sed tantùm bonum infinitum, vt in se bonum; charitas ergo primò inclinat ad dilectionem Dei in se, & propter se. Secundò inclinat, vt persona diligens Deum propter se, diligat seipsam, non absolutè, & sistendo ibi, sed vt diligat seipsam diligere Deum propter se, ita quòd non concupisco sibi Deum, vt bonum commodum, sed concupiscq sibi dilectionem, quâ diligat Deum in se. Concedit ergo quòd *eodem habitu quo amo, concupisco bonum amato, sed non concupisco quodcunque bonum, sed bonum commodi, quod principaliter terminatur ad illud bonum, quod ex charitate diligo in se.* Vult dicere, quòd si ex charitate diligo proximum, eadem charitate concupisco sibi bonum, non bonum increatum; sed concupisco sibi bonum commodi, scilicet dilectionem boni increati, quæ dilectio ex charitate immediatè terminatur ad bonum increatum, hoc est, quòd cuicunque amato concupisco amare Deum propter se, id est, inquantùm bonum in se non præcisè, inquantùm bonum mihi. Et de hoc magis patebit infrà *dist.* 29.

Tertiò principaliter arguit, probando quòd non sit necessaria spes supernaturalis, quia secundùm Augustinum 13. *de Trinit. cap.* 5. Beatitudo naturaliter concupiscitur; ergo tale desiderium non erit actus spei. 3.

Respondet Doctor quòd beatitudo in vniuersali est ex naturalibus concupita ex affectione commodi, quia secundùm Anselmum de concord. *Commoda nolle non possumus*, & quomodo hæc auctoritas intelligatur, vide Doctorem *in Quodlib. quæst.* 16. & quæ ibi exposui, sed beatitudo in particulari non est sufficienter ex naturalibus concupita, accipiendo *concupiscere*, siue *desiderare* secundùm omnes conditiones suprà positas. Et si tale *desiderare* possit esse ex spe acquisita, non tamen sic perfectissimè sine spe, & charitate infusis, vt etiam suprà patuit de fide infusa. *Cap.* 9.

Quartò arguit, quia desiderare, si est actus meritorius, erit elicitus, vel imperatus à charitate; ergo non est necesse ponere habitum spei.

Respondet Doctor quòd *voluntas meritoriè desiderans habet duos actus: vnum sperandi elicitum à spe, alium imperantem illum elicitum à charitate*, vt suprà dixi, *nec est inconueniens in actibus subordinatis plures inesse vni*, & sic non est inconueniens, quòd actui desiderandi meritoria insit actus elicitus à charitate, quo imperatur actus desiderandi meritorius.

Et ex his, quæ dicta sunt suprà, possent solui multæ difficultates.

SCHOLIVM.

Soluit argumenta pro prima & secunda sententiis, posita n. 2. *&* 3. *Solutiones sunt satis claræ.*

12. AD argumenta pro prima via [e], quæ videntur sequi rationem naturalem. Responderi potest, quòd hîc est necessaria pluralitas. Et ad primam probationem in oppositum, patet ex dictis; quia concupiscere hîc, scilicet huic ibi sistendo, non potest esse actus eiusdem virtutis, cuius est velle illud ordinatè in se; licèt concupiscere hîc huic, vt per hoc ille tendat in illud, vt est bonum in se, sit actus eiusdem virtutis. Quod additur de amicitia acquisita: posset dici quòd illa, scilicet acquisita & infusa, est alius, & alius habitus formaliter.

Admittit amicitiam infusam distingui ab acquisita formaliter. Nemo efficaciter desiderat, nisi ostensum vt possibile. Desperãtes quare suadentur vt credant, non vt ament.

Quod additur postea [f] de habitu spei, & de certitudine sperantis; dico quòd illa præcedit actum spei, & desperationis: non enim efficaciter, & absolutè desiderat, nisi possibile attingi, & ideò persuadetur desperanti, vt credat, non vt diligat: quia prima radix huius erroris, scilicet quòd non absolutè desiderat, nec efficaciter, non est in voluntate, sed in intellectu: quia scilicet intellectus non ostendit illud efficaciter tanquam desiderandum.

Per idem patet ad illud de vniuersali, & particulari, quia credere me iustum finaliter saluandum, non est nisi fides applicata ad aliquid particulare: sed desiderare hoc, est actus spei.

Sed tunc obiicitur [g]: igitur desiderare alteri proximo bonum eiusdem rationis, est actus spei: imò quod plus est, velle bonum præsens eiusdem rationis beato Petro, erit actus spei, quod est absurdum. Responsionem quære.

ADDITIO aliorum.

Aduerte, quòd ista replica, quam non soluit Doctor, soluitur per definitionem actus spei: quia dicitur quòd est desiderare: *per quam particulam soluitur secunda replica: quia intelligitur, quòd non sit præsens, sed absens, & ideò non dicitur spes, si sit de præsente.*

Ponebatur etiam [h] desiderare bonum infinitum inesse mihi à Deo, & per illud, mihi, quod est circunstantia *cui*. Soluitur prima replica: & totum argumentum, quia non est spes desiderando alteri bonum: sed potiùs est charitas, vel amor acquisitus: sed *infrà dist.* 31. vide expresè intentionem Doctoris.

COMMENTARIVS.

e EX dictis suprà patet responsio ad illas duas obiectiones factas pro prima opinione, quæ ponuntur ibi, *In ista quæstione fundamentum est auctoritas Apostoli*, &c. Et quod addit Doctor respondendo quòd amicitia acquisita est formaliter alius habitus à charitate; hoc dicit, quia benè stat quòd amicitia acquisita inclinet ad omne *velle* ordinatum circa amicum, & per consequens ad *velle* desiderij, quæ vult amico bonum commodi, sed charitas est habitus præcisè inclinans ad amorem Dei in se actu recto, similiter inclinans ad actum desiderij, quo desiderat amato dilectionem, qua amatum diligat Deum in se, ita quòd charitas semper inclinat ad amorem Dei in se, siue vt in se bonum, non concupiscendo illud alteri, vt suprà patuit.

f *Quod additur posteà de habitu spei.* Hîc soluit illas duas rationes factas pro illa opinione, quæ dicit quòd spes est quædam fides particularis, quia desperans non dicitur odire, sed diffidere, &c. Dicit Doctor quòd certitudo in sperante præcedit actum spei; non enim efficaciter, & absolutè desiderat, nisi possibile attingi, & ideò persuadetur desperanti, vt credat, non vt diligat, quia prima radix huius erroris, scilicet quòd non absolutè desiderat, nec efficaciter non est in voluntate, sed in intellectu, quia scilicet intellectus non ostendit illud efficaciter tanquam desiderandum, sed habita certitudine, tunc efficaciter desiderat, & sic, quòd certitudo illa se tenet ex parte intellectus, & desiderium ex parte voluntatis.

g *Sed tunc obiicitur.* Hîc instat Doctor quòd si desiderare bonum æternum mihi, est actus spei, sic similiter desiderare idem bonum alteri, erit actus spei, quod non conceditur.

Dico quòd responsio est clara ex his, quæ suprà dixit Doctor de actu spei circunstantionato, & vna circunstantia est *cui*, quia propriè actus spei est, quisquis desiderat bonum æternum sibi.

h Deinde instatur, quia desiderare bonum præsens alicui Beato videtur esse eiusdem rationis cum bono absente: igitur desiderare beatitudinem beato Petro, erit actus spei, quod non conceditur. Responsio patet ex suprà dictis, quia vna circunstantia actus spei est, quòd obiectum speratum sit absens.

SCHOLIVM.

Ad secundum, omissa solutione D. Bonau. docet in virtute Theologica dari medium, non ex parte obiecti, sicut datur in virtute morali; sed ex parte actus: non quòd actus in virtute morali; sed ex parte actus: non quòd actus virtutis Theologicæ possit vitiari: ex nimia intensione, vel remissione, sed ratione adiuncti posset esse excessus, vel defectus, verbi gratiâ, si vellem credere leuibus tantùm rationibus motus: vel non credere, propositis bonis motiuis: vel si velle sine meritis sperare, aut habens merita non sperare: vel applicare me ad amandum Deum, quando alia ex præcepto facienda sunt. Sic intellectus Doctor conuenit cum D. Thom. 1. 2. quæst. 64. art. 4. vbi docet esse medium in virtutibus Theologicis, ex parte subiecti, non obiecti, & D. Bonau. hîc art. 1. q. 3. ait in eis ratione conditionis esse posse excessum, & defectum. De medio virtutum agitur 1. 2. q. 64 art. 4.

AD primum principale dico [i], quòd nomina sunt imposita ad placitum. Vnde spes potest imponi, & imposita est ad significandum talem passionem impressam appetitui sensitiuo ex delectabili præsente, non in se, sed in phantasia: quod si esset in se præsens, natum esset imprimere delectationem: sicut ex alia parte malum præsens in imaginatione imprimit timorem; præsens in se imprimit dolorem. Hoc modo concedo, quòd spes non est virtus moralis, nec Theologica: tamen idem nomen potest significare habitum prædictum, cuius est inclinare in talem actum, qui est desiderare bonum infinitum esse mihi bonum à Deo liberaliter conferente ex meritis, quæ habeo, vel mihi spero. 23. *Duplex acceptio spei. Delectabile quomodo causat spem & delectationem.*

Ad secundum [k], licèt dicatur quòd non est medium participans extrema, sed * vniens ea: potest tamen concedi, quòd virtus Theologica est propriè media, non ex parte obiecti, sed ex parte excessus, qui potest esse in actu: virtus quidem moralis habet excessum, & defectum non tantùm ratione modi actus, sed etiam ratione obiecti in quod tendit actus: non sic Theologica, quia obiectum, in quod tendit, est infinitum. Sed in hoc potest tendere actu immoderato, aut in maius, aut in minus: virtus autem moderatur, vt medio modo tendat in illud. Et hoc modo potest concedi fides esse media inter leuitatem, qua quis nimis firmiter assentit ei, quod non est credendum; iuxta illud, *Qui citò credit, leuis est corde:* & inter pertinaciam, quâ quis nimis resistit credendis, nolens alicui assentire, nisi per rationem naturalem ostendatur. Sic etiam nimio amore potest quis tendere in aliquod diligibile, & nimis remissè, licèt non in nimis bonum, nec in nimis verum possit aliquis amando, & credendo tendere in Deum. Temperantia verò moralis requirit medium vtroque modo; quia potest in obiectum excedens, & deficiens, & tendere potest actu deficiente, & excedente; & ille secundus modus est communis virtuti morali, & Theologicæ, primus non. 24. ** al. eliminans. Vide D. Bonau. d. præs. art. 1. q. 3.* *Eccles. 19. Vide 2. Metaph. text. 14.*

25. *Spem infusam inesse nobis nõ potest probari ratione naturali.*

Ad tertium, patet ex dictis in quæstione de fide; & etiam in hac quæstione, quia non potest probari naturali ratione, quòd sit aliqua virtus sic infusa, quia actus, quos experimur in nobis, possunt inesse eiusdem rationis, & fortè æquè perfecti, dato quòd nulla virtus infusa esset. Sed credendo aliquam virtutem infusam esse, tenetur quòd actus non est ita perfectus sine ea, sicut cum ea; licèt enim spe acquisita possit aliquis sperare à Deo promissa, sicut & fide acquisita credere illa: tamen nata est esse aliqua virtus perficiens portionem superiorem voluntatis in desiderando bonum infinitum sibi, quâ habitâ, perfectiùs desiderat illud bonum, quàm sine ea.

26. *Affectio iustitiæ est amicitia; cõmodi cõcupiscentia. Intellectus habet vnam virtutem Theologicã, voluntas duas.*

Ad quartum dico, quòd voluntas habet duas affectiones; & vtraque attingit Deum immediatè, scilicet affectionem iustitiæ; qua per actum amicitiæ tendit in Deum immediatè, vt est bonum in se: & affectionem commodi, qua per actum concupiscentiæ tendit in Deum immediatè, vt est bonum huic: & vterque actus potest esse ordinatus, & habere habitum inclinantem ad ipsum, etiam Theologicum; quia respicientem Deum immediatè pro obiecto: non sic ex parte intellectus, quia non est nisi vna potentia nata habere actum secundùm attingentem Deum, scilicet intelligentia, & illa sufficienter perficitur vno habitu tendente in verum, cui assentiendum est propter reuelationem.

Ad argum. supr. n. 1. de part. imag.

Et per hoc patet ad illam obiectionem de partibus imaginis; quia etsi sint duæ partes imaginis ex parte intellectus, & vna ex parte voluntatis, hoc non est, quia intellectus duplici actu elicito attingat obiectum voluntatis: memoria enim etsi habet actionem de genere Actionis, non tamen habet actionem de genere Qualitatis, qua attingat Deum, sed sola intelligentia habet huiusmodi actionem, quæ est operatio circa tale obiectum, & pro tanto, in intellectu est ratio patientis, cui competit actio de genere Actionis, & produci; quæ duo repræsentant in Diuinis Patrem, & Filium: in voluntate autem non est talis ratio originandi naturaliter, sed liberè, & inquantùm habet rationem originantis, potest poni voluntatem concurrere cum memoria, sicut dictum est *dist. 3. primi lib. quæst. vlt.*

In intellectu sunt duæ partes imaginis, in volũtate vna. Idem d. 33.

Dico igitur breuiter, quòd isti habitus non correspondent partibus imaginis, sed tantùm sunt duæ potentiæ; quarum est attingere Deum immediatè per actus elicitos: tales autem sunt intellectus, qui vt indistinctus, per vnicum actum elicitum immediatè attingit Deum credendo; & voluntas, vt habens rationem affectionis iustitiæ, & commodi, amando, & sperando.

COMMENTARIVS

1. *Tria sũt, quæ in anima fiunt.*

i AD *argumenta principalia.* Arguit primò Doctor quòd spes non sit virtus Theologica, quia nulla passio est virtus, patet; sed spes est passio ex 2. Ethic. cap. 5. *Cum, inquit, tria sint, quæ in anima fiunt, affectus, potentia, habitus: affectus quidem voco cupiditatem, iram, metum, audaciam, lætitiam, amorem, odium, desiderium,* &c. & parum infrà vult quòd affectus non sunt neque virtutes, neque vitia, cùm sint passiones, quarum vna est desideriũ quod pertinet ad spem.

Respondet quòd nomina sunt imposita ad placitum, & sic spes potest imponi, vt imposita est à Philosopho ad significandam talem passionem impressam appetitui sensitiuo ex delectabili præsente non in se, sed in phantasia, &c.

Secundò arguit, quia virtus Theologica non determinat medietatem duarum malitiarum, quia hoc competit tantùm virtuti morali, quæ consistit in medio duarum malitiarum, puta liberalitas, quæ determinat medietatem inter prodigalitatem, & auaritiam; cùm ergo spes determinet medium inter præsumptionem, & desperationem, sequitur quòd non erit virtus Theologica.

Medietas potest attendi duobus modis.

Respondet Doctor quòd ista medietas potest attendi vel inter extrema ex parte obiecti, vel inter extrema ex parte actus; virtus moralis determinat medietatem, non tantùm inter extrema ex parte actus, sed etiam inter extrema ex parte obiecti. Patet de temperantia, quæ determinat medium inter obiectum excedens, & deficiens, qua quis potest appetere obiectum excedens, & deficiens; ideò ponitur temperantia virtus moralis, qua quis appetat medium inter obiectum excedens, & deficiens. Patet etiam de actu, quia quis potest tendere in obiectum medium actu deficiente, & excedente, ideò temperantia facit tendere actu medio, scilicet inter deficientem, & excedentem, & sic virtus moralis determinat medium, non tantùm ex parte obiecti, sed etiam ex parte actus. Sed virtus Theologica, licèt determinet medium ex parte actus, non tamen determinat ex parte obiecti, quia non datur tale obiectum mediũ inter excedens, & deficiens. Ex parte tamen actus determinat medietatem, quia quis potest tendere in obiectum infinitum actu immoderato, aut in maius, aut in minus; in maius, vt in præsumentes; in minus, vt desperantes, siue diffidentes; & sic est medium ex parte actus, & non ex parte obiecti, quia virtus Theologica tantùm tendit in bonum infinitum, quod est supremum bonum. Cætera patent.

SCHO

SCHOLIVM.

Soluit argumenta posita num. 6. pro opinione, sed succinctim; quia ea refutauit fusè num. 7. 8. 9.

AD argumenta pro illa opinione, quæ ponit charitatem in concupiscibili, & spem in irascibili, quæ ponuntur ad probandum distinctionem irascibilis, & concupiscibilis in voluntate, vbi fortè concedetur distinctio illarum correspondens distinctioni virtutum moralium perficientium voluntatem; vt dicetur *dist.* 34. patebit ibi. Sed ad propositum non est necessaria illa distinctio ad hoc, vt illæ duæ virtutes sint in voluntate: imò spes est magis concupiscibilis, accipiendo *concupiscere* strictè pro desiderare commodum concupiscenti. Absolutè enim sunt ambæ illæ virtutes appetitiuæ Theologicæ in concupiscibili, quia irascibilis non est nata habere Deum pro immediato obiecto, sicut tangit vnum argumentum contra illam opinionem de irascibili, & tangetur inferiùs in materia de virtutibus moralibus. 27.

Scilicet 3. contra tertiam rationē Henric.

DISTINCTIO XXVII.

De Charitate.

CVM autem Christus fidem, & spem non habuerit, dilectionem tamen habuit, inquantùm homo, tantam, qua maior esse non valet: qui ex charitate eximia animam posuit pro amicis, & inimicis. Habuit enim in corde charitatem, quam opere nobis exhibuit, vt exhibitionis forma nos ad diligentiam instrueret. Hîc aliquid dicendum est de charitate, & modo, & ordine diligendi Deum, & proximum. A.

Quid sit charitas?

CHaritas est dilectio, qua diligitur Deus propter se, & proximus propter Deum, vel in Deo. Hæc habet duo mandata, vnum pertinens ad dilectionem Dei, quod est maximum in lege mandatum: & alterum pertinens ad diligendum proximum illi simile. Primum est: Diliges Deum ex toto corde, ex tota mente, & ex tota anima; quod scriptum est Deut. Secundum est: Diliges proximum tuum sicut teipsum. In his duobus mandatis tota lex pendet, & Prophetæ. Finis enim præcepti est dilectio; & ea est gemina, id est, Dei, & proximi. B.

De duobus mandatis charitatis.

Deut. 6. a Matt. 22. d 1. Tim. 1. a

Si eadem chartitate diligitur Deus, & proximus?

HIc quæritur, Si ex ea ipsa dilectione diligitur Deus, qua diligitur proximus: an alia sit dilectio Dei, & alia proximi. Eadem sanè dilectio est, qua diligitur Deus, & proximus, quæ Spiritus sanctus est, vt suprà dictum est; quia Deus charitas est. Vnde Augustinus, [Ioannes ait, Non potest Deum diligere, quem non videt, qui fratrem, quem videt, non diligit. Sed si eum, quem videt humano visu, spirituali charitate diligeret, videret Deum, qui est ipsa charitas visu interiori, quo videri potest. Qui ergo fratrem quem videt, non diligit, Deum qui est dilectio, qua caret, qui fratrem non diligit, quomodo potest diligere? Ex vna enim, eadémque charitate Deum, proximúmque diligimus, sed Deum propter Deum, nos verò, & proximum pro- C.

d. 17. primi Sententiarum, cap. 1. lib. 8. de Trin. c. 8. 1. Ioan. 4. d

Aug. in sermone de Ascensione: hic sermo, qui incipit De solemnitate huius diei, in nonnullis antiquis exemplaribus reperitur. Est eadem sent. homil. super Ioan. 74. post medium, & apud Bedam ad Rom. 5.

pter Deum.] Si verò vna eadémque charitas est Dei, & proximi, quare dicitur gemina? Propter duo dilecta, id est, Deum, & proximum. Et si enim vna sit charitas, duo tamen diuersa ea diliguntur, scilicet Deus, & homo, vel Angelus. Pro quo etiam duo sunt mandata, quia cùm eadem charitas vtroque commendetur, diuersa tamen diligi præcipiuntur. Vnde Augustinus: Arbitror ideò Spiritum sanctum bis datum, semel in terra, & iterum de Cœlo, vt commendarentur nobis duo præcepta charitatis, scilicet Dei, & proximi. Vna est charitas, & duo præcepta: vnus spiritus, & duo mandata; quia alia charitas non diligit proximum, nisi illa quæ diligit Deum.] Qua ergo charitate proximum diligimus, eadem Deum diligimus. Sed quia aliud est Deus, aliud proximus, etsi vna charitate diliguntur; ideò fortè duo præcepta dicuntur, & alterum maius, & alterum minus; vel propter duos motus, qui in mente geruntur, dum Deus diligitur, & proximus. Mouetur enim mens ad diligendum Deum, mouetur & ad diligendum proximum, & multò magis erga Deum, quàm erga proximum.

De modo diligendi.

D. *Lib. 1. de Doct. Christiana, c. 22. tom. 3. super Psal. 11. Aug. lib. 8. de Trinit. c. 6. in fine.*

CONsequenter modum vtriúsque dilectionis aduertamus. [Hæc regula, vt ait Augustinus, dilectionis diuinitus constituta est, vt Deum propter se ex toto corde, & proximum diligas sicut teipsum, id est, ad quod, & propter quod teipsum diligere debes. In bono enim, & propter Deum teipsum diligere debes. In bono ergo diligendus est proximus, non in malo, & propter Deum.] [Proximum verò omnem hominem oportet intelligi; quia nemo est cum quo sit operandum malè.] [Qui ergo amat homines, vel quia iusti sunt, vel vt iusti sint, amare debet: hoc est, in Deo, vel propter Deum. Sic enim & seipsum amare debet, scilicet in Deo, vel propter Deum, id est, quia iustus est, vel vt iustus sit.] Qui enim aliter se diligit, iniustè se diligit: quia ad hoc se diligit, vt sit iniustus, ad hoc ergo vt sit malus, non ergo iam se diligit. Vnde Augustinus *lib. 14. de Trinitate.* *cap. 14.* Sic condita est mens humana, vt nunquam sui non meminerit, nunquam se non intelligat, nunquam se non diligat: sed 'quoniam qui odit aliquem, nocere illi studet, non immeritò, & mens hominis, quando sibi nocet, se odisse dicitur, nesciens enim sibi vult malè, dum non putat sibi obesse quod vult, sed tamen malè sibi vult, quando id vult, quod obsit sibi, secundùm illud; qui diligit iniquitatem, odit animam suam, qui ergo diligere se nouit, Deum diligit; qui verò Deum non diligit, etiam si se diligit quod ei naturaliter inditum est, tamen non incongruè se odisse dicitur, cùm id agit, quod sibi aduersatur, & seipsum tanquam suus inimicus insequitur. Idem, [Modus ergo diligendi præcipiendus est homini, id est, quomodo se diligat, vt prosit sibi. Quin autem se diligat, & prodesse sibi velit, dubitare dementis est.] Modus autem præcipitur, cùm ait, *sicut teipsum:* vt proximum diligas ad quod teipsum. [Si ergo te non propter te diligere debes, sed propter illum, vbi dilectionis tuæ rectissimus finis est, non succenseat alius aliquis homo: si & ipsum propter Deum diligis.] Huius dilectionis modum veritas insinuat, dicens: *Mandatum nouum do vobis, vt diligatis inuicem, sicut dilexi vos,* id est, ad quod dilexi vos, scilicet vt filij sitis, vt vitam habeatis.

August. lib. de Doctrina Christ. 1. c. 25. Ioan. 13. d Aug. eodem lib. c. 22.

De modo diligendi Deum.

E. DIlectionis autem Dei modus insinuatur, cùm dicitur: *Ex toto corde,* id est, ex toto intellectu, *ex tota anima,* id est, ex tota voluntate; *ex tota mente,*

mente, id est, memoria, vt omnes cogitationes, & omnem vitam, & omnem intellectum in illum conferas, à quo habes ea, quæ confers illi. Hæc dicens, nullam partem vitæ nostræ reliquit, quæ vacare debeat, sed quicquid venerit in animum, illuc rapiatur, quò dilectionis impetus currit.] Et diligere Deum propter se modus est diligendi Deum, & sunt isti duo modi diligendi Deum, vt quibusdam placet. *Aug. lib. de Doct. Christiana, c. 22.*

De impletione illius mandati.

ILlud autem præceptum non penitus impletur ab homine in hac mortali vita, sed ex parte, non ex toto: quia ex parte diligimus: sicut ex parte cognoscimus. In futuro autem implebitur ex toto. Vnde Augustinus: [Cùm adhuc est aliquid carnalis concupiscentiæ, non omni modo ex tota anima diligitur Deus. Caro autem non dicitur concupiscere, nisi quia anima carnaliter concupiscit. Cùm autem venerit quod perfectum est, vt destruatur quod ex parte est, id est, vt iam non ex parte sit, sed ex toto: charitas non auferetur, sed augebitur, & implebitur. In qua plenitudine illud præceptum charitatis implebitur: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde, &c. Tunc erit iustus sine peccato; quia nulla erit lex repugnans menti. Tunc prorsus toto corde, tota anima, tota mente diliges Deum, quod est summum præceptum. F. *1. Cor. 13. c Aug. lib. de perfectione humanæ iustitiæ contra Cœlestium post responsionẽ ad 16. ratiocinationẽ Cœlestij, tom. 7.*

Quæstio de præcepti ratione.

SEd cur præcipitur homini ista perfectio, cùm in hac vita eam nemo habeat? Quia non rectè curritur, si quò currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur? [Ecce habes cur illud præceptum est, quod hîc penitus impleri non potest. Impletur tamen ex parte, scilicet secundùm perfectionem viæ. Alia est enim perfectio currentis, alia peruenientis. Facit hoc mandatum vt cursor, qui Deum ante omnia, & præ omnibus diligit, nec tamen omnino perficit. G. *Ibidẽ paulò superius. Ibidem loco priore. Aug. in eod. paulò inferius.*

Quòd alterum mandatum in altero est.

[CVm autem duo sint præcepta charitatis, pro vtroque sæpè vnum ponitur, nec immeritò; quia nec Deus sine proximo, nec proximus sine Deo diligi potest. Vnde Apostolus: Omne mandatum legis dicit instaurari, id est, contineri, & impleri in hoc verbo: *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Et Christus dilectionem proximi specialiùs commemorat, dicens: Mandatum nouum do vobis, vt diligatis inuicem sicut dilexi vos: vbi illud maius mandatum dilectionis Dei videtur prætermissum: sed benè intelligentibus vtrumque inuenitur in singulis; quia qui diligit Deum, non potest eum contemnere, quem Deus præcipit diligi: & qui diligit proximum, quid in eo diligit nisi Deum? Ipsa est dilectio ab omni mundana dilectione discreta: quam distinguens Dominus ait, Sicut dilexi vos. Quid enim nisi Deum dilexit in nobis, non quem habebamus, sed vt haberemus? sicut medicus ægrotos, & quid in eis diligit, nisi salutem, quam cupit reuocare, non morbum quem venit expellere? Sic & nos inuicem diligamus, vt quantùm possumus inuicem ad habendum in nobis Deum ex dilectione attrahamus.] H. *Aug. lib. 8. de Trin. c. 7. Rom. 13. c & Gal. 5. b Aug. tract. 65. super illud Ioan. 13. Mandatũ nouũ, &c. Tom. 9.*

Quæ charitate diligenda sint.

1\. *In lib. 1. de Doct. Christiana, c. 23. in princ.* SEd quæ hac dilectione diligenda sint, iam inquiramus. Non enim omnia, vt ait Augustinus, quibus vtendum est, diligenda sunt: sed ea sola, quæ vel nobiscum societate quadam referuntur in Deum, sicut est homo, vel Angelus: vel ad nos relata, beneficio Dei per nos indigent, vt *Ibid. c. 25.* corpus [quod ita præcipiendum est diligi, vt ei ordinatè, prudentérque consulatur.]

QVÆSTIO VNICA.

Vtrùm sit aliqua virtus Theologica inclinans ad diligendum Deum super omnia?

Diuus Thomas 2.2. *quæst.* 23. *art.* 3. 4. 5. (*vbi eius exposit.*) *& hîc quæst.* 2. *art.* 4. Diuus Bonauentura *art.* 1. *quæst.* 1. Richardus *art.* 6. *quæst.* 1. Gabriel. *quæst.* 1. Argent. *quæst.* 1 *art.* 1. Augustinus *tract.* 1 *in epist. Ioan. &* 15. *de Trinitate,* 18. *& serm.* 35. *de temp.* Ambrosius *epist.* 74. *& serm.* 26. *in Psalm.* 118. Hieronymus *in cap.* 5. *ad Gal.* Chrysostomus *homil.* 26. *in Act.* Gregorius *hom.* 27. *in Euang.* Prosper 5. *de vita contempl. cap.* 13. 15. Bernard. *serm.* 26. *in Cant.*

1\. CIRCA distinctionem vigesimam septimam, in qua Magister agit de charitate, qua diligimus Deum, quæritur vnum: Vtrùm scilicet sit aliqua *Arg.* 1. virtus Theologica inclinans ad diligendum Deum super omnia? Quòd non; quia talis virtus esset quædam amicitia, quod patet ex actu; quia eius actus esset *amare:* sed secundùm Philosophum 8. *Ethic.* non est amicitia ad Deum; quia Deus incomparabiliter excedit, & talis excessus, secundùm eum prohibet amicitiam: quia amicitia est inter aliquo modo æquales.

Arg. 2. Præterea, nulla virtus inclinatur in actum impossibilem habenti: sed impossibile est nos amare Deum super omnia. Quod probatur dupliciter, 1. ex 9. Ethic. *Amicabilia ad alterum mensurantur ex his, quæ sunt ad ipsum*; mensuratum autem non excedit mensuram in mensuris acceptis cum perfectione; igitur amicitia ad alterum non excedit illam, quæ est ad seipsum. Secundò, quia amicitia fundatur super vnitatem: impossibile autem est aliquid esse æquè vnum amanti, sicut ipsemet sibi.

Arg. 3. Præterea, homo sine virtute potest diligere Deum super omnia; igitur non est ad hoc necessaria virtus Theologica. Probatio antecedentis; quia cum habitu potest: sed habitus non dat posse simpliciter; quia tunc esset potentia: tum etiam, quia ex naturalibus potest aliquo frui, & non necessariò inordinatè: non autem fruitio est ordinata, circa aliud obiectum à Deo; ergo, &c.

Arg. 4. Præterea, ex actibus diligendi Deum super omnia frequentatis potest acquiri habitus similis, inclinans ad diligendum Deum super omnia; igitur charitas non potest inesse habenti talem habitum; quia si sic, tunc duo habitus eiusdem speciei inessent eidem, quod videtur inconueniens. Antecedens patet, quia si ex præcedenti ratione conuenit diligere Deum ex naturalibus super omnia, ex talibus actibus potest acquiri habitus, quo conuenit sic agere. Nec potest dici quòd isti duo habitus se compatiuntur; quia sunt alterius speciei propter causas efficientes diuersas; quia sola causa efficiens diuersa non distinguit effectum specie: sicut patet per Augustinum 3. *de Trinitate, cap.* 9. & per Ambrosium *de Incarnatione Verbi*, qui vult, quòd *differentia originis non diuersificat speciem.* Patet de homine per creationem, & generationem; quia Adam fuit eiusdem speciei mecum.

Contrà Magister in litera, & Augustinus *de Doctrina Christiana* 4. & 5.

SCHOLIVM.

Resoluit primò, diligere Deum super omnia, esse actum rationi rectæ consonum. Primò, quia ratio dictat summum bonum summè diligendum. Secundò, præceptum naturale est de hoc. Ex quo infert ad hunc actum ponendam esse virtutem charitatis. Secundò, resoluit, & probat

probat charitatem esse distinctam à fide, & spe. Vide allata distinct. praced. à num. 17. & Scholium ibi positum, in quo hoc probatur.

IN ista quæstione tria sunt videnda. Quia enim habitus manifestantur ex actibus, videndum est primò de illo actu, qui est diligere Deum super omnia, an sit rectus, ita quòd ad eum possit esse virtus. Secundò, de formali ratione obiectiua ipsius actus, & habitus inclinantis ad ipsum. Tertiò, vtrùm natura sine habitu infuso possit in illum. 2.

De primo dico [a] quòd diligere Deum super omnia est actus conformis rationi naturali rectæ, quæ dictat optimum esse summè diligendum: igitur est rectus; imò eius rectitudo est per se nota, sicut rectitudo primi principij in operabilibus: aliquid enim est summè diligendum: & non nisi summum bonum, sicut nihil aliud à summo vero est maximè tenendum, vel credendum tanquam verum apud intellectum. *Resolutio.*

Confirmatur [b], quia præcepta moralia sunt de lege naturæ, & per consequens illud præceptum, *Diliges Dominum Deum tuum*, est de lege naturæ; & ita naturaliter notum est hunc actum esse rectum. Ex hoc sequitur [c], quòd ad ipsum potest esse aliqua virtus inclinans, & hæc Theologica; quia est circa obiectum Theologicum, scilicet Deum immediatè: nec hoc tantùm, sed innititur immediatè primæ regulæ humanorum actuum; & infundi potest à Deo: & sic nata est perficere supremam portionem animæ, quæ non perfectissimè perficitur, nisi immediatè à Deo. *Deut. 6. Matth. 22.*

Hæc virtus distincta est à fide, quia actus eius non est *credere*. Similiter à spe, quia actus eius non est concupiscere bonum amanti, inquantùm est commodum amantis: sed tendere in obiectum secundùm se, etiamsi per impossibile circumscriberetur ab eo commoditas eius ad amantem. Hanc virtutem affectiuam perficientem voluntatem, inquantùm habet affectionem iustitiæ, voco charitatem.

COMMENTARIVS.

1. a DE *primo* dicit quòd est actus rectus; patet, quia omnis actus elicitus à voluntate conformiter se habente rationi naturali rectæ est rectus: patet ex 6. Ethic. cap. 3. *Electio recta confessè se habet*, id est, conformiter rationi rectæ, & hoc clarè patet à Doctore *quæst. vlt. Prol. dist.* 17. *primi*; sed ratio naturalis recta dictat optimum esse summum diligendum; ergo actus diligendi Deum super omnia conformiter elicitus tali rationi, erit verè rectus. Et cùm dicit de ratione naturali, accipitur ibi *ratio naturalis* non pro potentia intellectiua, sed pro cognitione naturali practica, qua intellectus cognoscit optimum esse super omnia diligendum: talis enim cognitio immediatè dictat optimum sic esse diligendum, & de hoc vide, quæ exposui super vltimam quæstionem Prologi Doctoris, & super dist. 39. secundi, vt infrà magis patebit *dist.* 37. Quod etiam dicit hîc, quòd certitudo huius, *optimum esse summum diligendum*, est per se nota, sicut rectitudo primi principij in operabilibus; hoc patet, quia apprehenso optimo bono, & apprehensa summa dilectione ex complexione horum terminorum, statim hæc propositio est euidens, & per se nota, *optimum est summè diligendum*, & de hoc vide, quæ notaui super quæstionem vltimam Prologi.

b *Confirmatur*, scilicet quòd actus diligendi Deum super omnia sit rectus, & naturaliter notum est ipsum esse rectum; *quia præcepta moralia sunt de lege natura*, &c. de quo magis patebit infrà dist. 37. & per consequens naturaliter est notum hunc actum esse rectum.

2. c *Ex hoc sequitur.* Ostenso enim quòd talis actus est rectus statim potest ostendi posse esse aliquam virtutem inclinantem; quia habitus manifestantur ex actibus, vt suprà patuit, & talis virtus erit Theologica. Patet, ex quo enim ille actus immediatè terminatur ad Deum virtus inclinans ad huiusmodi actum erit Theologica, quia habet Deum pro obiecto immediato, & vltrà innititur immediatè primæ regulæ humanorum actuum, & infundi potest à Deo, quæ tres conditiones requiruntur ad hoc, vt dicatur virtus Theologica, vt suprà patuit *distinctione* 26. & sic talis virtus est nata perficere supremam portionem animæ, quæ non perfectissimè perficitur, nisi immediatè à Deo; sed habitus supernaturalis est perfectior quocunque habitu naturaliter acquisito, vt suprà patuit *dist.* 23. *circa finem.* Sequitur: *Hæc autem virtus inclinans ad actum diligendi Deum super omnia est distincta à fide*: patet, quia actus talis virtutis non est *credere*, quod est actus fidei. *Similiter distinguitur à spe.*

SCHOLIVM.

Ponit tres modos de ratione formali obiecti charitatis. Primus, quòd est Deus secundùm se. Secundus, quòd est Deus vt bonus amanti. Tertius, quòd est Deus vt bonum infinitum, cuius amans est participatio. Arguit contra singulos modos suo ordine singillatim.

DE secundo dico quòd huius habitus obiectum posset poni Deus in se secundùm rationem eius absolutam: vel Deus inquantùm bonum conueniens amanti: vel tertio modo inquantùm includit vtrumque, provt scilicet est quoddam bonum infinitum 3.

nitum in se, cuius amans est quædam participatio, sicut finitum est quædam participatio infiniti.

Vide Diuum Thom. 2.2. q. 26. art. 3. & alios antiquos. Secundum poneretur hoc modo, quia Deus, etsi inquantùm bonum creaturæ, prout dat *esse* ei per creationem, diligatur amore naturali: tamen inquantùm dat ei *esse* beatificum, diligitur amore charitatis: ideò obiectum charitatis est Deus, inquantùm est obiectum beatificum amantis.

Tertium poneretur propter illud, quod nunc tactum est, quia non sufficit sola bonitas infinita in se, vt summè diligatur: sed oportet concurrere, quòd sit bonum huius inquantùm participatur ab isto.

4. Contra primam viam [d] arguitur sic, quia tunc si per impossibile esset alius Deus, esset super omnia diligendus ex charitate; quod videtur inconueniens ex se, & etiam per rationem: quia non possunt esse duo diligibilia super omnia; quia vnum super alterum diligeretur, & tunc vnum & idem diligeretur super omnia, & non diligeretur. *Duo summè diligibilia repugnant.* Secundò, quia si ratio boni simpliciter est ratio diligibilis super omnia: igitur ratio maioris boni est ratio maioris diligibilitatis, & ita quilibet teneretur magis diligere proximum meliorem se, quàm seipsum; quod non videtur probabile.

5. Secundum improbatur [e], quia actus charitatis, qui est perfectus, respicit Deum sub perfectissima ratione diligilitatis: non est autem perfectissima ratio diligibilitatis in Deo, comparatio aliqua sui ad creaturam, sed aliqua ratio eius absoluta in se: absolutè enim est melius in se, quàm posset esse quæcumque habitudo ad alterum.

Præterea [f], si inquantùm est beatificum est principale obiectum charitatis, quæro quid est esse beatificum? aut respectus aptitudinalis, quo natus est beatificare: aut actualis, quo actu beatificat. Si primo modo aptitudo non est ratio terminandi actum perfectè, nisi ratione naturæ, cuius est talis aptitudo; sicut nec vniuersaliter aptitudo est perfectio, sed necessariò complicat secum naturam, cui inest: non est igitur dicendum Deum esse sic obiectum charitatis.

Nec secundus modus videtur probabilis, quia illa relatio, quæ est in obiecto, inquantùm actu beatificat, sequitur actum: non enim est differentia in obiecto inter actuale, & aptitudinale, nisi quia actus est circa ipsum elicitus: igitur hoc esset dicere quòd inquantùm terminat actum à charitate elicitum, haberet rationem formalem obiecti actus. Similiter appetere bonum, vt huic pertinet a affectionem commodi, secundùm quam voluntas non perficitur à charitate.

Præterea, beatificatio tam actualis, quàm aptitudinalis, si dicit aliquid in Deo, dicit præcisè relationem rationis aptitudinalem, vel actualem: nullus autem respectus rationis potest esse formalis ratio terminandi actum charitatis. Et ad hoc possunt fieri aliqua argumenta, quæ tacta sunt *in Proœm. 1. lib. q. 3. de subiecto Theologiæ.*

6. Contra tertium arguitur [g], quia eiusdem actus non videtur duplex formalis ratio obiectiua: altera igitur illarum rationum ponetur formalis ratio terminandi actum charitatis. Et ex hoc arguitur vlteriùs, quia illud, quod est formalis ratio, quando coniungitur cum altero, si per se esset, esset obiectum formale; sicut patet in aliis rationibus formalibus, puta si calor coniunctus est ratio formalis calefaciendi, si per se esset calefactiuum per se: igitur alterum illorum, quod nunc est per se ratio obiectiua, si per se esset, terminaret, & per consequens reliquum non terminaret, nec modò terminat.

12. Met. text 41. Vide 8 d. 1. q. finali, & 7. q. quodlib. ad hoc. Præterea [h], si aliqua creatura intellectualis esset à se, id est, non ab alio effectiuè, & esset de se infinita (sicut imponitur Philosopho quòd asserat sic de Intelligentiis aliis à prima) talis creatura posset diligere aliquid super omnia, & non aliud secundùm rectam rationem, nisi primam: & tamen non esset participatio primi effectiuè.

COMMENTARIVS.

3. *Contra sanctū Thomam.* d *Contra primam viam arguitur sic.* Hìc Doctor instat contra hunc triplicem modum ponendi rationem formalem obiecti charitatis. Et primò contra primum modum, qui ponit Deum sub ratione absoluta Deitatis, quia si Deus, vt sic, est super omnia diligibilis ex charitate, sequeretur quòd si essent duo dij, quòd vnus esset diligibilis super omnia, & sic super alium Deum ex charitate, & è contra, & sic idem Deus esset super omnia diligibilis, & non super omnia diligibilis; non enim possunt esse duo obiecta super omnia diligibilia.

Secundò, si bonitas est ratio obiecti diligibilis, sequitur quòd magis bonum esset magis diligibile, & per consequens quilibet tenetur proximum meliorem magis diligere ex charitate, quàm seipsum, quod est falsum; quia quilibet post Deum tenetur ex charitate magis se diligere.

Sed iste primus modus etiam tenetur à Doctore, qui ponit quòd Deus sub ratione Deitatis est primum,

Deus sub ratione deitatis est obiectum charitatis.

primum, & immediatum obiectum charitatis, & sic Deus sub ratione Deitatis est super omnia diligibilis ex charitate; & ideò istæ duæ rationes sũt etiam contra modũ ponendi Doctoris, quæ postea soluentur, declarando intentionem Doctoris.

e *Secundum improbatur.* Hîc Doctor improbat duplicem modum ponendi, & benè, quia secundus modus tenet quòd esse beatificum sit ratio formalis obiecti charitatis, quia esse beatificum dicit tantùm respectum rationis, quo ipse Deus comparatur creaturæ amanti, vt obiectum beatificans, & talis respectus rationis nullam perfectionem dicit; cùm ergo charitas respiciat Deum, vt obiectum primum, & immediatum sub ratione perfectissima talis obiecti, sequitur quòd Deus sub ratione, qua beatificans, non est obiectum charitatis.

4. f *Præterea. Si inquantum est beatificum, est principale obiectum charitatis.* Dicit Doctor, si esse beatificum est ratio formalis obiecti charitatis, aut accipitur *esse beatificum* pro respectu aptitudinali, puta quòd Deus est aptus beatificare, aut pro actuali, puta quia actu beatificat: non primò, quia nulla aptitudo est ratio formalis terminandi actum perfectum, & perfectè, nisi ratione naturæ, cuius est talis aptitudo; patet, quia aptitudo naturæ realiter non est perfectio formalis, vt patet discurrendo per omnes aptitudinales; sed esse rationem formalem terminandi actum perfectum, qualis est actus charitatis, necessariò est perfectio simpliciter, loquendo de actu charitatis, quo Deus diligitur super omnia. Esse enim rationem formalem agendi, & esse rationem formalem terminandi actum perfectum, necessariò dicit perfectionem, vt patet à Doctore *in primo, dist. 1. quæst. 2.* & vide quæ ibi exposui. Patet ergo quòd talis aptitudo non est ratio formalis obiecti habitus, vel actus charitatis. Si secundo modo, contra, quia esse obiectum beatificum actu, siue beatificare, est posterius ipso actu; patet, quia actu beatificare est actu terminare actum fruitionis; sed fruitio intelligitur priùs elicita, quàm terminetur ad obiectum. Cùm ergo in illo priori, quo elicitur, habeat obiectum sub ratione sua formali, est prius actu terminato ad ipsum, sequitur ergo, cùm terminare actu sit posterius ipso actu, quòd huiusmodi *terminare*, quod idem est quòd actu beatificare, non erit ratio formalis obiecti actus charitatis. Et vltrà sequitur, quia appetere bonum, puta esse beatificum amanti, pertinet ad affectionem commodi, secundùm quam voluntas non perficitur à charitate, præcisè enim perficitur à charitate secundùm affectionem iustitiæ; si ergo esse obiectum beatificum actu est ratio formalis obiecti charitatis, sequitur quòd charitas præcisè inclinet ad amandum Deum, vt est bonum beatificum mihi, & per consequens vt bonum commodum mihi, & tale *amare* est tantùm secundùm affectionem commodi, vt suprà patuit dist. 26.

g *Contra tertium arguitur.* Nunc Doctor improbat tertium modum, qui ponit Deum sub ratione boni infiniti, & inquantum participatur à creatura, esse obiectum charitatis; si ista opinio intelligit, quòd hoc totum aggregatum, quod est vnum per accidens, sit ratio formalis obiecti, &c. Contrà, quia charitas est quo est vnum ens per se, debet habere vnum obiectum per se, & non per accidens; si verò ponit quòd charitas habeat Deum sub ratione infiniti, vt obiectum per se, & similiter habeat Deum sub ratione participati, vt obiectum per se. 5.

Vna est ratio formalis obiecti.

Contra hoc Doctor instat, quia respectu vnius habitus, siue actus, non potest esse duplex ratio formalis obiecti; sed tantùm vna, & per consequens si ponatur quòd Deus sub ratione infiniti sit obiectum; adhuc erit obiectum, si separetur à ratione participati; quia quod est per se tale coniunctum alteri per accidens, si ab illo separetur, adhuc erit per se tale; & hæc propositio satis patet à Doctore *q. vlt. prolog. art. 1. & dist. 2. q. 3. & in 2. dist. 18.* si ergo Deus sub ratione infiniti est per se obiectum charitatis, si separetur ab ista ratione, quæ est esse participatum, cui per accidens coniungitur, adhuc erit per se obiectum charitatis.

h *Præterea, si aliqua creatura intellectualis esset à se,* id est, non ab alio effectiuè, & esset de se infinita, sicut imponitur Philosopho, quòd asserat hoc de intelligentiis aliis à prima, vt patet 12. *Metaph. text. cap.* 41. vbi ponit primam substantiam esse sempiternam, & immobilem, separatam à sensibilibus, & infrà ponit ipsam mouere per infinitum tempus, &c. & text. com. 42. Quærit postea an sint plures tales, & incipit textus: *Vtrùm autem vnam ponendum est talem substantiam, aut plures, & quot, oportet non latere,* vide ibi. Si ergo esset talis substantia alia à prima, quæ nullo modo esset causata ab illa prima, tunc posset diligere aliquid super omnia, non aliud secundùm rectam rationem nisi primam, & tamen non esset participatio ipsius.

SCHOLIVM.

Resoluit primò, Deum seu essentiam diuinam in se esse rationem formalem terminandi omnem actum, & habitum Theologicum: quia intellectus, & voluntas non possunt perfectè quietari nisi in obiecto omnium perfectissimo, contento sub suo adæquato, quod est ens. De hoc Doct. quæst. 1. Prolog. & 1. dist. 1. quæst. 1. & 4. dist. 49 quæst. 2. 11. & 12. & dist. 50. quæst. 5. Ait secundò, quòd ratio alliciens ad amandum, vt quòd Deus sit communicatiuus, est secundaria ratio obiectiua charitatis. Tertiò ait, quòd Deus vt beatificum obiectum, aliquo modo concomitanter est ratio obiectiua charitatis. Tria hæc dicta explicat accommodato exemplo.

QVantùm ad istum [1] articulum dico, quòd ratio obiectiua actus charitatis, & habitus, potest intelligi tripliciter. Vel prima, quæ secundùm se accepta nata est per se esse ratio terminandi: vel secunda, quæ est aliqua ratio præcedẽs actum propter quam natus est actus elici circa obiectum: vel tertia, quæ quasi concomitatur, imò quasi sequitur ipsum actum elicitum. Prima ratio est propriè ratio obiectiua, & non alia, strictè 7.

Ratio obiectiua charitatis.

Ratio obiectiua formalis terminãs actũ & habitum Theologicũ est quid absolutum.

loquendo: & hæc ratio obiectiua est ratio Dei in se: præcisa enim ratio huius essentiæ est ratio formalis terminandi omnem actum, & habitum Theologicum; & hoc in quacunque natura intellectuali, sicut tactum est *in 1. quæst. de obiecto Theologiæ.* Quod probatur breuiter ex hoc, quia potentia respiciens aliquod obiectum commune, siue in ratione motiui, siue in ratione termini, non potest perfectissimè quietari, nisi in eo solo, in quo est perfectissima ratio obiecti adæquati: omnis autem potentia intellectiua, & volitiua respicit pro obiecto adæquato terminante totum ens: igitur in nulla natura, siue creata, siue increata, potest perfectè quietari, nisi in illa, in qua est perfecta ratio entitatis: tale autem est solum ens primum, non sub ratione aliqua relatiua, sed sub ratione, qua est hoc ens: ergo, &c.

8. *Ratio obiectiua alliciens ad actũ Theologicũ amoris est quid respectiuũ.*

Secunda [k] ratio potest aliquo modo dici ratio obiectiua actus alliciens ad amandum, nam ipsa nata est allicere aliqualiter ad amandum: & talis in proposito est ratio relatiua huius naturæ ad amantem, inquantùm est conueniens bonum communicatiuum sui illi: sicut enim in nobis primò amatur aliquis propter bonum honestum, secundò, quia scitur redamans; illa redamatio in eo est vna specialis ratio amabilitatis in eo, alliciens ad amandum alia, quàm propter bonum honestum. Ita in Deo non sola bonitas infinita, vel hæc natura, vt hæc natura, allicit ad amandum: sed quòd hæc bonitas amauerit me, communicando se mihi, secundariò hoc allicit: & in isto gradu amabilitatis potest poni omne illud, in quo inuenitur ratio amabilitatis, & potest se demonstrare, redamare, siue creando, siue reparando, siue disponendo ad beatificandum; ita quòd inter hæc non sit distinctio, nec charitas respiciat magis vltimam, quàm secundam, nec secundam, quàm primam: sed omnes sicut rationes quasdam, non solùm boni honesti, sed boni communicatiui, & amantis: & quia amantis, ideò digni redamari, iuxta illud Ioan. *Diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos.*

1. Can. c. 4.

9. Tertia ratio [l], quæ est esse obiectum finiens actum, non est propriè ratio formalis obiectiua, quia naturaliter sequitur actum elicitum: & tamen pro quanto semper comitatur actum, posset poni aliqua ratio obiecti. Et hoc modo diligitur, inquantùm est bonum beatificum diligentis, sicut diceretur Deus diligere inquantùm summè diligitur, quod non est ex ratione formali obiecti, sed sequitur rationem in obiecto concomitantem actum.

Exemplũ.

Exemplum huius distinctionis trimembris esset, si poneretur vnum, quod esset pulcherrimum visibile ex natura rei. Secundò, quòd illud daret virtutem visiuam oculo, qua videretur: tertiò si esset quietans visum, quantùm attingitur ab oculo per actum videndi, qui est ratio formalis terminandi amorem visiuum; si visus posset amare tale obiectum. Prima ratio, quia visus tendit in obiectum, est prima ratio talis naturæ pro eo, quòd in tali natura est perfectè ratio obiecti adæquati tali potentiæ, quantum potest esse in aliquo. Secunda est quædam ratio alliciens ad amandum pro quanto communicauit se huic dando potentiam videndi. Tertia est ratio concomitans actum, in quo perfectè quietatur visus absolutè: igitur prima ratio in visu respectu *amare*, si posset amare, esset ratio huius naturæ minimè, & impropriissimè ratio eius, quod attingitur per actum.

Ex quo videtur sequi, quòd impropriissimè dicunt, dicentes Deum, inquantùm est obiectum beatificum, esse obiectum charitatis. Si intelligant per *beatificum*, respectum actualem, inquantùm scilicet terminat respectum actus beatificandi. Si autem intelligant respectum aptitudinalem, tunc sicut argutum est, illa non est ratio terminandi, nisi, quia natura est ratio terminandi.

COMMENTARIVS.

1. *Prima conclusio.*

Quomodo Deus sit obiectum charitatis.

e QVantùm ad istum articulum. Nunc Doctor declarando mentem propriam de ratione formali obiecti charitatis, ponit tres conclusiones. Prima, quòd loquendo de ratione formali prima, & immediata, & principali, siue perfectiori, est ipsa Deitas, vt hæc Deitas, ita quòd Deus sub ratione huius Deitatis est obiectum primum, & perfectissimum charitatis, quia sub perfectissima ratione, quæ est Deitas, vt satis patet à Doctore *q. 3. prolog.* Quòd autem sub tali ratione formali sit obiectum charitatis, & actus eius, probat vnica ratione, habita etiam *q. 1. prolog. & dist. 1. q. 1. primi*, scilicet quòd potentia habens aliquod commune pro obiecto adæquato, non potest perfectissimè quietari, nisi in perfectissimo contento, & sub ratione formali eius perfectissima. Hæc ibi fuit declarata, sed voluntas creata habet totum ens pro obiecto, vt patet à Doctore *in 4. dist. 49.* ergo non perfectissimè quietatur, nisi in Deo sub ratione Deitatis: quia Deus sub ratione Deitatis est perfectissimum contentum sub ratione perfectissima. Quietari autem perfectissimè in tali obiecto, est actu attingere illud, & sic voluntas perfectissimè quietatur, cùm ei perfectissimè coniungitur per actum amoris amicitiæ, qui est actus charitatis, & per consequens Deus sub ratione Deitatis erit obiectum primum, & perfectissimum habitus charitatis, & eius actus.

Secunda

2. *Secunda conclusio.* k Secunda conclusio est, quòd si loquamur de ratione formali obiecti charitatis, non prima, nec principali, sed secundaria, & minùs principali, præcedente actum, & etiam habitum, potest dici ratio alliciriua, secundùm quam voluntas magis allicitur ad amandum; & hæc ratio alliciriua potest dici omne id, in quo inuenitur ratio amabilitatis. sicut est in creando, conseruando, redimendo, beatificando, & huiusmodi. Hæc enim ratio multum allicit nos ad amandum, & sic Deus sub ratione formali, qua creator, vel conseruator, est obiectum diligibile ex charitate non primatium, & principale, sed secundarium, & minùs principale.

Tertia conclusio. l Tertia conclusio est, quòd si loquamur de ratione formali obiecti non præcedente actum, qualis est prima, & secunda ratio, sed tantùm concomitante, sic Deus vt obiectum beatificum, potest poni obiectum charitatis, ita quòd esse beatificum sit ratio formalis concomitans actum beatitudinis, siue fruitionis; esse enim actu obiectum beatificum, est ipsum finire, siue terminare actum fruitionis; sed priùs intelligitur actus fruitionis elici, quàm terminetur ad ipsum obiectum, vt suprà dixi, sequitur ergo quòd obiectum, vt sic terminans, siue sub ratione, qua actu terminat, sit posterius actu, & immediatè concomitetur, ipsum actum, & quia sic concomitatur potest aliquomodo dici ratio formalis obiecti, concomitans tamen actum.

Et de illa triplici ratione formali Doctor ponit exemplum hîc in litera satis clarum. Ex his declaratis patet expresè intentio Doctoris, qualiter Deus sub ratione Deitatis absolutè est primum, & principale obiectum charitatis, & actus eius; & sic primus modus ponendi suppositus est secundùm intentionem Doctoris.

3. *Vnus est Deus, nõ plures.* Et ad rationes factas contra istum modum ipse Doctor *in fin. quæst.* respondet. Ad primam dicit, quòd pluralitas Deorum destruit naturam habitus charitatis; patet, quia respectu vnius, & eiusdem habitus non possunt esse plura obiecta æquè prima, & æquè principalia, quia tunc posito vno illorum, posset poni habitus, & alio remoto, non posset poni, & sic idem habitus simul, & semel posset esse, & non esse.

Ad secundam rationem dicit, quòd non est simile de magis, & minus in aliquo ordine, &c.

Pro ista litera nota, quòd circa idem obiectum supremum potest esse operatio perfecta, perfectior, & perfectissima: patet, quia aliquis potest diligere Deum sub ratione Deitatis, & propter se remisè, alius magis intensè, alius intensissimè, quantùm possibile est creaturæ, ita quòd talis dilectio, quæ est præcisè obiecti in se, & propter se, & nullo modo referibilis ad aliud, sic quòd sit diligibile propter aliud, est tantùm respectu illius supremi, & ideò benè sequitur, quòd ad alia obiecta secundaria nec remisè, nec intensè, nec intensissimè, sunt simpliciter diligibilia in se, & propter se, ideò non sequitur, supremum bonum est ratio diligibilitatis, & ratio formalis terminandi summam dilectionem; ergo bonum creatum propinquius illi erit ratio formalis terminãdi dilectionem eiusdem rationis. Non sequitur, quia respectu dilectionis remissæ, & intensissimæ, quæ est obiecti in se, & propter se, tantùm supremum bonum est ratio formalis terminandi. Similiter dico de dilectione, quæ est actus spei, quæ terminatur ad summum bonum tanquam summum quietatiuum, quòd tale bonum sub ratione sua absoluta est ratio formalis terminandi dilectionem, quæ est actus spei, siue accipiendo ipsam remisè, siue intensè, siue intensissimè, quia tale bonum est simpliciter quietatiuum, & per consequens simpliciter terminatiuum actus spei; alia verò bona sunt tantùm secundùm *quid* quietatiua, & ideò tantùm terminatiua secundùm *quid* amoris concupiscentiæ. *Dilectio est actus spei.*

Et exemplum positum de perfectissimo colore & aliis coloribus, vbi vult quòd perfectissima visio sit tantùm respectu perfectissimi coloris, & visio perfectioris coloris non dicitur perfectior. Hoc debet sanè intelligi, quia nulli dubium, etiam apud Doctorem, quòd semper perfectioris obiecti potest esse perfectior actus, vt patet *in primo, dist. 3. q. 7.* & visio perfectioris coloris est perfectior: debet ergo sic intelligi de visione simpliciter quietatiua, quæ terminatur ad obiectum simpliciter quietatiuum, & tale obiectum completiuè, siue totaliter quietatiuum potentiæ visiuæ est color perfectissimus, ita quòd tantùm ille color terminat visionem formaliter quietatiuam, licèt remissam, & visionem intensam, & intensissimam: videns enim perfectissimum colorem etiam remisè, simpliciter quietatur in illo, & similiter videns intensè, & intensissimè. Vult ergo Doctor quòd visio propinquioris coloris perfectissimo colori sit absoluiè perfectior visione remotioris coloris; sed loquẽdo de visione simpliciter quietatiua, talis visio, etiam si est intensissima, nullo modo est simpliciter quietatiua, & per consequens nec magis, quia alij colores, excepto perfectissimo colore, sunt tantùm obiecta quietatiua secundùm *quid*. Et ex his declaratis potest intelligi illa propositio, *si bonum est diligibile, magis bonum est magis diligibile, & maximè bonum maximè diligibile*, intelligatur, quòd quis tenetur diligere magis bonum magis intensè, quàm minùs bonum, hoc non est verum, quia ex charitate teneor magis me diligere, quàm alium: sed propositio est vera vbi dilectio simpliciter dependet à bono simpliciter, & maior dilectio intensiuè dependet à magis bono, & maxima dilectio à summo bono. Et de hoc patebit aliqualiter in 4. in materia de Beatitudine dist. 50. siue vlt. quæst. vlt. vbi Doctor exponit illam propositionem, de magis, & minus bono: & ibi aliqua dicit quæ non hîc.

SCHOLIVM.

Opinio D. Thom. naturam intellectualem non posse diligere Deum super omnia sine habitu infuso. Primò, quia natura determinatur ad appetendum esse *proprium. Secundò, naturalis appetitus est primò respectu conuenientis amanti. Opinio Goffredi, posse naturam rationalem magis diligere Deum, quàm se ipsam. Probat primò, quia pars magis diligit totum, quàm se, vt patet ex ascensu grauis, ne detur vacuum, & eleuatione manus vt protegat caput, à quo totum dependet. Secundò, natura rationalis summè diligit beatitudinem*

tudinem: ergo & obiectum beatificum. Confirmatur, occidens se non odit beatitudinem, sed vellet eam habere, si posset: ergo eam plus se amat. Doctor conuenit cum Goff. in conclusione: sed refutat eius rationes. Duas illas rationes pro opin. D. Th. adductas explicitè non soluit, sed ex eius dictis facilè solui possunt; quia non queritur de inclinatione naturali ad conseruationem sui, sed de actu elicito: de quo illa dua nihil faciunt, sed assumunt probandum.

10. *D. Tho. 2. 2. q. 23. & 1. 2. q. 16. art. 1. & 2. & Henric. quodlib. 4. quæst. 11.*

De tertio articulo,[m] ponitur quòd natura non sufficit ad actum istum sine habitu infuso. Primò, quia natura determinatur ad vnum; determinatur autem ad *esse* proprium appetendum *ex 2. de Generatione, text. 56.* igitur non potest appetere sui *non esse*, & hoc quocumque posito, nisi dicatur, quòd determinetur ad appetendum sui *esse* tantùm conditionaliter, quod non videtur probabile: igitur quæcumque natura intellectualis magis determinatur ad appetendum se esse, quàm ad appetendum Deum esse, si non posset vtrumque simul stare: quia ad appetendum se esse determinatur tanquam ad vnum naturale, ad cuius oppositum non potest inclinari quacumque conditione posita circa aliud, quia tunc non appeteret se, nisi cum conditione.

Præterea, naturalis appetitus non videtur esse nisi respectu conuenientis appetenti, & per consequens est primò respectu illius, qui appetitur conueniens: illud est ipse amans: sed si est primò respectu eius, non potest esse magis respectu alterius.

11. *Gof. quodl. 4. quæst. 6.*

Contra hoc arguitur primò,[n] quia pars magis diligit *esse* totius, quàm *esse* suiipsius. Quod declaratur, & in maiori mundo, & in minori. In maiori, quia aqua ascendit, ne fiat vacuum in vniuerso (sicut patet multis experimentis) sicut patet de vrinali euerso, & candela infrà posita, & in multis aliis: quod tamen est contra naturalem inclinationem particularem huius naturæ aquæ, cùm sit naturaliter grauis, & per consequens tendat deorsum: sed vincitur ab inclinatione naturæ vniuersalis: saluatur enim in hoc bonum totius vniuersi, scilicet continuitas, vel contiguitas partium eius, ad quod bonum, vt videtur in isto exemplo, magis inclinatur aqua, quàm ad suum bonum particulare. Patet etiam in minori mundo, quia magis exponit se manus ad saluandum caput, quàm se, vel aliud membrum, tanquam magis appetens salutem capitis, quàm aliorum, & in hoc magis, quàm suiipsius: quia salus capitis est salus omnium membrorum, quantùm ad operationem vitæ, & influentias vitales. Ex hoc vltrà, cùm quælibet creatura sit participatio bonitatis diuinæ, magis appetit *esse* boni Dei, quàm suiipsius, & per consequens natura rationalis poterit ex naturalibus magis diligere bonum diuinum, quàm aliud quodcumque.

Præterea, natura rationalis summè diligit beatitudinem, sicut colligitur ab Augustino 13. *de Trinit. cap* 5. sed non magis diligit beatitudinem, quàm obiectum beatificum: igitur summè diligit obiectum beatificum: igitur super omnia, & super se. Confirmatur, quia desperans, & occidens seipsum, odit suum *esse*, & tamen odit beatitudinem: quia appetit eam, si posset eam habere: igitur plus amat beatitudinem, & per consequens obiectum beatificum, quàm seipsum.

COMMENTARIVS.

5. m De *tertio articulo*, qui est, An natura intellectualis ex propriis naturalibus circunscripto omni habitu infuso, possit diligere Deum super omnia. Primò recitat aliquas opiniones. Prima est Thomæ, qui dicit quòd natura non sufficit ad actum istum sine habitu infuso. Et hoc probat duabus rationibus.

Has duas rationes Doctor explicitè non soluit, tamen ex dictis eius possunt faciliter solui intellecto titulo quæstionis Non enim quæstio intelligitur de appetitu naturali, puta an aliquis habeat inclinationem naturalem magis ad conseruationem sui *esse*, quàm ad conseruationem *esse* alterius, sicut procedunt illæ duæ rationes: sed intelligitur sic: an natura intellectualis ex solis naturalibus possit elicere actum diligendi Deum super omnia, ita quòd illo actu magis velit Deum esse in se, quàm *esse* suum proprium, etiam posito quòd talis actus eliciatur à tali natura contra eius inclinationem naturalem, & sic intelligitur titulus quæstionis, & per consequens patet quomodo illæ duæ rationes ad propositum non valent.

n Alia est opinio Gotfredi *quodl. 4. quæst. 6.* qui dicit quòd natura intellectualis potest magis diligere Deum, quàm seipsam ex puris naturalibus; & hoc probat tribus rationibus, & licèt non contradicat huic opinioni in conclusione quam etiam ipse tenet, impugnat tamen rationes huius Doctoris tanquam minùs sufficientes ad propositum concludendum. Arguit ergo primò sic opinans: Pars naturaliter magis diligit totum, quàm seipsam; patet, quia aqua contra suam naturam ascendit propter conseruationem vniuersi, cuius est pars: ne scilicet daretur vacuum in vniuerso. Similiter manus naturaliter se exponit percutiēti, vt conseruetur totus homo; cùm ergo creatura intellectualis sit participatio bonitatis diuinæ, & per consequens pars illius bonitatis, sequitur quòd magis diligat bonitatem diuinam, quàm seipsam.

SCHO

SCHOLIVM.

Refutat rationes allatas à Goffredo. Ad primum, docet aquam vi propria non ascendere ad vitandum vacuum, sed id fieri imperio rectoris vniuersi. Similiter, manus non se eleuat, ad saluandum caput, sed imperio hominis sic eleuatur. Ad secundum, beatitudinem non maximè diligi, quamuis sit maximè concupita, quia plus diligitur cui concupiscitur.

Istæ rationes non cogunt. ° Prima non, quia exempla illa non ostendunt propositum: solùm enim ostendunt, quòd totum diligit magis bonum suiipsius, vel partis principalioris, quàm minùs principalis totius. Patet in primo exemplo, quia impossibile est aquam se mouere ad sursum, propter quodcunque bonum vniuersi: quia ex quo habet formam naturalem, quæ determinata est ad vnam actionem, illa forma manens eadem numero, nunquam potest esse ratio formalis agendi opposita actione: ipsa igitur aqua non se mouet sursum, sed solùm mouetur ab aliquo mouente extrinseco, cui etiam nihil confert, quantum est ex natura sua: violenter igitur mouetur, comparando ad propriam naturam aquæ: pars igitur illa non amat bonum totius plus, quàm suum, nec ex amore saluat totum, sed totum siue virtus regitiua in toto, cui attribuuntur partes vniuersi, mouet quamlibet partem vniuersi, sicut congruit *benè esse* totius. Ex hoc igitur non habetur, nisi quòd totum vniuersum magis diligit *benè esse* totius, quàm *benè esse* proprium huius partis. 12.

Quòd aqua adscendat sursum, sit ab extrinseco.

Idem etiam habetur ex alio exemplo: non enim manus ex suo appetitu exponit se pro toto corpore, sed homo habens illas partes vnam tanquam principalem, & aliam tanquam minùs principalem, exponit minùs principalem, quam potest amittere sine periculo totius, ad saluandum totum, & aliquam partem principalem, quam non potest perdere sine periculo totius.

Manus tāquam pars minus principalis mouetur ad tutandum caput ab homine.

Et ita potes habere in proposito, quòd Deus magis diligat *benè esse* vniuersi, quàm *benè esse* vnius: vel *benè esse* partis principalis, quam alterius minus principalis, sed non potes habere, quòd aliqua pars vniuersi magis diligat bonum alterius partis quantumcumque principalis, vel totius, quàm suum *esse* proprium; sicut in illis exemplis pars sibi demissa, & considerata secundùm inclinationem suam, nunquam exponit se ad *non esse* pro alio. In alio etiam peccat similitudo, quia etsi verum esset, quod accipitur de partibus istis, istæ sunt aliquid totius realiter, & in saluando totum saluant seipsas, inquantùm habent *esse* in toto: non sic autem creatura est aliquid Dei, quasi partialiter, licèt sit aliquid Dei, vt effectus, vel participans ipsum.

Secunda ratio de beatitudine non concludit, quia procedit tantùm de affectione commodi: nam inter concupita ipsi amanti, beatitudo maximè concupiscitur, sed non maximè diligitur; imò illud cui concupiscitur magis diligitur, sicut finis, eo quod est ad finem.

Magis diligitur illud cui concupisco, quàm illud quod cōcupisco.

Similiter, quod assumitur de beatitudine, non est verum, nisi loquendo de ipsa in vniuersali, non determinando illud, in quo consistit, & ex hoc non habetur, quòd aliquid diligat aliud à se, plus quàm se; quia non determinatur, quòd illud, in quo est beatitudo, sit aliud ab amante.

COMMENTARIVS.

7. *Rationes non concludunt.*

o Iste rationes non cogunt. Hìc Doctor ostendit has rationes non concludere, & exempla illa nihil valent: si enim aqua ascendit, non ascendit ex semetipsa, quia ex quo inclinatur ad centrum, sibi derelicta nullo modo sursum ascendit, & si ascendit nè detur vacuum, præcisè ascendit ex imperio regentis vniuersum; sic similiter manus ex seipsa non exponit se percutienti, sed regens totum hominem, qui magis vult conseruationem totius, vel principalis partis, exponit manum percutienti. Et addit quòd etiam posito quòd ista exempla valerent, pro quanto sunt partes alicuius totius pertinentes ad *esse* illius: modò nulla creatura potest dici pars ipsius Dei, ita quòd Deus dicatur aliquod totum constitutum in *esse* per aliam, & aliam partem, quia hoc est simpliciter impossibile.

Similiter, secunda ratio non concludit, quia tantùm loquitur de effectione commodi, quia benè verum est, quòd natura intellectualis summè sibi appetit obiectum beatificum, vt summum sibi commodum, sed non concludit de affectione iustitiæ, de qua intelligitur præsens. Secundùm quam quis posset diligere Deum super omnia in se, & propter se, & ideò non sequitur, summè volo obiectum beatificum, vt summum commodum mihi, ergo summè volo ipsum esse in se, & magis ipsum esse, quàm me esse: imò magis videtur sequi oppositum, quia si aliquid summè concupisco mihi, vt mihi commodum: magis volo me esse, quia amor concupiscentiæ præsupponit amorem amicitiæ, & de hoc vide Doctorem *in 2. dist. 6. quæst. 1.*

Ad confirmationem dicit Doctor quòd desperans, & occidens se diligit beatitudinem tantùm in vniuersali, & non in particulari, & tale occidens se credit euadere malum, & habere magis bonum.

Occidens se quomodo diligat beatitudinem.

SCHOLIVM.

Probat Doctor duabus rationibus proprijs, posse naturam rationalem suis viribus amare Deum super omnia. Prima, quia ratio naturalis recta dictat Deum summè diligendum. Secunda, fortis secundùm Phil. rectè exponit se morti pro bono Reipubl. secludendo præmium futurum, quod Phil. non agnouit, saltem certò. de quo 4. dist. 43. q. 2. quia fortè non tenuit animam esse immortalem; addit suasionem Theologicam, quia si naturaliter nemo posset Deum plus se amare, eo ipso quòd sentiret se pronum ad sic Deum amandum, sciret sese esse in charitate. Propter hac resoluit Doctor, voluntatem saltem in statu natura instituta, posse suis viribus amare Deum super omnia: & idem est in quocunque statu, vt docet 2. dist. 28. Ita omnes Scotista, præter Pitigian. qui conatur frustra Scot. in oppositum trahere, contra eius expressa verba. Vide Scholium, 2. distinct. 28. & Doctores ibi pro hoc citatos.

13. *Ratio naturalis dictat aliquid esse summè diligendum: & quidem non nisi infinitum.*

IStis igitur rationibus non innitendo [p], pono alias duas rationes ad conclusionem principalem. Prima est ista; Ratio naturalis ostendit naturæ intellectuali esse aliquid summè diligendum: quia in omnibus actibus, & obiectis essentialiter ordinatis, est aliquid supremum, & ita aliqua dilectio suprema, & ita supremum obiectum sic diligibile: ratio autem naturalis non ostendit aliud à bono infinito esse summè diligendum, quia si sic: igitur charitas inclinat in oppositum eius, quod dictat solum summum bonum infinitum esse summè diligendum, & per consequens voluntas hoc potest ex puris naturalibus: nihil enim potest intellectus rectè dictare, in quod dictatum non possit voluntas naturalis naturaliter tendere, aliàs voluntas esset naturaliter mala, vel saltem non libera ad tendendum in quodlibet, secundùm illam rationem boni, secundùm quam ostenditur sibi ab intellectu. Et hoc est, quod arguitur in speciali de Angelis, quia in statu innocentiæ non fuerunt non recti: quia tunc non potuerunt habere actum non rectum. potuerunt autem habere aliquem actum elicitum: & supponendum est quòd habuerunt, & hoc rectum, & non potuit esse aliquis actus rectus diligendo se super omnia: ergo.

Cap. 9. Idē 3. Eth. c. 3. Ob bonum virtutis laudabiliter, secundùm Phil. exponit quis se morti. De hoc 4. d. 45. quæst. 2.

Præterea 9. *Ethic.* vult Philosophus quòd fortis politicus secundùm rectam rationem debet se morti exponere pro bono Reipublicæ; Philosophus tamen non poneret talem habiturum aliquod præmium post hanc vitam, sicut patet ex multis locis, in quibus dubitat animam esse immortalem: & magis videtur declinare ad partem negatiuam: saltem si quilibet sequendo rationem naturalem; dubitat de vita futura: propter eam, de qua dubitat, nullus debet exponere se morti; sed si debet exponere se, hoc est, quia in non exponendo est certissima amissio boni virtutis: ergo circunscripto omni præmio futuro, hoc est consonum rectæ rationi, vt fortis politicus velit se non esse, ne pereat bonum Reipublicæ; secundùm autem rectam rationem magis est diligendum bonum diuinum, quàm bonum alicuius particularis: igitur secundùm rectam rationem, quilibet debet velle se non esse, propter bonum diuinum.

14. Dicitur hîc [q] quòd fortis in exponendo se morti propter bonum virtutis, experitur maximum bonum virtutis, & maximam delectationem; & propter hæc bona, licèt breuia, debet eligere talem actum: melior est enim vnus actus excellens, quàm quotcumque remissi: in hoc igitur fortis politicus non eligit suum *non esse*, sed optimum *esse* secundùm *esse* virtutis, quia secundùm rectam rationem magis est eligendum non carere vno actu virtutis, quàm non carere multis aliis commodis.

Magis amatur id pro cuius salute volo aliud nō esse quam illud, quod propter ipsū volo nō esse.

Contra hoc [r] simpliciter magis amatur illud, pro cuius salute volo aliud non esse, vel cui ne malè sit, volo aliud non esse, quàm illud aliud, quod volo propter ipsum non esse: sed talis fortis ne malè sit Reipublicæ, vult se, & actum virtutis non esse: igitur simpliciter magis diligit bonum publicum, quod vult saluari, quàm se, vel actu virtutis, pro cuius salute non se exponit, sed pro salute Reipublicæ, & ita stat argumentum.

Additur quædam persuasio Theologica, quia si nullus potest habere actum virtutis perfectum diligendi Deum super omnia ex puris naturalibus: igitur qui inueniret se pronum ad talem actum, posset scire se esse in charitate, quia sine charitate non est talis pronitas. Consequens est falsum: ergo.

15. Quantùm ad illum articulum [s] propter istas duas rationes de conformitate voluntatis, & rationis rectæ, & de forti politico, concedo conclusionem, quòd ex puris naturalibus potest quæcumque voluntas, saltem in statu naturæ institutæ, diligere Deum super omnia. Ad cuius declarationem primò expono qualiter sit intelligendum illud *super omnia*. Secundò, qualiter ad hoc teneatur creatura rationalis: tertiò, quod hoc non obstante, habitus charitatis est necessarius, & ad quid?

COMMEN

COMMENTARIVS.

8. P ISTis igitur rationibus non innitendo. Nunc Doctor probat principalem conclusionem duabus rationibus, quarum prima est, Quælibet voluntas potest elicere actum circa quodcumque obiectum, eo modo, quo à ratione naturali dictatur esse eliciendum. patet ista, quia si non posset tendere in rectè dictatum, vel esset naturaliter mala, vel non esset libera respectu cuiuscumque obiecti, quæ sunt inconuenientia: sed ratio naturalis dictat supremum bonum esse summè diligendum; ergo voluntas sequens talem rationem naturalem potest elicere talem actum sine aliquo habitu infuso. Patet minor, quia ratio naturalis dictat, quòd in omni ordine essentiali standum est ad aliquod primum: & sic cùm inter diligibilia sit ordo essentialis, quia dependent ad aliquod supremum tanquam imperfectius ad perfectum; & similiter inter dilectiones est ordo essentialis, ita quòd datur aliqua prima perfecta, à qua omnes imperfectæ dependent, sicut mensuratum ad mensuram; si ergo ratione naturali concludimus aliquod esse supremum diligibile, & propter se tantùm diligibile, vt subtiliter probat Doctor *in 4. dist. 49.* & similiter concluditur ipsum esse diligendum summè, & per consequens super omnia alia, & voluntas potest elicere actum conformiter dictamini naturali sine quocunque habitu infuso, sequitur quòd naturaliter possit diligere Deum super omnia. Et quòd ratio naturalis non dictet aliquid aliud summo bono esse super omnia diligendum, probo per hoc, quia charitas tantùm inclinat ad dilectionem Dei super omnia; si ergo quis ex charitate diligeret Deum super omnia, tunc charitas non esset virtus; patet, quia non inclinaret ad actum conformiter se habentem dictamini naturali; ad hoc ergo, vt dicatur virtus, requiritur, quòd sit conformis rationi naturali in eliciendo actum, & cùm ipsa inclinet ad summum bonum propter se diligendum, sequitur quòd ratio naturalis dictat tantùm summum bonum esse summè diligendum.

Supremũ bonum est summè diligendum.

Cap. 9. Secunda ratio fundatur super dictum Philosophi 9. Ethic. de forti Politico, & præsupponit vnum, quòd quis via naturali non possit scire post hanc vitam esse aliam, quia nec via naturali potest scire animam esse immortalem, vt probat Doctor *in 4. dist. 43. quæst. 2.* & ideò si fortis Politicus sola ratione naturali se exponit periculo mortis, non se exponit quia scit se melius habiturum post hanc vitam, cùm nesciat aliam esse. Hoc præsupposito arguit sic: Fortis politicus secundùm rectam rationem exponit se morti propter conseruationem Reip. quia magis bonum; ergo secundùm rectam rationem tenetur magis diligere bonum Reip. quàm vitam corporalem; sed bonum diuinum, quod est simpliciter summum bonum incomparabiliter excedit quodcunque bonum Reipub. ergo secundùm rectam rationem, & dictamen naturale potest quis magis diligere illud summum bonum, quàm seipsum.

9. q *Dicitur hîc.* Datur hîc vna responsio, quòd ideò fortis Politicus se exponit morti, quia in tali actu experitur maximam iucunditatem, quia tunc experitur maximum bonum virtutis, & ideò propter illum actum ita perfectum debet se exponere morti, & plus diligere illum actum virtutis, quàm salutem propriam.

r *Contra.* Hæc responsio parum valet: imò magis concludit propositum, quia si magis volo *esse* Reipub. quàm *esse* proprium, & *esse* actus virtutis, magis diligo remp. quàm *esse* proprium, & *esse* actus virtutis; cùm ergo fortis politicus propter conseruationem Reipub. velit se non esse, & per consequens etiam velit illum actum virtutis non esse, quia destructo ipso destruitur omne fundatum in eo; & vult hoc propter salutem Reip. ergo absolutè magis diligit *esse* Reipubl. quàm *esse* proprium, & *esse* actus virtutis.

Addit etiam vnam persuasionem Theologicam, quia si quis non potest diligere Deum super omnia, nisi habeat habitum charitatis, sequitur quòd si quis experiretur se diligere Deum super omnia, quòd possit naturaliter cognoscere habitum charitatis sibi inesse, quia sciret talem actum non posse esse sine charitate, hoc autem est manifestè falsum.

Quid sit diligere Deum super omnia.

s *Quantùm ad illum articulum.* Doctor in isto articulo exponit quomodo intelligatur quid sit *diligere Deum super omnia*, dicit, quòd dilectio Dei super omnia potest intelligi extensiuè, vel intensiuè. Primò, est magis velle *esse* Dei in se, quàm *esse* cuiuscunque alterius. Secundo modo, quòd velit *esse* Dei in se maiori, & intensiori affectu, quàm *esse* cuiuscuuque, ita quòd si diligit creaturam dilectione intensiua vt quatuor, dilectio Dei debet esse intensior. Loquendo de dilectione Dei super omnia extensiua, clara est conclusio, quòd quilibet magis tenetur velle *esse* Dei, & cuiuscunque perfectionis intrinsecæ ipsius Dei, quàm velle *esse* cuiuscunque creaturæ. Sed loquẽdo de dilectione intensiua, dicunt quidam quòd talis dilectio potest dici maior, quia feruentior, siue tenerior, sicut mater diligit filium; vel maior quia firmior, & stabilior, sicut pater diligit filium, & dicunt quòd quilibet tenetur diligere Deum super omnia intensiuè, loquendo de dilectione firmiori, & stabiliori, non autem loquendo de dilectione feruentiori, quia aliquando inuenit se quis feruentiùs diligere creaturam, quàm aliàs Deum. Et confirmatur, quia posset pro statu isto vtroque modo diligere Deum super omnia, idest, feruentiùs, & firmiùs, sequitur quòd posset implere illud præceptum Deut. 6. *Diliges Dominum Deum, &* cæt. cuius oppositum habetur in litera à Magistro & Augustin. qui volunt quòd hoc præceptum sit, nec quòd teneamur illud implere in via, sed quòd implebimus in patria.

SCHOLIVM

Explicat duos modos amandi Deum super omnia. *Primus, appretiatiuè, seu extensiuè, id est, vt citiùs optandum esset omnia alia non esse, quàm Deum non esse. Quòd Deus hoc modo sit amandus super omnia tenet Doctor cùm communi. Secundus modus est intensiuè, & secundùm quosdam distinguitur, in magis feruenter, & tenerè, & magis firmiter: & dicunt Deum super omnia firmiter amandum, non tamen super omnia feruenter. Doctor reÿcit hoc, quia loquendo de amore intellectiuo, si est alio feruentior, est etiam firmior, &*

si quis teneriùs diligit, & minùs firmè: teneritudo est ex parte sensitiua: ait ergo Scotus Deum esse diligendum super omnia intensiuè, & extensiuè: & ideò tribuitur ei, quòd velit nos teneri ad amorem Dei intensiorem omni alio: & Valentia 2. 2. dist. 3. quæst. 4. part. 1. dicit neminem præter Scotum hoc tenere. Sed Scotus hoc non tenet: & alij multi tenent: vt Alens. 4. part. quæst. 17. m. 2. § .3. D. Bon. 4. dist. 6. art. 2. quæst. 1. Dur. 4. d. 17. quæst. 4. Angelus v. Contritio. Petr. à Soto de Iustific. impij lect. 4. & 15. Scotus verò tantùm ait Deum super omnia amandum esse extensiuè, & intensiuè, sicut explicantur hæc ab alijs, id est, teneriùs. & firmiùs Deum plus cæteris amandum: quia intensiuè illis duobus modis pro vno & eodem reputat, sed non dicit maiore amore graduali eum esse amandum: sed solùm maiori affectu, ad quem sufficit maioritas appretiatiua, seu affectus magis exclusiuus oppositi. Præterea 1. d. 1. q. 4 & 3. d. 28. q. 1. in Report. ait quòd eodem actu diligo Deum, & proximum: ergo non est hîc comparatio vnius ad alium. Item hac d. in Report. loquens de dilectione intensiori Dei, subiungit: non oportet hîc amare Deum super omnia, scilicet illo modo. Potest etiam dici, (res est difficilis valde) quòd intensiori amore charitatis necessariò diligitur Deus, quia charitas nequit tendere intensiùs in aliud, quia ordinatè semper agit. Ita Bannes 2. 2. q. 26. art. 2. dub. vnic. con. 3. Alij putant simul cum Dei amore nihil aliud licitè intensiùs amari. Ita Rubion d. seq. quæst. 1. art. 3. con. 3. Si tamen loquamur de amore naturali alterius, falsum videtur. Alij, vt Ric. hîc art. 7. q. 1. Bannes suprà, aiunt Deum diligi necessariò eodem actu charitatis, quo proximus, & principaliùs. Ex his facilè Scotum defendes in hac difficili quæstione.

16. *Deum amari super omnia intensiuè & extensiuè, quomodo. Vide Henr. & alios antiquos.*

De primo dico, quòd illud *super omnia* potest intelligi extensiuè, puta quòd plus diligat Deum, quàm omnia alia, citiùs vellet omnia alia non esse, quàm Deum non esse: & intensiuè, puta ex maiori affectu vult Deo *benè esse*, quàm alicui alteri.

De primo membro, conceditur communiter, quòd nihil aliud à Deo, nec omnia simul sunt æquè appretianda, sicut Deus.

De secundo, ponitur vna distinctio, quòd amor excedit amorem; vel quia feruentior, siue tenerior: vel quia fortior, siue firmior: & dicuntur isti amores sese excedere, sicut mater dicitur teneriùs, & ardentiùs diligere filium, pater verò fortiùs, & firmiùs, quia maiori periculo se exponeret pro amore filij. Hoc modo dicitur, quòd dilectio Dei debet esse super omnia, quia quantùm ad firmitatem, ne scilicet aliquid aliud possit ab hoc euellere: sed non oportet, quòd sit super omnia, quantùm ad feruorem, & teneritudinem, & dulcedinem, quia aliquando inuenit se quis feruentiùs diligere creaturam, quàm aliàs Deum.

Confirmatur hoc, quia si posset pro statu isto vtroque modo diligere Deum super omnia: igitur posset implere illud præceptum Deuteron. 6. *Diliges Dominum Deum tuum*, &c. cuius oppositum habetur in litera à Magistro, & Augustino & Anselmo, qui nolunt, quòd hoc præceptum sit, nec quòd teneamur illud implere, sed quod implebimus.

17. *Quod firmiùs diligitur, magis diligitur.*

Contra istam [t] distinctionem arguitur, quia solum hoc magis diligitur, quòd firmiùs diligitur: hoc enim magis diligo, cui minùs volo malum accidere, & pro cuius bono saluando magis me expono ex amore, quia *exponere* sequitur amorem: & hoc loquendo de amore, qui est actus voluntatis, non de illo, qui est passio appetitus sensitiui: etsi igitur aliqui dicantur diligere feruentiùs, vel teneriùs, qui tamen firmiùs non diligunt, hoc non est ex aliquo excessu amoris intellectiui in eis, sed fortè alicuius passionis amoris sensitiui; sicur aliqui qui dicuntur deuoti, sentiunt aliquam maiorem dulcedinem, quàm alij multò solidiores in amore Dei, qui centuplum promptiùs sustinerent martyrium: nec dulcedo est actus voluntatis elicitus, sed passio quædam actu retributa, qua Deus allicit, & nutrit paruulos, ne deficiant in via.

Dico igitur, quòd illud *super omnia* debet intelligi vtroque modo: sicut enim teneor diligere Deum super omnia alia extensiuè, ita etiam maiori affectu, quàm aliquod aliud. Et dico *maiori* simpliciter, quia scilicet magis repugnat effectui opposito, quia faciliùs posset inclinari ad oppositum dilectionis cuiuscumque alterius, quàm Dei. Quod additur de illo præcepto, non valet, quia pari ratione fuisset dandum præceptum de visione Dei, non vt impleretur, sed vt sciremus quò esset tendendum, cuius oppositum satis patet.

Præceptum amãdi Deũ super omnia impleri potest à viatore, sed an cũ omnibus circunstantijs.

Dico igitur, quòd illud præceptum extensiuè, & intensiuè, secundùm viam prædictam potest impleri in via: sed non quantùm ad omnes conditiones, quæ exponũtur per illas additiones *ex toto corde*, *& ex tota anima*, &c. quia non potest esse in vita ista tanta recollectio virium vt amotis impedimentis possit voluntas tanto conatu ferri, quanto posset,

posset, si vires essent vnitæ, & non impeditæ: & quoad talem intensionem actus expulsis, & recollectis viribus debet intelligi dictum Augustini & Magistri, quòd præceptum illud non impletur in via: nam pronitas virium inferiorum pro statu isto impedit superiores ab actibus perfectis.

COMMENTARIVS.

10. t *Contra istam distinctionem arguitur.* Hîc Doctor arguit contra illam distinctionem, non contra hoc, quòd detur amor feruentior, & amor firmior: sed arguit contra hoc, quòd est magis, & minùs, quia propriè magis Deum diligere non est ipsum feruétiùs, vel teneriùs diligere, sed firmiùs, loquendo semper de amore, qui est actus immediatè elicitus, à voluntate propriè; & talis amor dicitur maior, qui est firmior & de amore elicito à voluntate non datur communiter ista distinctio, scilicet quòd quidam sit tenerior & feruentior, & quidam firmior, quia pro statu isto teneritudo, & feruor amoris sunt magis passiones partis sensitiuæ, vt patet in multis deuotis.

Dicit ergo Doctor quòd illud *super omnia* debet intelligi vtroque modo, scilicet extensiuè, & intensiuè, &c.

SCHOLIVM.

Datum esse praceptum affirmatiuum de amando Deum super omnia, Deut. 6. Matth. 22. Si quaras quando ligat hoc praceptum? Doct. ait fortè die Dominico, id est, non asserit, sed dubitat tantùm; quia si die festo non ligat, nescitur quando ligat. Id autem asserunt Fab. v. Charitas *quæst. 20. Angelus v.* Feriæ. *Nicol. de Orbellis hîc. Nicol. de Nisse, hic tract. 5. part. 3. quæst. 1. S. Anton. 2. part. tit. 9. cap. 1. Marsil. 4. quæst. 12. art. 1. & alij. Lorca 2. 2. s. 3. d. 57. citat pro hoc Bonauent. 3. dist. 37. art. 2. quæst. 1. Alm. ibi quæst. vnic. con. vlt. inclinat Petr. à Scoto lect. 13. de pœnit. & Viguer. c. 16. §. 4. vers. 11. De quo dixi suprà dist. 9. quod sentio, iuxta mentem Scoti. loquitur dubitatiuè, vt dixi, vel de congruitate tantùm.*

QVantùm ad secundum dico, quòd illud præceptum affirmatiuum, Deuter. 6. & Matth. 22. *Diliges Dominum Deum tuum*, &c. non tantùm obligat semper ad oppositum fugiendum, ne scilicet insit actus odij, sed obligat pro aliquando ad actum elicitum: quia ille actus est circa finem, ex cuius bonitate descendit omnis bonitas moralis in actibus, qui sunt ad finem: sicut igitur homo tenetur habere aliquem actum virtuosum, ita tenetur habere aliqnem actum illius præcepti circa finem gratuitè diligendum. Quando autem sit hoc, forrè determinauit hoc illud præceptum diuinum, *Sanctifica Sabbatum, & maneat vnusquisque apud se*, id est, recolligendo se, & ascendendo ad Deum suum. & Ecclesia specificauit, quantùm ad Missam audiendam in die Dominico, *de Consecr. dist. 2. cap. Missas.* non est autem simile de præcepto diligendi proximum, sicut patebit *dist seq.* 18.

An praceptum amãdi liget pro die Dominico?

Exo. 20.
Exo. 16.

SCHOLIVM.

Habitum charitatis dare maiorem intensionem illa, qua correspondet conatui potentia, id est, cum charitate potest quis elicere intensiorem actum supernaturalem actu naturali, sola potentia elicito. Soluit argumenta principalia satis clarè.

DE tertio dico [u] sicut dictum est *dist. 17. primi libri*, quòd ille habitus charitatis, quantùm ad substantiam actus, dat aliquam intensionem vlteriorem, quàm eadem potentia, & ex æquali conatu dare non posset actui suo; & quantò potentia creata est perfectior, tantò plus deficit in actu, si non habeat charitatem correspondentem sibi secundùm proportionem, (dico Arithmeticam, quia secundùm Geometricam, est æqualitas.) quantum enim deficit voluntas minor, si non habet charitatem sibi proportionabilem, tantum deficit voluntas maior Geometricè, si non habeat charitatem sibi proportionabilem. Quantùm verò ad illam circumstantiam actus, quæ est *esse acceptum Deo*, dictum est in primo vbi suprà, quòd hoc est à charitate principaliter, & minùs principaliter à voluntate vniformiter, igitur sicut ibi dictum est de necessitate habituum propter actus, & præcipuè charitatis, quantùm ad aliquid, quod est de circumstantia actus; quantùm autem ad substantiam actus, dico sicut dictum est illic. 19.

Has proportiones explicui d. 23. Schol. vlt.

Quantum etiam ad hanc conditionem habitus, scilicet quòd ipse sit infusus; Dico sicut priùs dictum est de fide, & spe, quòd non potest probari per rationem naturalem esse tales habitus infusos, sed solùm fide tenetur: & congruitas bona apparet, quia quantum

Dari habitus infusos nō probatur ratione naturali. tùm ad actus circa Deum immediatè, probabile est, quòd non possit perfectissimè perfici suprema portio: nisi immediatè à Deo.

20. *Charitas est amicitia latè sumendo amicitiam.* Ad primum argumentum principale, concedo quòd charitas propriè potest dici amicitia, licèt non omnino accipiendo amicitiam strictè, sicut accipit Philosophus ibi, sed aliquantulum extendendo: sicut secundùm intentionem eius ad Deum est aliquid excellentius amicitia: illa enim excellentia obiecti, non tollit quod est perfectionis in obiecto, sed illud quod imperfectionis. Honestas quippe in diligibili, & redamatio in dilecto, sunt conditiones per se in diligibili, non quidem imperfectionis; imò non esset perfectior, si non redamaret: sed æqualitas in istis est conditio concomitans. *Æqualitas diligentis & dilecti est conditio concomitās amicitiam.* Deus autem habet honestatem, & redamationem, sicut amationem, excellentiùs potest esse amicitia ad ipsum, ita vt dicatur superamicitia. *Charitas dicenda est superamicitia.* Et si arguitur, quòd æqualitas est ratio amicitiæ: verum est suppositā honestate, quæ est prima ratio amabilis: æqualitas autem est ratio amicitiæ strictè sumptæ: sed excellentia est ratio habitus magis similis, vel perfectioris, quàm sit amicitia: talem in proposito voco charitatem.

21. *Ad 2.* Ad secundum dico, quòd non solùm ex charitate potest Deus super omnia diligi, sed ex naturalibus saltem in statu naturæ institutæ. Et ad illud principium Philosophi *dist.* 9. *Ethic.* Dico, quòd debet intelligi quantùm ad innotescentiam: innotescit quippe amicitia ad alterum, quando appeto alteri similia his, quæ mihi: sed non quantùm ad per se rationem, quasi non sit alia amicitia: in amicitia tamen strictè accepta, quæ est inter æquales (ibi siquidem amicitia ad se) est mensura amicitiæ ad alterum, & non è conuerso. *Amicitia mensura.*

Conditiones obiecti amabilis. Et cùm arguitur ibi de vnitate; dico quòd duæ conditiones concurrunt in obiecto amabili, scilicet vnitas, & bonitas: & licèt quandoque superet vnitatem, tamen bonitas ex alia parte recompensat.

Ad 3. Ad tertium, concedo conclusionem, nec tamen superfluit charitas, vt dictum est.

Ad 4. Ad quartum dico, quòd non potest acquiri ex actibus aliquis habitus eiusdem speciei cum charitate, licèt possit acquiri aliqua amicitia tendens in Deum, sub eadem ratione obiecti, & etiam per actum similem: quia super omnia diligendo: quæcumque enim natura non potest esse ab aliquo efficiente eiusdem speciei cum efficiente alterius, non est eiusdem speciei cum illa alia, sicut est in proposito. *Charitas infusa & actus eius distinguitur specie à charitate acquisita, & eius actu.*

COMMENTARIVS.

11. u *De tertio.* Dicit Doctor quòd quamuis voluntas sine charitate possit Deum diligere super omnia, saltem in statu naturæ institutæ, vt suprà dixit, tamen charitas non est superflua, quia ponitur propter tria. Primò, vt perficiat voluntatem in actu primo, vt suprà exposui, *dist.* 23. Secundò, vt per ipsam habeatur actus perfectior, & intensior. Et quod dicit de proportione Arithmetica, & Geometrica, hoc prolixè exposui *in* 1. *dist.* 17. Tertiò ponitur charitas vt per ipsam actus sit Deo acceptus, & meritorius vitæ æternæ, vt prolixè patet à Doctore *in* 1. *dist.* 17. & vide quæ ibi exposui.

x *Ad argumenta principalia.* Doctor arguit primò, probando quòd in voluntate non sit aliqua virtus Theologica inclinans ad diligendum Deum super omnia, quia talis virtus esset quædam amicitia, sed secundùm Philosophum 8. *Ethic. cap.* 7. non est amicitia ad Deum, quia Deus incomparabiliter excedit, & talis excessus, secundùm eum prohibet amicitiam, vbi vult quòd domini ad seruum non sit amicitia, quia amicitia est inter aliquo modo æquales: sed inter Deum, & creaturam nulla est æqualitas: ergo creatura non potest diligere Deum amore amicitiæ, siue in se, & propter se, nec per consequens potest habere habitum inclinantem ad talem actum.

Respondet Doctor quòd *charitas propriè potest dici amicitia, licèt non omninò accipiendo amicitiam strictè, sicut accipit Philosophus ibi,* scilicet pro habitu inclinante ad amorem alicuius aliquomodo sibi æqualis: sed potest dici amicitia extensiuè, sicut secundùm intentionem Philosophi ad Deum est aliquid excellentius amicitia. *Charitas potest dici amor citra doctrina subtilis.*

Secundò arguit sic: Impossibile est nos amare Deum super omnia: ergo nulla virtus in nobis inclinat ad talem actum. Probatur antecedens primò, *ex* 9. *Ethic. cap.* 4. amicabilia ad alterum mensurantur ex his, quæ sunt ad ipsum, id est, dilectio, qua quis se diligit, est mensura dilectionis, qua amicum diligit: sed mensuratum secundùm perfectionem non excedit mensuram: imò è contra; cùm ergo amicitia, quæ est ad alterum, mensuretur per amicitiam quæ est ad seipsum: sequitur quòd amicitia ad seipsum sit perfectior amicitia, quæ est ad Deum, quod est impossibile. Secundò, quia amicitia fundatur super vnitatem: ergo amicitia, quæ est ad seipsum est maior amicitia, quæ esset ad Deum, patet, quia impossibile est aliquid esse æquè vnum amanti, sicut ipse amans sibimet. 12.

Dicit Doctor quòd non tantùm ex charitate Deus potest super omnia diligi: sed etiam ex naturalibus saltem in statu naturæ institutæ. Et dictum Philosophi debet intelligi quantùm ad inno

Quomodo Deus sit super omnia diligendus.

innotescentiam, non quòd in veritate vna sit mensura alterius.

Ad illud de vnitate, dicit quòd *dua conditiones, concurrunt in obiecto amabili, scilicet vnitas obiecti & bonitas, & licèt vnitas quandoque super & vnitatem* (nam maior vnitas est hominis ad se, quàm habeat ad aliud) *tamen bonitas ex alia parte recompensat*: licèt ergo non sit tanta vnitas hominis ad Deum, quanta est hominis ad seipsum, quia tamen maior bonitas est in Deo, quàm in homine, ideò homo potest illum super omnia diligere. Cætera patent.

In obiecto amabilu dua conditiones concurrunt.

SCHOLIVM.

Soluit duo argumenta, posita num. 4. suadentia Deum secundùm se non esse obiectum charitatis.

AD duo argumenta pro primo membro in articulo de obiecto formali charitatis. Ad primum dico, quòd illa positio duorum Deorum destruit naturam charitatis. Quicumque enim habitus ex se tendit in vnum ponere, ipsum tendere in plura, est ponere ipsum non esse ipsum: sicut si aliquis habitus proprius simpliciter primi principij, poneretur esse alterius primi principij, esset ponere hunc habitum esse huius obiecti, vt proprij; & non proprij. Ita dico in proposito, quòd plures esse Deos includit vtrumque esse diligendum ex charitate, & neutrum. 22.

Positio duorum Deorũ destruit naturam charitatis.

Ad aliud dico, quòd non est simile de *magis*, & *minùs* in aliquo ordine, & de supremo in illo ordine, quoad omne extrinsecum operans circa illa illius ordinis. Potest enim operatio alicuius necessariò requirere supremum, vt sit perfectissima, & tamen non necessariò habet ordinem ad alia ordinata in illo ordine. Exemplum in coloribus non potest esse perfectissima visio, nisi perfectissimi coloris: & tamen non oportet necessariò, quòd sit perfectior visio circa colorem propinquiorem illi. Et ratio est, quia ratio quietationis ex parte perfectissimi coloris est ratio totalis eius, quæ in alio est diminutè: & ideò licèt in proposito vnum aliqualiter excellat alterum, in nullo tamen est ratio quietandi, licèt potentia naturaliter sit libera: licèt ergo solùm infinitum bonum quietet voluntatem, & hoc inquantùm infinitum bonum: non tamen oportet quodlibet bonum finitum secundùm gradum suum in bonitate, magis, & minùs quietare; quia isti gradus sunt accidentales per comparationem ad extrinsecum quietandum.

Differentia inter magis & minùs in aliquo ordine, & supremum illius ordinis.

DISTINCTIO XXVIII.

In mandato dilectionis proximi quid præcipiatur?

A.

HIc potest quæri, Vtrùm in illo mandato dilectionis proximi totum proximum, id est, animam & corpus nósque ipsos totos diligere præcipiamur? Ad quod diximus, omne genus diligendarum rerum in illis duobus mandatis contineri. Quatuor enim diligenda sunt, vt ait Augustinus [Vnum, quod supra nos est, scilicet Deus: alterum, quod sumus: tertium, quod iuxta nos est, scilicet proximus: quartum, quod infra nos est, scilicet corpus. De secundo, & quarto nulla præcepta danda erant, scilicet vt diligeremus nos, vel corpus nostrum, præcipitur autem Deus diligi, & proximus. Vt autem quisquis se diligat, præcepto non est opus. Quantumlibet enim homo excidat à veritate, remanet illi dilectio sui, & dilectio corporis sui: quia nemo vnquam carnem suam odio habuit. Nam viri iusti, qui corpus suum cruciant, non corpus, sed corruptiones eius, & pondus oderunt.] Hîc videtur Augustinus tradere, quòd ex præcepto non teneamur diligere nosmetipsos, vel corpus nostrum. Quòd si

Aug in lib. de Doct. Chri. 1. cap. 23. 24. & 26.

Eph. 5. f.

si est, non omne genus diligendarum rerum illis duobus præceptis continetur: cùm & nosipsos, & corpus nostrum diligere debeamus, ad quod necessarium est præceptum: cùm scriptum sit, Qui diligit iniquitatem, odit animam suam. Sed speciale de hoc præceptum non erat dandum, nec speciali præcepto opus erat id tradi, vt quisque se, vel corpus suum diligeret: quia hoc in illo præcepto continetur, *Diliges proximum tuum sicut teipsum*. Ibi enim & proximum totum, & te totum intelligere debes. Vnde Augustinus in eodem. [Si te totum diligas, id est, animam & corpus, & proximum tuum, id est, animam & corpus, (eius homo enim ex anima constat & corpore) nullum rerum diligendarum genus in his duobus præceptis prætermissum est. Cùm enim præcurrat dilectio Dei, eiúsque dilectionis modus præscriptus appareat, & sequatur dilectio proximi, de tua dilectione nihil dictum videtur. Sed cùm dictum est, Diliges proximum tuum sicut teipsum, simul & tui abs te dilectio prætermissa non est. Ecce hîc apertè dicit, in illo præcepto non tantummodò proximi, sed & tui dilectionem contineri, & totius proximi, totiúsque tui.] Ex quo apparet quod dictum est de secundo, & quarto, id est, de dilectione nostri, & corporis nostri, nulla præcepta danda, ita esse intelligendum, scilicet specialia, & diuisa, quia in illo vno tantùm continetur, & [quia id quod sumus, & quod infra nos est, ad nos tamen pertinens, naturæ lege diligimus, quæ in bestiis etiam est. Ideóque & de illo quod supra nos est, & de illo quod iuxta nos est, diuisa præcepta sumpsimus.] In quorum altero eius quod sumus, & illius, quod infra nos est, dilectio continetur.

Psal. 10. *August. de Doct. Chr. lib. 1. c. 26.* *Lib. & cap. eisdem.*

Si in illo præcepto contineatur dilectio Angelorum?

B. [Oritur autem hîc de Angelis quæstio, Vtrùm ad illud præceptum dilectionis proximi, etiam dilectio pertineat Angelorum. Nam quòd nullum hominem exceperit, qui præcepit proximum diligere, Dominus in parabola semiuiui relicti ostendit, eum dicens proximum, qui erga illum extitit misericors. Deinde subdit, Vade, & tu fac similiter. Vt eum proximum intelligamus, cui vel exhibendum est officium misericordiæ si indiget, vel exhibendum esset, si indigeret. Nullum verò exceptum esse, cui misericordiæ negandum sit officium, quis non videat, cùm vsque ad inimicos etiam porrectum sit, Domino dicente, Diligite inimicos vestros, & benefacite his qui oderunt vos. Manifestum est ergo omnem hominem proximum esse reputandum. Proximi verò nomen ad aliquid est: nec quisquam esse proximus, nisi proximo potest. Vnde consequens est, & cui præbendum, & à quo præbendum est officium misericordiæ, rectè proximum dici. Manifestum est ergo præcepto dilectionis proximi etiam sanctos Angelos contineri: à quibus tanta nobis misericordiæ impenduntur officia. Ex quo & Dominus proximum se nostrum dici voluit, vt in parabola saucij ostendit: & in Propheta, Quasi proximum, & quasi fratrem nostrum sic complacebam. Sed quia excellentior ac supra nostram naturam est diuina substantia, præceptum dilectionis Dei à proximi dilectione distinctum est.] Ideóque licèt nobis Deus omnia impendat beneficia, non tamen nomine proximi includitur in illo præcepto: quem non sicut nos diligere debemus, sed plusquam nos toto corde,

Aug. lib. 1. de Doctr. Chr. c. 30. *Quis sit proximus.* *Lucæ 6.* *August. de Doct. Chr. lib. & cap. ijsdem.* *Quòd Angeli in illo præcepto cõtinentur.* *Psal. 34.* *Quòd etiã Christus proximus noster est secũdũ quòd homo.*

corde, & anima. Christum verò inquantum homo est, sicut nos diligere debemus, eiúsque secundùm hominem dilectio illo continetur mandato: quem & secundùm hominem, magis quàm nos; sed non quantum Deum, debemus diligere: quia inquantum est homo, minor est Deo.

Quibus modis dicitur proximus.

Hic notandum est, proximum dici diuersis modis, scilicet conditione primæ natiuitatis, spe conuersionis, propinquitate cognationis, ratione beneficij exhibitionis. C. *Aug. serm. 13. post Pēt.*

Quæstio Vnica.

Vtrùm eodem habitu sit diligendus proximus, quo diligitur Deus?

Diuus Thomas 2.2.*q.*25.*art.*1.(*vbi* Caietanus, Bagnez, Lorca,) *&* 3.*dist.*17.*q.*2.*art.*4. Diuus Bonauentura *ibi art.*1.*q.*2.*& art.*2.*q.*3. Richard.*art.*6.*q.*1. Aureol.*art.*2.

Circa istam vigesimam octauam distinctionem, in qua Magister agit de diligendis ex charitate, quæritur vnum: Vtrùm scilicet eodem habitu sit diligendus proximus, quo diligitur Deus? Quòd non, quia vnius habitus est vnum obiectum formale: in Deo autem, & proximo est alia, & alia ratio formalis bonitatis. 1. *Arg.* 1.

Præterea, ille habitus quo diligitur Deus, est habitus Theologicus: igitur respicit solum Deum pro obiecto, non autem aliquid creatum. Respondetur, quòd hoc verum est principaliter, tamen respicit aliud prout attribuitur ipsi Deo. *Arg.* 2.

Contrà, si attributio sufficeret, igitur omnium posset esse vnus habitus intellectualis, & etiam appetitiuus: quia omnia attribuuntur ad vnum: similiter omnes virtutes morales attribuuntur ad vnum, scilicet ad fœlicitatem tanquam ad per se appetibile.

Præterea, ad principale, alius est habitus principij, & conclusionis: igitur similiter in appetitiuis alius est habitus finis, & eius quod est ad finem: charitas est finis: ergo, &c. *Arg.* 3.

Contrà, 1. Can. Ioann. 4. cap. *Hoc mandatum habemus à Deo, vt qui diligit Deum, diligat & fratrem suum.* *Ratio ad opp.*

Scholium.

Vnum esse charitatis habitum, quo Deus propter se, & proximus propter Deum diligitur: & explicat modum quo proximus diligitur. Obiicit, Non possum eodem habitu scire Deum, & scire alium intelligere eum: ergo non eodem volo Deum, & volo alium velle eum. Negatur consequentia; quia possum velle alium velle, quando non vult, sed pro alio tempore; at non possum scire alium scire, nisi pro nunc actu sciat: in terminis solutionis Scoti, est obscuritas. Vide Leuch. & Tartar. hîc, qui eum explicant: quod etiam facit Pitig. hîc art. 1.

Hic sunt tria videnda. Primò, qualiter ille habitus, quo diligitur Deus, respiciat proximum. Secundò, de habitu habendo circa proximum. Tertiò, quis sit ille proximus. 2.

De primo dico quòd charitas [a] (sicut tactum est dist. 17. primi,) dicitur habitus, quo Deus habetur charus. Posset autem haberi charus aliquo amore priuato, quo amans nollet habere condiligentem, sicut in zelotypis habentibus mulieres charas: sed ille habitus, nec esset ordinatus, nec perfectus. Non quidem ordinatus; quia Deus, qui est bonum commune, non vult esse bonum priuatum alicuius: nec secundùm rectam rationem debet aliquis sibi appropriare istud bonum commune: & ideò amor ille inclinans ad hoc bonum, vt ad bonum proprium, non condiligendum, nec habendum ab alio, esset inordinatus. Esset etiam imperfectus; quia perfectè diligens vult dilectum diligi, sicut patet per Richardum: igitur Deus infundens habitum, quo anima ordinatè, & perfectè tendat in ipsum, dat habitum, quo habeatur charus, vt bonum commune, & condiligendum ab aliis: & ita habitus ille, qui est Dei, inclinat etiam ad velle ipsum haberi charum, & diligi ab alio; saltem cuius amicitia sit ei grata, vel non *Deus nō est amandus amore priuato.* *3. de Trinit.* *Quare Hēr. in art. 54.*

displicens pro tunc, pro quando est grata: sicut igitur ille habitus inclinat ad diligendum Deum in se ordinatè, & perfectè, ita inclinat ad velle eum diligi à se, & à quocunque alio, cuius amicitia sit grata ei.

Ex hoc patet [b] qualiter habitus charitatis sit vnus; quia non respicit primò plura obiecta, sed solum Deum respicit pro primo obiecto, vt in se bonum primum: & secundariò velle eum diligi, & per dilectionem haberi à quocunque, quantùm est in se: quia in hoc est perfecta, & ordinata dilectio eius: & hoc volendo, diligo me, & proximum ex charitate volendo mihi, & sibi velle, & per dilectionem habere Deum in se, quod est bonum simpliciter iustitiæ; ita quòd primum obiectum est solus Deus in se: omnia autem alia sunt quædam obiecta media, quasi actuum reflexorum, mediantibus quibus tendo in infinitum bonum, quod est Deus: idem autem est habitus actus recti, & reflexi.

Quod obiectũ primarium, & quod secundarium charitatis.

3. Contra hoc obiicitur [c], quia non eodem habitu intelligo Deum, & alium intelligere Deum: igitur à simili non eodem volo Deo benè esse, & alium velle Deo benè esse.

Respondeo, actus super quem fit reflexio, potest significare nominaliter, & tunc significat actum suum secundùm quiditatem: vel verbaliter, & tunc significat actum suum, vt in supposito, vel vt concernentem suppositum. Primo modo vniuersaliter eodem habitu potest elici actus, & fieri reflexio super illum, non solùm in intellectiuis; sed etiam in appetitiuis: quo enim intelligo aliquid, intelligo intellectionem illius, siue inhærentem mihi, siue alteri. Secundo modo exprimitur per infinitiuum, & tunc si comparatur ad *velle*, non necessariò accipitur sub ratione præsentis: possum enim velle te currere, licèt non pro nunc, sed pro aliàs. Si autem comparetur ad *scire*; quia scientia non est nisi respectu veri, nec *scire* respectu *agere*, nisi sit *agere* respectu illius suppositi; *scire* non reflectitur super actum sic significatum, nisi actus insit supposito, cui significatur inesse: & quia possibile est in me esse scientiam actus recti, & reflexiui in se, absque hoc, quòd actus ille inexistat alij à me; ideò non habeo actum reflexum illius suppositi super actum istum, vt significatum verbaliter, & dictum de aliquo supposito.

Videantur Leuchet. in hac dist. & Pitig. art. 2. explicantes hãc responsionem.

Patet igitur quòd licèt non eodem sciam Deum, & sciam te scire Deum, tamen eodem volo Deum, & volo te velle Deum: & in hoc diligo te ex charitate; quia secundùm hoc volo tibi bonum iustitiæ. & secundùm hoc, non assignatur proximus quasi secundùm obiectum charitatis; sed quasi omnino accidentale obiectum: quia, vt aliquid potens condiligere mecum perfectè, & ordinatè dilectum. & ad hoc eum diligo, vt condiligat, & in hoc quasi accidentaliter eum diligo; non propter eum, sed propter obiectum, quod volo ab eo condiligi: & volendo hoc ab eo diligi, volo sibi simpliciter bonum; quia bonum iustitiæ.

Diligẽs proximum ex charitate vult illi bonũ iustitiæ.

Proximus nõ est secundùm obiectũ charitatis, sed quasi omnino accidentale.

COMMENTARIVS.

1. a DE *primo dicit quòd charitas sicut tactum est, d. 17. primi, dicitur habitus, quo Deus habetur charus*, & in hoc charitas creata differt secundùm rationem à gratia, quamuis gratia, & charitas sit vnus, & idem habitus realiter; sed dicitur charitas, vt respicit aliquid tanquam charum; & gratia, qua aliquid habetur gratum, quæ distinctio patet à Doctore *dist.* 27.

Dicit ergo hîc, quòd *charitas est habitus, quo Deus habetur charus. Posset autem haberi charus aliquo amore priuato, quo amans nolit habere condiligentem, sed talis amor nec esset rectus, nec perfectus*; non rectus. Patet, quia obiectum diligibile ab omnibus velle ipsum diligere, & non ab aliis condiligi, est contra rationem; nec similiter esset perfectus; quia perfectus amor est, non tantùm amare obiectum diligibile; sed etiam est velle ipsum ab aliis diligi; & sic charitas est amor habitualis inclinans non tantùm ad diligendum Deum; sed etiam inclinans, vt Deus condiligatur ab aliis, quorum dilectio est grata Deo; vel saltem non ingrata, saltem pro tunc, quando dat gratiam. & hoc dicit; quia si Franciscus habet gratiam, quæ est principium dilectionis gratuitæ, & meritoriæ, & si ego habeo gratiam, siue charitatem; tunc charitas non tantùm inclinat ad dilectionem Dei gratuitam; sed etiam inclinat, vt velim Franciscum diligere Deum gratuitè; quia talis dilectio pro illo tunc quo Franciscus habet gratiam, est grata Deo.

Charitas dicitur habitus.

2. b *Ex hoc patet qualiter habitus charitatis sit vnus.* Dicit Doctor quòd ex quo vnitas habitus accipitur ab vnitate obiecti, & hoc denominatione extrinseca; quia charitas, quâ Deus diligitur, & proximus, ex quo est tantùm vnus habitus, habet etiam tantùm vnum obiectum sub vna ratione formali, scilicet ipsum Deum sub ratione Deitatis. Patet, quia inclinat ad dilectionem Dei in se, & propter se, qua eum diligo; inclinat etiam vt ego velim dilectionem proximi, qua proximus diligat Deum in se, & propter se, ita quòd habens charitatem charitas in illo supposito primo, & immediatè, & actu recto inclinat ad dilectionem Dei propter se, & quasi actu reflexo inclinat ad dilectionem proximi; sic intelligendo quòd sicut quando ego diligo Deum immediatè actu reflexo, diligo me diligere Deum, ita quòd ista secunda dilectio, quæ est actus reflexus, non præcisè terminatur ad me; sed terminatur ad me, vt diligentem, ita quòd verè diligo me non absolutè, sed diligo me diligere Deum: sic similiter quasi actu reflexo diligo proximum, non absolutè

Habitus charitatis est vnus.

Speculare hæc omnia.

ex charitate, sed diligo ipsum diligere Deum, ita quòd ille actus reflexus non habet proximum præcisè pro obiecto, sed habet hoc, scilicet proximum diligere Deum, id est, quòd amore concupiscentiæ concupisco proximo dilectionem, qua diligat Deum in se, & propter se, vt suprà exposui, *distinct.* 26. Patet ergo quomodo charitas habet tantùm Deum sub ratione Deitatis pro obiecto; quia etsi inclinet ad dilectionem proximi, non inclinat ad dilectionem proximi habendo ipsum pro obiecto, sistendo ibi, sed præcisè inclinat ad hoc, vt ego diligam proximum diligere Deum.

3. c *Contra hoc obiicitur.* Hìc Doctor instat, probando quòd eodem habitu non possum me velle Deum, & proximum velle Deum, siue eodem habitu non possum actu reflexo diligere me diligere Deum, & actu quasi reflexo diligere proximum diligere Deum; patet, quia sicut non possum scire me scire Deum, & scire proximum scire Deum; imò alio habitu scio me scire aliquid, & alio scio proximum scire aliquid, sic in proposito.

Respondet Doctor quòd *actus, super quem fit reflexio, potest significare nominaliter, vel verbaliter.* Exemplum primi. Intelligo intellectionem meam, qua intelligo Franciscum. Et dicit quòd si intelligo *A* aliqua intellectione, illam intellectionem possum intelligere alia intellectione, siue illa prima intellectio inhæreat mihi, siue alteri. Exemplum primi, si habeo intellectionem inhærentem mihi, qua intelligo lapidem, alia intellectione reflexa possum intelligere illam, sic dicendo, intelligo intellectionem lapidis. Si verò intelligerem lapidem intellectione inhærente Ioanni, adhuc super illam possum habere actum reflexum; quia alia intellectione intelligerem intellectionem lapidis inhærentem Ioanni. Si verò actus rectus, siue actus, super quem fit reflexio, accipiatur verbaliter, sicut cùm dico *intelligere*, & tunc talis actus habet suum significatum, vt in supposito, vel vt concernentem suppositum, id est, quòd *intelligere* non præcisè significat intellectionem, sed intellectionem vt in supposito, ita quòd cùm dico, *intelligo me intelligere lapidem*, illud *intelligere* præcisè significat intellectionem, vt in me existentem; & similiter cùm dico, *intelligo Ioannem intelligere*, illud *intelligere* significat actum intelligendi, vt præcisè existentem in Ioanne, & talis actus intelligendi si sibi non inexisteret, esset falsum dicere, *Intelligo Ioannem intelligere*, sed non est sic de *velle*; quia possum habere actum reflexiuum super *velle* Ioannis, non solùm pro præsente; sed etiam pro futuro, vt cùm dico, *volo Ioannem velle currere*, *velle* in Ioanne non significat actum volendi in ipso, vt actu sibi inexistentem, & præsentem; quia ista est vera, *volo Ioannem velle currere pro cras*: patet ergo quòd licèt non eodem habitu sciam Deum, & sciam te scire Deum, tamen eodem habitu volo Deum, & volo te velle Deum; & in hoc diligo te ex charitate; quia secundùm hoc volo tibi bonum iustitiæ; quia volo te diligere Deum, quæ dilectio Dei est bonum iustitiæ, licèt illud bonum iustitiæ velim tibi amore concupiscentiæ, sicut cùm concupisco Ioanni charitatem, qua diligat Deum, charitas est bonum iustitiæ, quod tibi concupisco, vt diligas Deum, & secundùm hoc non assignatur proximus quasi secundùm obiectum charitatis, ita quòd charitas inclinet ad dilectionem Dei, sistendo ibi tanquam in primario obiecto, & ad dilectionem proximi sistendo ibi tanquam in secundario; inclinat ergo ad dilectionem proximi non sistendo præcisè in proximo; sed dicitur inclinare ad dilectionem proximi quatenus inclinat, vt ego diligam proximum diligere Deum, siue, vt ego diligam dilectionem proximo, quâ diligat Deum in se, & propter se: non ponitur ergo proximus obiectum per se secundarium charitatis: sed omnino vt quid accidentale; quia respicit proximum non vt obiectum dilectum præcisè: sed vt quid potens condiligere mecum perfectè, & ordinatè dilectum, & ad hoc eum diligo ex charitate, id est, charitate inclinante, vt condiligat Deum, & in hoc quasi accidentaliter eum diligo, puta non propter eum: scilicet sistendo ibi; sed propter obiectum, quod volo ab eo condiligi, & volendo hoc ab eo diligi, volo sibi simpliciter bonum; quia bonum iustitiæ, quod bonum iustitiæ est dilectio Dei propter se, quam volo proximum habere.

Charitas est bonũ iustitiæ.

Charitas respicit proximũ accidentaliter.

SCHOLIVM.

Non repugnare odium proximi cum dilectione Dei ex charitate; sed de potentia ordinaria, hac repugnant: nam posito odio proximi, vel quocunque peccato mortali, demeritoriè destruitur charitas.

DE secundo dico d quòd sicut negatio conclusionis non necessariò sequentis ex principio necessariò, non arguit negationem principij, sed potest stare cum assertione principij; quia non omnis error circa conclusionem destruit assertionem principij: ita etiam non necessariò sequitur ex dilectione infiniti boni dilectio boni finiti: nec in actibus dilectionis sequitur ex natura rei destructio dilectionis Dei ex destructione dilectionis proximi; & hoc siue intelligatur destructio dilectionis contrariè, vel contradictoriè: & multò magis ex natura habitus non esset contradictio, quòd esset respectu Dei, & non respectu proximi. 4.

De quo 1.d. 8.q.vlt. Dei dilectio stare potest de potentia absoluta cũ odio proximi.

Est igitur iste habitus circa aliud, quatenus præceptum est datum de diligendo illud aliud: & ad illum actum oportet vti illo habitu, aut saltem non contra agere illi habitui, alioquin destrueretur actus, & habitus circa Deum; non quidem ex natura contradictionis, sed per naturam demeriti, transgressio enim præcepti non corrumpit positiuè habitum, nec actum diligendi Deum, sed demeretur vt Deus se subtrahat, & sic

Peccator demeritoriè tantùm destruit charitatem.

nec habitus, nec actus posset inesse: quia quantùm est ex parte habitus, ille est talis, quòd ex natura sua natus est inclinare ad amandum non priuatè, & ideò actus amandi priuatus, qui scilicet destruit amare proximum, nullo modo potest esse talis habitus. Et in hoc apparet magna perfectio huius habitus; quia etsi zelus acquisitus possit esse maior, quàm minima charitas infusa, quantum ad intensionem actus eliciendi hinc inde; tamen ille habitus infusus, quia ordinatus, & perfectus in genere habituum appetitiuorum, non potest esse Dei, nisi vt boni communis, & condiligendi: ideò non potest esse principium alicuius actus, quo diligatur Deus cum contrario dilectionis proximi.

Habitus charitatis nō potest esse potentia ordinata nisi Dei vt boni communis condiligēdi.

Patet igitur de actu; qualiter est necessarius ex natura habitus, si aliquis debeat elici de illo habitu; hoc tamen intelligendo, quòd non potest elici vt priuatus, nec vt contrarius actui circa proximum: ex natura etiam præcepti superadditi habitui, oportet elicere actum circa proximum positiuè, vel saltem non contrariè, ne scilicet demereatur quis corruptionem habitus, qui est circa Deum.

COMMENTARIVS.

4. d DE *secundo dico.* Hîc Doctor declarat quomodo habitus charitatis potest stare sine dilectione proximi ex charitate, & quomodo non. Et primò dicit quòd ex negatione conclusionis non necessariò sequentis principium, non sequitur destructio principij: quia non omnis error in conclusione destruit veritatem principij: sed benè error in conclusione necessariò sequenti principium destruit veritatem illius principij; quia tunc veritas conclusionis est principalis veritas principij, vt patet à Doct. *in* 1. *d.* 8. *q vlt.* sed non est sic, quando conclusio tantùm contingenter sequitur. Sic dicit in proposito quòd ex negatione dilectionis proximi non sequitur destructio dilectionis Dei. Et breuiter hîc nota, quòd charitas ex natura rei sic inclinat ad dilectionem Dei, quòd negando talem inclinationem, ex consequenti haberet destruere charitatem, & similiter charitas inclinat ad dilectionem proximi modo præexposito.

Dico ergo primò quòd loquendo de actibus charitatis, scilicet de dilectione Dei, & proximi, cum dilectione Dei potest absolutè stare non dilectio proximi, & hoc siue contradictoriè, siue contrariè; contradictoriè, non diligendo proximum, quia non dilectio proximi, & dilectio proximi contradicunt; contrariè, odiendo proximum; quia odium proximi, & dilectio proximi opponuntur contrariè. De potentia ergo Dei absoluta possum verè diligere Deum ex charitate, & tamen cum hoc odio habere proximum.

Dilectio Dei potest stare cū odio proximi.

Secundò dico quòd loquendo de potentia Dei ordinata cum dilectione Dei ex charitate non stat odium proximi; quia Deus dedit præceptum de diligendo proximum.

Tertiò dico quòd habens charitatem ex natura rei verè inclinantem ad dilectionem Dei in se, & propter se, & si actu nunquam diligeret Deum, talis negatio dilectionis non destrueret formaliter charitatem: sed tantùm demeritoriè: nam cum habitu charitatis de potentia Dei absoluta potest stare non dilectio Dei; non posset tamen Deus de potentia absoluta dispensare quòd habens charitatem inclinantem ad dilectionem Dei propter se, nunquam vtatur tali inclinatione charitatis; quia tunc Deus ageret contra se: non enim potest dispensare contra præcepta iuris naturæ strictè sumpti, vt infrà patebit distinctione 37. sed dilectio Dei super omnia, saltem pro aliquo tempore, pertinet ad præceptum iuris naturæ.

Quartò dico quòd habens charitatem inclinantem ad dilectionem, & hoc ex natura charitatis, siue ex natura rei: (quia inclinat ad Deum amandum non priuatè, vt suprà dixi) de potentia Dei ordinata non vtendo tali inclinatione charitatis, Deus destruit illam, tamen de potentia Dei absoluta posset stare odium proximi cum ipsa charitate: patet, quia si actus odij non repugnat actui charitatis; multò minùs nec habitui: cùm ergo odium proximi non repugnet dilectioni Dei in se, multò minùs repugnabit habitui charitatis inclinantis ad dilectionem Dei in se; & sic Deus de potentia absoluta posset benè dispensare quòd habens charitatem inclinantem ad dilectionem proximi, nunquam vtatur charitate secundùm talem inclinationem; quia posset Deus dispensare quòd nunquam diligat proximum; quia dilectio proximi est tantùm ex præcepto diuino: sed non posset dispensare quòd quis odio habeat proximum: sic intelligendo, quòd nollet proximum diligere Deum in se, & propter se; quia Deus est obiectum diligibile ab omnibus; sicut ergo non potest dispensare vt ego non tenear diligere Deum, sic non potest dispensare, vt ego rectè velim proximum non diligere Deum.

SCHOLIVM.

Absolutè debemus velle Deum amari à Beatis, & idem est de viatoribus in communi: tamen non est quod id velimus respectu alicuius in particulari, sine conditione, saltem tacita; quia incertum est, an gratum sit Deo à tali condiligi. Sed non puto esse necessariam hîc conditionem expressam, quia ipsa charitas, quæ non agit perperam, semper tendit in actus suos conformiter ad Dei beneplacitum. In solutione ad primum. & tertium, vult proximum non esse obiectum actus recti charitatis, sed tantùm actus reflexi, quatenus volumus eum nobiscum diligere Deum.

Quantùm

QVantùm ad tertium dico quòd proximus est quilibet, cuius amicitia est grata dilecto, vt scilicet ab eo diligatur. non enim debeo summè dilectum à me velle diligi ab aliquo, cuius dilectio non est sibi grata, & à quo non vult diligi. Quia igitur certum est Beatorum dilectionem esse Deo gratam, absolutè debeo velle ipsum ab eis diligi: & quia de quocunque viatore signato est dubium, debeo hoc sibi velle ex conditione, scilicet si placet ei ab eo diligi, vel quando placet ei ab eo diligi. Circa viatores autem in communi; quia semper supponendum est esse aliquos sibi gratos, potest haberi absolutè actus volendi Deum ab eis diligi. 5. *Quis dicendus proximus.*

Ad primum argumentum, patet quomodo hîc est vnum obiectum tantùm. & cùm probatur quòd sit alia ratio bonitatis in Deo, & in proximo; dico quòd ratio bonitatis proximi, non est ratio terminandi actum, sed tantùm ratio bonitatis diuinæ; quia si in bonitatem proximi tendat, hoc non est nisi actu reflexo, qui semper vlteriùs tendit in obiectum actus recti, sicut priùs dictum est. 6. *Ad arg. 1. Ratio bonitatis diuinæ est ratio terminandi actum charitatis.*

Ad secundum, patet per idem, quia hæc virtus habet pro obiecto quietatiuo, tantùm Deum: tamen pro obiecto proximo in actu reflexo, potest habere aliquid creatum. & ita fortè visio in patria poterit habere pro obiecto aliquid creatum: non tamen sistendo ibi; sed vlteriùs tendendo in Deum. *Ad 2. Charitas tantùm Deũ habet pro obiecto quietatiuo.*

Ad tertium dico quòd per habitum principij tenditur in principium, secundùm propriam veritatem quam habet ex terminis: & per habitum conclusionis tenditur in conclusionem secundùm propriam veritatem eius, quam habet ex terminis, aliam à veritate principij. non sic in proposito; sed tantùm est vna bonitas, quæ est ratio tendendi: non enim mouet me plus bonitas proximi, quam festucæ, si festuca posset Deum diligere: si enim perfectè diligo eum, volo eum diligi ab omni potente diligere eum ordinatè, cuius dilectio ei placet. nec est generaliter simile in obiectis intellectus, & ostensis, & in obiectis voluntatis allectiuis, & volitis. *Ad 3. Differentia inter obiecta intellectus, & voluntatis.*

DISTINCTIO XXIX.

De ordine Charitatis.

POST prædicta de ordine charitatis agendum est; quia dicit sponsa: Introduxit me Rex in cellam vinariam, & ordinauit in me charitatem. Videamus ergo ordinem, quid priùs, quid posteriùs esse debeat: peccat enim qui præposterè agit. Nam scire quid facias, & nescire ordinem faciendi, non est perfectæ cognitionis. Ordinis namque ignorantia conturbat meritorum formam. Ordinem autem diligendi Augustinus insinuat, dicens: [Ipse est qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat, quod diligendum est, aut æquè diligat, quod minùs, vel ampliùs diligendum est, aut minùs, vel ampliùs, quod æquè diligendum est. Omnis peccator, inquantùm peccator est, non est diligendus: & omnis homo, inquantùm est homo, diligendus est propter Deum, Deus verò propter seipsum: & Deus propter se omni homine ampliùs diligendus est, & ampliùs quisque debet Deum diligere, quàm seipsum. Item, Ampliùs alius homo diligendus est, quàm corpus nostrum; quia propter Deum omnia ista diligenda sunt, & potest nobiscum Deo homo perfrui, quod non potest corpus nostrum; quia corpus per animam viuit, qua fruimur Deo.] Audisti aliqua de ordine charitatis, vbi expressum est, nos ampliùs debere diligere Deum, quàm omnes homines, vel nosipsos, & ampliùs animam alicuius hominis, quàm corpus nostrum? In enumeratione etiam quatuor diligendorum superiùs posita: priùs ponitur quod A. *Cant. 2. c* *Aug. lib. de Doct. Christiana, c. 27.* *Ibidem.* *Dist. præced. lit. A. Nota ordinem charitatis.*

ſupra nos eſt. Secundò, quod nos ſumus. Tertiò, quod iuxta nos eſt. Quartò, quod infra nos eſt; vbi ordo diligendi inſinuari videtur ex ratione enumerationis. Non eſt autem apertum vtrùm omnes homines pariter diligere debeamus, & tantum quantum nos, vel minùs.

An omnes homines pariter diligendi ſint?

B. *Lib. de Doctrina Chriſtiana, 1. c. 28.*

VNde etiam ſuper hæc ſæpè mouetur quæſtio, quam perplexam faciunt Sanctorum verba variè prolata. Quidam enim tradere videntur, quòd pari affectu omnes diligendi ſint, ſed in effectu, id eſt, in exhibitione obſequij, diſtinctio obſeruanda ſit. Vnde Auguſtinus, omnes homines æquè diligendi ſunt, ſed cùm omnibus prodeſſe non poſſis, his potiſſimùm conſulendum eſt: qui pro locorum, & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, conſtrictiùs tibi, quaſi quadam ſorte iunguntur. Pro ſorte enim habendum eſt, quo quiſque tibi temporaliter colligatiùs adhæret, ex quo eligis potiùs illis dandum eſſe. Item *ſuper Epiſtolam ad Galatas.* [Operemur bonum ad omnes, maximè autem ad domeſticos fidei, id eſt, ad Chriſtianos. Omnibus enim pari dilectione vita æterna optanda eſt, etſi non omnibus eadem poſſunt exhiberi dilectionis officia,] quæ fratribus maximè ſunt exhibenda, quia ſunt ſibi inuicem membra; qui habent eundem patrem, ſcilicet Deum. His, aliiſque teſtimoniis innituntur, qui dicunt omnes homines pariter diligendos eſſe charitatis affectu, ſed in operis exhibitione differentiam eſſe.

Gal. 6. c In expoſ. 6. c. circa finē, tom. 4.

Quæ his repugnare videntur.

C. *Deut. 5. b*

QVibus obuiat illud præceptum legis de diligendis parentibus, *Honora patrem tuum, & matrem, vt ſis longæuus ſuper terram.* Vt quid enim ſpecialiter illud præciperetur de parentibus, niſi maiori dilectione forent diligendi? Sed hoc illi referendum dicunt ad exteriorem exhibitionem, in qua præponendi ſunt parentes. Vnde *honora* dixit, non *dilige.* Obuiat etiam illud quod Hieronymus *ſuper Ezech.* ait, ſcilicet in ordine charitatis, ſicut ſcriptum eſt: *Ordinauit in me charitatem:* poſt omnium Patrem Deum, carnis quoque pater diligatur, & mater, & filius, & filia, frater, & ſoror. Ambroſius quoque diligendi exprimens ordinem ſuper illud Cantic. cap. 2. *Ordinauit in me charitatem,* ait, Multorum charitas inordinata eſt, quod in primo eſt ponunt tertium, vel quartum. Primò, Deus diligendus eſt. Secundò, parentes, inde filij, pòſt domeſtici, qui ſi boni ſunt, malis filiis præponendi ſunt. Secundum hoc in Euangelio ad cuiuſque dilectionem, proprium ponit, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex omnibus viribus tuis, & proximum tuum ſicut teipſum,* & inimicos non ex tota virtute, nec ſicut teipſum, ſed ſimpliciter: ſufficit enim quòd diligimus, & non odio habemus. Ecce hîc ex præmiſſis apertè inſinuatur, quòd in affectu charitatis diſtinctio ſit habenda, vt differenti affectu, non pari homines diligamus, & ante omnia Deum, ſecundò noſipſos, tertiò parentes, inde filios, & fratres, pòſt domeſticos, demum inimicos diligamus. Sed, inquiunt illi, quæ de ordine dilectionis ſuprà dicuntur, eſſe referenda ad operum exhibitionem, quæ differenter proximis exhibenda ſunt. Primò parentibus, inde filiis, pòſt domeſticis, demum inimicis. Deum verò tam affectu, quàm obſequij exhibitione ante omnia diligendum.

Hier. lib. 13. circa illud c. 44. Et Sabbata mea ſanctif.
Ambr.
Matt. 22. d
Ordo diligendi hîc oſtenditur.

Quòd

Quòd aliqui eorundem tantum proximos, quantum nos debere diligere tradunt.

QVorum etiam nonnulli tradunt, affectu charitatis tantum proximos esse diligendos, quantum nosipsos diligimus. Quod confirmant auctoritate Augustini, qui ait, Nec illa iam quæstio moueat, tantum charitatis fratri debeamus impendere, quantum Deo. Incomparabiliter plus Deo, quàm nobis, fratri verò quantum nobis. Nos autem tantò magis diligimus, quantò magis diligimus Deum. Ex hoc & præmissis testimoniis Augustini asserunt omnes homines pariter esse diligendos à nobis, & tantum quantum nos, Deum autem plusquam nos, corpus verò nostrum, minùs quàm nos, vel proximos. Nec in enumeratione præmissa quatuor diligendorum ordinem diligendi assignari dicunt, sed tantùm quæ sunt diligenda. D. *Aug. in 8. lib. de Trin. cap. 8. in fin.*

Secundùm alios non pari affectu omnes diligendi sunt.

VErùm quia præmissa verba Ambrosij ordinem diligendi secundùm affectum magis quàm secundùm effectum diligenter intuentibus explicare videntur, non indoctè alij dicunt non modò in exhibitione operis, sed etiam in affectu charitatis ordinem differentem esse statutum, vt ante omnia diligamus Deum, secundò nos, tertiò parentes, quartò filios, vel fratres, & huiusmodi: postea domesticos, demum inimicos. Quod verò Augustinus dicit pariter omnes esse diligendos, & pari dilectione omnibus vitam optandam, ita accipi potest, vt paritas non ad affectum referatur, sed ad bonum, quod eis optatur, quia charitatem omnibus optare debemus, vt paria bona mereantur. Sicut Apostolus dicit; *Volo omnes homines esse sicut me* Optanda est enim minoribus perfectio maiorum, vt ipsi fiant perfecti, & sic parem mereantur beatitudinem. Vel pari dilectione, id est, eadem dilectione omnes diligendi sunt. Item quod ait, Vt tantum diligamus fratres, quantum nos, ita intelligi potest, id est, ad tantum bonum diligamus fratres, ad quantum nos; vt tantum bonum eis optemus in æternitate, quantum nobis, etsi non tanto affectu. Vel ibi *quantum*, similitudinis est, non quantitatis. E. *Determinatio auctoritatũ, quæ videntur aduersari. 1. Cor. 7. b*

Quæstio de parentibus bonis, & malis, quomodo diligendi sint?

SOlet etiam quæri, Si parentes nostri mali sunt, vel filij, vel fratres, an magis, vel minùs diligendi sint aliis bonis hac ratione nobis non copulatis? Videtur quòd magis diligendi boni, qui nobis carne non sunt coniuncti, quàm mali carne coniuncti, qui nobis non sunt coniuncti corde, glutino charitatis. Sanctior est enim copula cordium, quàm corporum. Vnde Beda de illis verbis Domini, *Mater mea, & fratres mei hi sunt, qui Verbum Dei faciunt*, ait, [Non iniuriosè negligit matrem, nec mater negatur, quæ etiam de cruce agnoscitur, sed religiosiores monstrantur copulæ mentium quàm corporum.] Veruntamen latebrosa quæstio est hæc, nec à nobis plenè absoluenda, properantibus ad alia. Mouemur enim super verbis illis Ambrosij, quibus inimicos non ex tota virtute, non sicut teipsum iubet diligere, sed simpliciter. Sufficit enim quòd diligimus, & non odio habemus. Quod non ita accipiendum est, quasi sufficiat tibi diligere ini- F. *Beda. Matt. 12. d Luc. 8. d Marc. 3. d Ioan. 19. e*

micum, & non sicut teipsum: quia omnes & amicos, & inimicos, sicut teipsum diligere debes. Sed ad ostendendum gradus diligendi Deum, & proximum, & inimicum, qui tamen proximus est, propria Dominus ponit, *Matt.22.d* cùm ait; *Diliges Deum ex tota virtute tua, & proximum sicut teipsum*: non ait, *ex tota virtute*: vt ostendat proximum diligendum minùs, quàm Deum. *Luc.6.c* Dicit etiam, *Diligite inimicos*: nec addit *ex tota virtute*, nec *sicut teipsum*, sed simpliciter. Sufficit enim quòd diligamus, & non odio habeamus, id est, sufficit dicere vt diligamus, & non odio habeamus: non quin eos diligere debeamus sicut nos: quia proximi sunt: sed sufficit si eos minùs diligimus quàm alios proximos, quod dilectionis genus innuit.

Quæstio Augustini in libro Retractationum.

G. *Luc.14. August. lib. retract. 1. cap. 19. in medio.*

QVæri etiam solet, cur Dominus præceperit diligere inimicos, cùm alibi præcipiat odio habere parentes, & filios? Ad quod dicendum est duo esse diligenda in homine, naturam, & virtutem: vitium verò, & peccatum odiendum. Et parentes ergo inquantùm mali sunt, odiendi sunt: & inimici diligendi, inquantùm homines. Diligamus ergo inimicos lucrandos regno Dei, & odiamus propinquos, si impediunt nos à regno Dei; & in omnibus communiter naturam diligamus, quam Deus fecit.

De gradibus charitatis.

H. *Aug. super Ioãnis Epistol. Canon. tract. 5. paulò ante mediũ tom. 9. Phil. 1. c Ioan. 15. b*

SCiendum quoque est diuersos esse gradus charitatis. Est enim charitas incipiens, proficiens, perfecta, perfectior, perfectissima. Vnde Augustinus: Perfecta charitas hæc est, vt quis paratus sit pro fratribus etiam mori Sed nunquid mox vt nascitur, iam prorsus perfecta est? imò vt perficiatur, nascitur: cùm fuerit nata nutritur, cùm fuerit nutrita roboratur, cùm fuerit roborata perficitur, cùm ad perfectionem venerit, dicit, *Cupio dissolui*, &c. Hîc apertè progressus, & perfectio charitatis insinuatur, quam perfectionem etiam veritas commendat, dicens, Maiorem hac dilectionem nemo habet, quàm vt animam suam ponat quis pro amicis suis. Quod vtique dictum est de opere dilectionis: quia maior dilectionis effectus non est, quàm ponere animam pro aliis. Nec te moueat quod ait, *pro amicis*, qui enim ponit animam pro amicis, ponit & pro inimicis, ad hoc vt ipsi fiant amici.

QVÆSTIO VNICA.

Vtrùm quilibet teneatur maximè diligere se post Deum?

Alens. 3. *p. collat.* 68. *art.* 5. D.Thom. 2. 2. *quæst.* 26. *art.* 4. *vbi eius expos. & hîc quæst.* 1. *art.* 5. D.Bonauent. *art.* 1. *quæst.* 3. Richard. *art.* 1. *quæst.* 5. Valentia 2. 2. *d.* 3. *quæst.* 4. *p.* 3. Soto 5. *de Iust. quæst.* 1. *art.* 6. Petr. Nauar. *lib.* 2. *de Restit. cap.* 3. *num.* 41. Capr. 3. *d.* 27. *quæst. vnic. art.* 3. Durand. *hîc q.* 2.

1. CIRCA istam vigesimam nonam distinctionem, in qua Magister agit de ordine diligendi ex charitate, quæritur vnum: Vtrùm scilicet quilibet teneatur maximè diligere se post Deum? Quòd non, 9. *Ethic.* vituperatur amator sui. & multa ibi de hoc.

Argum. 1. Cap. 9. Argum. 2.

Præterea, Gregorius in hom. super illud Luc. *Misit illos binos: nemo ad seipsum propriè charitatem habere dicitur: sed dilectio in alterum tendit, vt charitas dici possit.*

Contrà,

Contrà, mensura est perfectior mensurato: sed dilectio sui est mensura dilectionis proximi, iuxta illud Matth. 19. & 22. *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* *Ratio oppos.*

SCHOLIVM.

Quoad bona spiritualia, quæ quis tenetur sibi, & proximo velle, debet se plus aliis diligere: est communis apud Doctores citatos. Suadetur ex inclinatione naturali, qua quis se aliis præfert. Secundò, diligere proximum est actus reflexus, & inter reflexos immediatior est actus, cuius ipse sum principium, & obiectum, vt quando volo me amare Deum. Tertiò, eatenus teneor amare alios, quatenus sunt capaces mecum bonorum spiritualium. Quartò, ex Augustino in Enchir. cap. 42. charitas incipit à se. *Quintò, ex Arist. 9. Ethic. 4. dicente, quòd studiosus condolet, & condelectatur maximè sibi ipsi. Idem est de bonis temporalibus, quæ quis tenetur sibi, vel aliis velle: vnde August. lib. de Mendacio ad Consentium 6. reprehendit exponentes se morti pro saluanda vita aliorum. Ordo ergo diligendorum hic est secundùm communem. Primò, Deus. Secundò, nosipsi, spiritualiter. Tertiò, salus spiritualis proximi. Quartò, corpus proprium. Quintò, corpus proximi. Ita D. Bonau. suprà, Durand. 4. dist. 17. quæst. 6. Palud 4. dist. 15. quæst. 3. art. 2. Petr. Nauar. & Valentia, citati. Gabr. dist. 16. quæst. 3. Bellarm. 3. de operibus bonis c. 8. Tolet. lib. 10. Summæ cap. 32.*

EX dictis [a] in quæstione præcedenti patet solutio huius quæstionis: charitas enim ex hoc, quòd est principium tendendi in Deum actu directo, est principium reflectendi super actus illos, quibus tenditur in Deum; & in hoc, sicut dictum est ibi, est principium volendi cuilibet potenti diligere Deum, quòd diligat ipsum: inter omnes autem actus eiusdem rationis, tendentes in Deum, charitas est principium immediatè reflectendi super actum, quem elicit habens charitatem, quo tendit, & diligit Deum: igitur post Deum immediatissimè vult quis ex charitate se diligere illud, quo tendit in Deum, scilicet se diligere Deum: & hoc volendo diligit se, quia diligit sibi bonum iustitiæ: igitur immediatè post Deum tenetur se diligere ex charitate. 2.

Hoc confirmatur [b], quia pensatis rationibus bonitatis, & vnitatis, quæ sunt rationes diligibilis post Deum, qui est bonum infinitum, in quo est perfectissima ratio bonitatis; occurrit in seipso alia ratio maxima, scilicet vnitatis, quæ perfecta identitas: igitur quilibet inclinatur naturaliter ad dilectionem sui, post bonum infinitum: inclinatio autem naturalis est recta. 3.

Ad primum argumentum dico, quòd Philosophus exponit se ibi, quomodo vituperabile est esse immoderatum amatorem sui: non autem moderatum. 4. *Ad 1.*

Ad secundum dico, quòd omnis diligens se ex charitate, diligit se in ordine ad bonum infinitum; quia diligit sibi actum illum, vel habitum, quo tendit in illud bonum: & in hac dilectione tendit in alterum, quia in Deum tanquam in principale obiectum actus: & tamen ad se habet charitatem, licèt non vt ad obiectum finale, sed proximum ordinatum ad obiectum vltimum, quod est ab eo distinctum. *Vide in 2. d 6 q. 2.* *Ad 2.*

COMMENTARIVS.

1. *Charitas quomodo sit principium tendêdi in Deû.*

a RE spondet Doctor, *quòd charitas non tantùm est principium tendendi in Deum actu recto; sed etiam est principium eliciendi actum reflexum respectu actus recti, quo quis immediatè tendit in Deum,* id est, quòd charitas non tantùm inclinat ad dilectionem Dei in se, & propter se: sed etiam inclinat ad omnem actum reflexum, quo quis vult non tantùm se diligere Deum: sed etiam quo vult alios diligere Deum: ita quòd ille actus reflexus non intelligitur tantùm reflecti super dilectionem Dei præsentem, & actu inexistentem: sed etiam intelligitur reflecti super dilectionem futuram. Exemplum primi: si Petrus actu diligit Deum, tunc si diligo Petrum actu diligere Deum, talis dilectio reflectitur super dilectionem præsentê Petro inexistentem. Si verò actu non diligeret, adhuc potest reflecti, sic, volo Petrum diligere Deum pro die Dominico, & tunc talis volitio reflectitur super dilectionê futuram. Et in hoc actus reflexus voluntatis specialiter differt ab actu reflexo intellectus, quia intellectus cõmuniter non reflectitur, nisi super actû actu inexistentê, & præsentem, vt si dicerem sic: Scio Petrum intelligere lapidem, non posset reflecti, nisi super intellectionem actualem, & præsentem, vt suprà dixi *dist.* 28. Hoc præmisso, probat Doctor intentum principale, scilicet quòd habens charitatem tenetur magis se diligere post Deum, quàm proximum, & ratio est: quia quando charitas inclinat ad plures actus eiusdem rationis eliciendos, magis inclinat ad actum dilectionis immediatè eliciendum à supposito habente illam charitatem, quàm ad actum eliciendum à supposito non habente eandem charitatem. Sed ex dictis *in dist.* 28. de potentia Dei ordinata quilibet tenetur vti charitate eo modo, quo inclinat; quia ergo maximè inclinat ad dilectionem Dei in se, & propter se, ideò habens charitatem maximè tenetur elicere

elicere actum dilectionis Dei in se, & propter se, ad quem actum charitas maximè inclinat, quia etiam ipsa inclinat ad dilectionem proximi, quilibet habens charitatem tenetur diligere proximum post Deum, modo præexposito; vel saltem tenetur non odire sibi dilectionem Dei, vt patebit infrà *dist.* 30. Cùm ergo magis inclinet ad sui dilectionem, quàm ad dilectionem alterius, sequitur quòd habens charitatem magis tenetur se diligere, quàm proximum, id est, magis tenetur se velle diligere Deum propter se, quàm velle proximum diligere Deum. Sed an teneatur elicere actum positiuum reflexum, vel respectu sui, vel respectu proximi, ita quòd habens charitatem, & dilectionem Dei, an modò teneatur velle illam dilectionem, vel velle se diligere Deum, hoc idem dico de proximo.

Dico quòd quamuis charitas inclinet ad huiusmodi actum reflexum, tamen non apparet præceptum vt quis teneatur elicere actum reflexum, siue respectu sui, siue alterius: sed benè ex præcepto diuino quilibet tenetur non elicere actum oppositum illi actui reflexo: puta dilectioni proximi, nam isti actus *velle me diligere Deum, & nolle me diligere Deum* opponuntur contrariè, & similiter *velle proximum diligere Deum, & nolle proximum diligere Deum* opponuntur contrariè, & sic ex charitate tenetur non elicere actum nolitionis, siue odij, & hæc omnia clarè patent *in dist.* 30.

2. b *Hoc confirmatur.* Per hanc confirmationem probat Doctor quòd habens charitatem tenetur magis se, quàm proximum diligere, quia ratio maioris dilectionis est ratio bonitatis, & vnitatis, quæ sunt rationes diligibilis post Deum, qui est bonum infinitum, in quo est perfectissima ratio bonitatis: in habente charitatem occurrit alia ratio maxima, scilicet vnitatis, &c. Vult dicere quòd bonitas obiecti, & vnitas personæ diligentis sunt rationes, quare idem obiectum sit magis diligendum. Et quia persona habens charitatem est magis sibi idem, quàm cuicunque alteri, ideò secundùm rectam rationem magis se tenetur diligere, & velle sibi bonum, maximè bonum iustitiæ (quale est dilectio Dei) quàm teneatur illud velle alteri, nam ad hoc est inclinatio naturalis; quilibet enim plus naturaliter diligit se, & sibi appetit bonum, quàm alteri, quia inclinatio naturalis semper est recta, id est, quòd de se nullam includit inrectitudinem, & licèt aliquando nos rectè velimus contra naturalem inclinationem, sicut quis rectè vult mortem, quæ tamen est contra naturalem inclinationem, hoc tamen non est, quia naturalis inclinatio non sit recta, sed hoc ideò est, quia Deus obligat nos aliquando agere contra naturalem inclinationem ad maius nostrùm meritum, & ideò omnis naturalis inclinatio subest regulis voluntatis diuinæ, aliàs enim secundùm naturalem inclinationem rectè agit, dummodò voluntas diuina oppositum inclinationi naturali non præcipiat agendum, & quia, vt apparet, voluntas diuina non præcipit oppositum inclinationis naturalis, qua quis inclinatur ad diligendum se magis, quàm proximum, ideò sequens talem naturalem inclinationem rectè, & ordinatè magis diligit se, quàm proximum. Et sic patet ista confirmatio.

Inclinatio naturalis est recta.

Si dicatur quòd ex hac confirmatione videtur sequi quòd habens charitatem magis teneatur diligere proximum meliorem, puta Angelum, quàm seipsum, si enim vnitas diligentis, & bonitas obiecti diligibilis sunt rationes magis diligendi, tunc ex dictis Doctoris suprà *dist.* 27. quando bonitas obiecti diligibilis superexcedit vnitatem diligentis, tunc talis bonitas recompẽsat defectum vnitatis. Cùm ergo bonitas Angeli sit multo maior quàm bonitas, & vnitas diligentis, sequitur quòd magis tenetur diligere Angelum. 3. *Obiectio.*

Dico breuiter, quòd hoc non est verum de quacunque bonitate: sed tantùm de bonitate, à qua actus diligendi essentialiter dependet, qui tantùm essentialiter dependet à supremo bono, vt suprà exposui *dist.* 27. & sic tale supremum bonum recompensat. *Solutio.*

Ad argumenta principalia. Arguit primò Doctor quòd quilibet non teneatur magis se diligere post Deum, quia 9. Ethic. cap. 9. vituperatur amator sui: *Est*, inquit, *quæstio. Vtrùm quis seipsum amare debet maximè, an alium quendam, increpant enim qui seipsos maximè amant, & quasi turpe sit, amatorem sui appellant: Vtrunque improbus sui causa facere omnia*, & multa alia ibi dicit.

Respondet Doctor quòd Philosophus ibi loquitur tantùm de amore inordinato, quo quis se immoderatè, & inordinatè diligit, & talis amor est vituperabilis: de quo amore immoderato sui vide quæ prolixè dicit Doctor *in* 2. *dist.* 6. *q.* 2.

DISTINCTIO XXX.

De charitate, quantùm ad meriti perfectionem.

A. HIc solet quæri, quid potius sit, plurísque meriti, diligere amicos, an diligere inimicos? Sed hæc comparatio implicita est. Si enim conferatur dilectio amicorum tantùm dilectioni amicorum, & etiam inimicorum, perspicua est absolutio. Sed si in aliquo vno homine, qui diligit simul amicum, & inimicum, quid horum potius sit, quæratur, obscura est responsio, quia de motu mentis agitur; de quo non est nobis facilè iudicium, an vnus & idem motus sit erga amicum, & inimicum, sed erga

erga amicum intensior: an duo, vnus erga inimicum: qui dicitur difficilior, alter erga amicum, qui videtur feruentior: nec incongruè putatur melior, quia est feruentior. Vel si vnus, idémque est, inde potior vbi est ardentior, non improbè existimatur. Augustinus tamen sentire videtur, maius esse diligere inimicum, quàm amicum; quia perfectorum esse dicit diligere inimicos, & benefacere eis: neque hoc à tanta multitudine impleri, quanta exauditur in oratione Dominica, cùm dicitur, Dimitte nobis debita nostra, sicut & nos dimittimus debitoribus nostris. Illam enim sponsionem dicit à multis impleri, qui nondum diligunt inimicos. Ait enim sic, [Magnum est, erga eum qui tibi nihil mali fecerit esse beneuolum, & beneficium illud multò grandius, & magnificentissimæ bonitatis est, vt tuum quoque inimicum diligas, & ei tibi malum vult, etsi potest, facit, tu semper bonum velis faciásque quod possis, audiens dicentem Iesum, *Diligite inimicos vestros, & benefacite his qui odiunt vos: & orate pro persequentibus & calumniantibus vos.* Sed quoniam perfectorum filiorum Dei est istud, quo quidem se debet omnis fidelis extendere, & humanum animum ad hunc affectum orando Deum, secúmque agendo luctandóque perducere: tamen quia hoc tam magnum bonum tantæ multitudinis non est, quantam credimus exaudiri, cùm dicitur in oratione, *Dimitte nobis debita nostra, sicut & nos dimittimus debitoribus nostris:* proculdubio verba sponsionis huius implentur, si homo, qui nondum ita profecit, vt etiam diligat inimicum, tamen quando rogatur ab homine, qui peccauit in eum, vt ei dimittat, dimittit ex corde, qui etiam sibi roganti vult dimitti, cùm orat, & dicit, *Sicut & nos dimittimus debitoribus nostris.* Quicunque verò rogat hominem, in quem peccauit, si peccato suo mouetur, vt roget, non est adhuc deputandus inimicus, vt eum diligere sit difficile, sicut erat, quando inimicitias exercebat. Quisquis verò roganti, & pœnitenti non dimittit, non existimet à Domino sua peccata dimitti, quia mentiri veritas non potest, quæ cùm docuisset orationem, hanc in ea positam sententiam commendauit, dicens, *Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet & vobis pater vester. Si verò non dimiseritis, nec pater vester dimittet vobis peccata vestra.*] Ecce hinc haberi videtur, quod & prætaxauimus, scilicet maioris virtutis esse diligere inimicum, & benefacere ei, quàm illum, qui nihil mali fecit nobis, vel amicum. Quod si quis concedere simpliciter noluerit, dicens, intensiùs diligitur amicus, quàm inimicus, & ideò illud potiùs isto; determinet ista secundùm præmissam intelligentiam, dicens ibi comparationem factam inter dilectionem, qua diligitur tantùm amicus, & illam, qua amicus, & inimicus diligitur. Illud verò quod sequitur, magis nos mouet, quod scilicet dicit [non esse tantæ multitudinis diligere inimicos, quanta exauditur, cùm dicitur, *Dimitte nobis debita nostra*, &c.] vbi dat intelligi, quòd alicui à Deo dimittuntur peccata non diligenti inimicum, si tamen fratri roganti, qui in se peccauit, dimittit. Sed cùm peccata non dimittantur alicui adulto, nisi charitatem habeat, sequitur vt charitatem habeat, qui non diligit inimicum. Quomodo ergo nomine *proximi* omnis homo intelligitur in illo mandato, *Diliges proximum tuum sicut teipsum?* Si enim omnis homo proximus est, tunc & inimicus: præcipimur ergo & inimicos diligere. Et quia illud præceptum generale est omnibus: præcipitur omnes homines diligere, etiam inimicos. Quidam, quod hîc dicitur simpliciter tenere volentes, illud præceptum determinant, dicentes illic perfectis dari in præceptum diligere omnem hominem, etiam inimicum, minoribus verò

Matth.6.b *August. in Enchir.c.73.* *Matth.5.f* *Luc.6.c* *Matth.6.* *August. in Enchir.c.74.* *Matth.6.b* *Matth.6.b* *Matt.22.d* *Deut.6.a*

verò in consilium. In præceptum verò, eos diligere, qui nihil mali fecerunt eis, & inimicos non odire. Sed melius est vt intelligatur omnibus illo mandato præcipi cunctos diligere, etiam inimicos, cui sensui attestantur superiùs positæ auctoritates, & aliæ multæ. Illud verò Augustini nouissimè positum, de perfecta charitate dictum intelligitur, quæ tantùm est perfectorum: qui non solùm amicos, sed etiam inimicos perfectè diligunt, eísque benefaciunt. Quæ perfectio dilectionis non est tantæ multitudinis, quanta exauditur in oratione Dominica, & hoc reuera grande est, & eximiæ bonitatis, scilicet perfectè diligere inimicum. Ita & cùm dicit impleri verba illius sponsionis ab homine, qui non ita profecit, vt diligat inimicum,] de dilectione perfecta hîc accipiendum est.

Dist.28.lib. & 29.

QVÆSTIO VNICA.

Vtrùm necesse sit ex charitate diligere inimicum?

Alens. 3. *p. collat.* 72. *art.* 5. D.Thom. 2. 2. *quæst.* 25. *art.* 8. *&* 9. *vbi eius expos. & hîc quæst.* 1. *art.* 2. D.Bonauent. *art.* 1. *quæst.* 5. Richard. *art.* 1. *quæst.* 1. *&* 2. Valentia 2. 2. *d.* 3. *q.* 3. *p.* 2. *expositores in id Matth.* 5. Ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros.

1. CIRCA istam trigesimam distinctionem, in qua Magister agit de charitate, quantùm ad perfectionem meriti, quæritur vnum: Vtrùm necesse sit ex charitate diligere inimicum? Quòd non, Luc. 10. Pharisæo interroganti, *quis est meus proximus*? Respondit Christus: *qui fecit misericordiam cum illo.* Videtur ergo determinasse, quòd solus ille habendus est proximus, qui talia facit: sed inimicus non facit talia: ergo.

Argum. 1.

Argum. 2. Præterea, 3. Reg. 7. super illud, *Fecit quoque mare*, Glossa, *Decem præceptis in lege, Dominus omnia, quæ facere debemus, expressit:* sed ibi non est aliquod præceptum de diligendo inimicum.

Argum. 3. *Psal.* 118. Præterea, Luc. 6. Glossa, Quære; & Augustinus super illud Psalm. *Reuela oculos meos:* & Matth. 5. *Audistis quia dictum est antiquis, odio habebis inimicum tuum:* sed moralia præcepta manent eadem in noua lege, quæ in veteri: igitur manet hoc in noua lege.

Cap. 20. *& inde.* Præterea, 2. *Topic.* in contrariis tenet consequentia in seipsis: igitur si amicus est diligendus, inimicus est odiendus: ista enim sunt contraria de contrariis.

Contrà, Matth 5. *Ego autem dico vobis, Diligite inimicos vestros,* &c. Et probat illud ibi: *Quia si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?*

Præterea, Matth. 6. *Dimitte*, &c. & subiungit probationem illius argumenti: igitur quilibet de necessitate ad hoc tenetur.

Præterea, Matth. 18. in parabola de seruo, qui petiit debitum, subiungitur, *Sic & Pater vester cælestis*, &c.

SCHOLIVM.

Docet primò inimicum, quà talis, non esse diligendum, quia quà talis, est malus & vitiosus, & amor amicitiæ respicit bonum virtutis in amato. Secundò ait, non posse nos nolle bona spiritualia ei, qui est inimicus; quia non stat cum dilectione Dei, nolle eum condiligi ab alio, vel ad hoc alium disponi. Tertium eius dictum, non tenemur velle inimico bona temporalia, vt diuitias, honores, valetudinem, quæ ipse contemnere potest, imò meritoriè opposita ei optamus ad correctionem.

2. RESpondeo, Inimicus potest considerari per se, id est, inquantum inimicus, & per accidens, inquantum homo. Primo modo dico, quòd inimicus non est tantùm malus priuatione boni, sed habitu positiuo vitij: sicut iniustus dicitur non tantùm carens habitu iustitiæ, sed etiam habens habitum iniustitiæ contrarium, causatum ex actibus iniustis, sicut habetur à Boëtio super Prædicamentis, *cap. de Qualitate.* Hoc modo cùm amicitia respiciat bonum virtutis in amato, & hoc conueniens

actui

actui virtutis in amante; inimicitia respicit malum disconueniens bono, quod est in eo, qui est inimicus. Inimicus ergo inquantum talis, est malus, & vitiosus; & per consequens, nullo modo est sic diligendus. Hoc enim modo odiuit inimicum, qui dixit, Psalm. 103. *Deficiant peccatores à terra, & iniqui, ita vt non sint:* non sint quidem inimici, siue iniqui: quia, *verte impios, & non erunt,* Prouerb. 12.

De per se inimico.

3. Loquendo autem de inimico per accidens, scilicet de hoc homine, qui nunc est inimicus, habet quæstio difficultatem, & illo modo possumus loqui de dilectione, vel positiuè quasi per modum actus eliciendi, vel quasi prohibitiuè per modum actus contrarij arcendi. Secundum est magis necessarium, quia præcepta affirmatiua magis obligant, ne contraria eorum fiant: & isto modo accipiendo *diligere*, scilicet pro *non odire*, distinguo quòd duplex bonum possumus non odire sibi, scilicet bonum spirituale, scilicet quo attingit, vel natus est attingere Deum: vel aliud bonum indifferens, quod potest ordinari ad illud, & ad oppositum: verbi gratiâ de primo, ipsum diligere Deum amore amicitiæ, vt est bonum honestum: vel concupiscere sibi Deum, vt est bonum commodi, ipsum audire Missas, prædicationem, correctionem, instructionem, per quæ conuertitur ad diligendum Deum. Exemplum de secundo, ipsum viuere vita corporali, esse sanum, diuitem, fortem, & huiusmodi.

Grauius peccat qui odit proximum, quàm qui non diligit.

4. Quantùm ad prima bona, non videtur, quòd possimus illa sibi odire, vel nolle: quia hoc non stat cum perfectè diligere Deum, scilicet nolle ipsum condiligi ab alio, cuius amicitia non noscitur ei displicere; & hoc condiligi tam ratione boni honesti, scilicet propter se, quàm ratione boni commodi eius. Nec pari ratione stat cum perfectè diligere Deum, nolle alij illa, per quæ inducatur ad colligendum Deum.

De inimico per accidẽs quantùm ad bona spiritualia.

5. Sed de aliis bonis indifferentibus, videtur quòd possim odire illa proximo: tum, quia possum ordinatè odire, vel nolle illa mihi: tum etiam, quia ille potest ordinatè nolle sibi ea: & quæcunque ipse potest ordinatè nolle sibi, vel ego mihi, si essem talis, qualis est ipse, possum sibi ordinatè nolle. Assumpta patent. Possum enim ordinatè nolle mihi diuitias, sanitatem, & vniuersaliter necessaria ad vitam corporalem: & hoc dupliciter, vel contemnendo ea, sicut si fiam pauper voluntariè; vel volendo Deum infligere illa mihi propter peccata mea: vel voluntate consequente, vt si sint inflicta, acceptare ea, & gaudere de his iam inflictis.

De inimico per accidẽs quantùm ad quadã bona indifferẽtia.

Consimiliter ergo possum tot modis velle opposita eorum sibi, vt paupertatem voluntariam, & ita carere diuitiis, infligi sibi à Deo aliqua mala ad correctionem; si crederem ipsum per talia commoda semper addere ad peccata sua, possum velle sibi opposita illorum commodorum. Et quoad hoc conformiter est dicendum de bonis fortunæ, & de bonis corporis.

Quidquid potest inimicus sibi ordinatè nolle possum ego illi.

6. Sed de vita corporali videtur dubium, an possum illam sibi odire, vel nolle? & videtur quòd sic: tum quia iudex in causa criminali potest iustè sententiare contra eum: actor etiam in eadem causa potest licitè agere contra eum: vterque igitur potest velle effectum illius sententiæ, qui effectus est occisio. Similiter si quis impugnet Ecclesiam, cùm talis, quantum est in se, impediat bonum commune, scilicet pacem Ecclesiæ; vt bonum commune saluetur, videtur quòd aliquis possit ordinatè velle tali persecutori mortem corporalem propter bonum commune, quod impedit, scilicet pacem Ecclesiæ.

SCHOLIVM.

Non posse nos velle mortem absolutè inimico, quia consequenter vellemus in æternum à Deo separatum: possumus tamen ei velle mortem, ex suppositione quòd sit in malitia mansurus, vel peccata peccatis additurus, vel Deum blasphematurus, & similia. Probat exemplo Anastasia; & quia ista volitio (inquit) non est simpliciter volitio mortis eius, sed supponens conditionem nolitam, scilicet peccata inimici, & exemplificat de proiiciente merces in tempestate. Sumit hîc simpliciter velle *pro omnino liberè, sine nolitione annexa, & sic non contradicit sibi suprà d. 15. n. 17. & 29. & dist. 26. num. 20. vbi dicit proÿcientem merces in naufragio, simpliciter id velle, quia scilicet non coactè. Hîc tangitur quæstio de tyranno, an à quolibet posit occidi: & Concil. Constant. sess. 15. vt erroneam, hæreticam, & scandalosam, damnat partem affirmantem. Quibus autem conditionibus licere potest priuato tyrannum inuasione occidere, non conuenit. Vide Alens. 3. part. quæst. 34. m. 2. art. 2. §. 1. D. Thom. 2. 2. q. 64. art. 3. vbi Caiet. Bannes, Aragon. Valen. ibi d. 5. q. 8. p. 3. Agit etiam de occisione tyranni D. Thom. Opusc. de regim. Prin. lib. 1. c. 6. & 2. d. vlt. q. 2. a. 2. ad 5. vbi adducit Ciceronem laudantem occisores Cæsaris, & explicat eum loqui, quando aliquis est inuasor, nec est recursus ad superiorem. Doctor tenet tyrannũ non posse occidi*

occidi nisi à potestate publica, sed non explicat de quo tyranno, inuasionis scilicet, vel administrationis, loquatur. Vide Soto 5. Iust. q. 1. art. 3. Azor. tom. 3. lib. 2. cap. 2. quaes. 1. Summistas v. Tyrannus. *Lessium de Iust. lib. 2. cap. 9. dub. 4.*

7. *Quomodo possumus desiderare mortem alicui.*

QVantùm ad hoc dici potest, quòd non potest quis absolutè velle proximo mortem corporalem, vel nolle sibi vitam: quia post mortem non est pœnitentia, vt tenetur: nec conuersio ad diligendum Deum, sicut est post priuationem diuitiarum, vel fortitudinis, & talium: imò priuatio talium potest esse occasio pœnitentiæ, non autem priuatio vitæ corporalis. Non videtur autem, quòd possim ordinatè velle alicui illud, per quod simpliciter excluditur à possibilitate diligendi Deum. Potest tamen quis ordinatè velle proximo mortem corporalem sub conditione, puta si credat eum finaliter futurum malum: & tunc sibi potest optare mortem; vel vt det locum Sanctis, quos impedit: vel ne addat peccata peccatis, propter quæ post mortem acriùs puniatur: & illæ duæ causæ colliguntur ex Legenda beatæ Anastasiæ, quæ scripsit Chrysogono de viro suo Publio, vt si *Deus prauideret eum in infidelitate mansurum, iuberet eum dare locum Sanctis.* Hoc quoad primum. Et sequitur, quoad secundum, *quia melius est ei animam exhalare, quàm Dei Filium blasphemare,* & ita nec in isto casu, nec in duobus præcedentibus de iudice, & tyranno, potest quis absolutè velle proximo mortem corporalem: imò magis, quantum in se est, debet nolle.

In Legenda Chrysogoni, Vide Niceph. lib. 14. hist. c. 58. in fine.

8. Vbi sciendum, quòd sicut tactum est *dist. 15. huius, & aliàs sæpè*, quando ex positione alicuius conditionis simpliciter nolitæ, aliquis vult aliquid, non simpliciter vult illud, sed magis respuit; sicut patet de proiiciente merces in mare, qui propter tempestatem exortam, quæ est simpliciter sibi nolita, voluntariè proiicit merces. Istud voluntarium non est merè voluntarium, quia non est volitum, nisi ex suppositione cuiusdam noliti: quod autem est possibile tantùm ex suppositione impossibilis, non est simpliciter possibile.

d. 26. huius n. 20.

9. In omnibus autem prædictis casibus, illud propter quod mors est volita, est simpliciter nolendum. Tenetur enim iudex, & actor in causa nolle ipsum esse reum ex suppositione criminis. Tenetur etiam patiens persecutionem tyrannorum, nolle eos esse tyrannos contra Ecclesiam. Tenetur etiam in tertio casu quis quantum est in se, nolle ipsum esse finaliter reprobum: & ideò si ponantur opposita istorum, potest velle sibi potiùs mortem, tamen cum quadam tristitia, quod non est simpliciter velle: dictum est enim sæpè suprà, quòd velle conditionatum sufficit ad causandum tristitiam, si oppositum veniat.

10. Patet igitur ad primum argumentum de iudice, & actore. Et licèt per idem posset dici ad secundum de tyranno, tamen ibi aliter potest dici, quòd tyrannus non potest inferre nisi persecutionem extrinsecam, iuxta illud Saluatoris, *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, & postea non habent amplius quid faciant:* talis autem persecutio exterior frequenter est electis materia proficiendi in virtutibus, præcipuè in patientia, quæ secundùm Iacobum, *opus perfectum habet.* Hoc enim modo à principio quælibet Ecclesia persecutionem passa est, & ex hoc profecit: & ideò in casu illo non videtur, quòd liceat optare tyranno etiam mortem corporalem, nisi fortè esset aliquis, à quo iustè esset sibi talis mors infligenda propter peccata sua; & tunc posset aliquis optare, quòd à tali iudice fieret iustitia; tamen cum tristitia, quia semper tenetur nolle ipsum esse dignum tali pœna.

Matth. 10. Ecclesia persequutione profecit. Cap. 1. De morte tyranno non optanda.

SCHOLIVM.

Tenemur ex charitate adiuuare proximum, siue sit amicus, vel inimicus, quando euidenter eget in spiritualibus nostra opera, vt possit se ad Dei dilectionem conuertere. Tenemur etiàm interiùs proximum amare in communi, optando, vel orando bonum omnibus, neminem excludendo: ita D. Thom. suprà art. 8. & communior. An verò teneamur hunc, vel illam, interiùs ex charitate amare, Doct. non exprimit: D. Thom. negat, & multi alij, quod videtur rationabile, quia nulla circunstantia videntur determinare ad hanc, vel illam personam, talem obligationem, & si eius actus eliciendus esset, erga particulares talis determinatio fieret, vt patet in pracepto de eleemosyna. Tertiò, ait pium esse laborare pro vita proximi saluanda, quando opera tua ad id est necessaria: & cùm dubitat an id sit sub stricto pracepto, puto eum non dubitare, si commodè liberare potes: sed tunc tantùm, quando nimis laborandum esset; tunc enim res est dubia an tenearis. Quantus autem labor, vel periculum subeundum est pro vita proximi saluanda, iudicio prudentis praescribendum venit, & non certa alia regula.

Sed

SEd loquendo [a] de alio intellectu præcepti, scilicet de actu positiuo diligendi inimi- 11.
cum; posset dici, quòd non tenetur quis aliquando elicere actum diligendi proximum, quia nec etiam tenetur cogitare de eo; puta si esset aliquis ita occupatus circa contemplationem Dei, quòd nunquam cum plena deliberatione cogitaret de proximo. Si etiam cogitet, non est necesse elicere actum diligendi circa ipsum, quia absque hoc potest habere circa finem actus ordinatos, & circa ea, quæ sunt ad finem consequendum necessaria: & si hoc, igitur multò magis non tenetur elicere actum diligendi circa inimicum, quia nec cogitare de eo.

Succurrere tenemur inimico in euidenti necessitate spirituali.

Tamen moderando illud, potest dici quòd si appareat alicui euidens necessitas proximi, vel inimici, puta quòd sine ipso non potest habere sibi necessaria ad attingendum ad dilectionem Dei, puta si est infidelis, & sine eius doctrina non possit conuerti ad veritatem: vel si est malus, & sine eius correctione non potest conuerti ad bonum, quod tamen fortè nunquam contingeret: ibi tenetur quis non solùm ad velle bonum finale spirituale proximo: imò etiam ista bona necessaria sibi ad consequendum finale bonum non solùm velle, sed etiam exequi operatione efficaci, si adest facultas.

Quantùm autem ad diuitias, vel sanitatem, & huiusmodi, quorum opposita potest sibi velle, vt tactum est priùs; non tenetur quis in aliquo casu positiuè velle sibi ista.

An teneamur proximum diligere actu interno?

Quantùm autem ad bona [b] spiritualia, tenetur etiam quis velle sibi non solùm in- 12.
teriùs, sed etiam exteriùs efficaciter in opere; specialiter quantùm ad hoc, quòd quilibet tenetur orare Deum suum pro se, pro tota Ecclesia Dei: & tenetur velle istam orationem valere bono, & malo ad bonum spirituale: sicut enim esset malus stomachus, qui nollet sustentationem suam valere sustentationi manus: ita non esset bonus in Ecclesia, qui nollet bonum actum suum, si quem habet, valere omni membro Ecclesiæ, pro quibus Deus illum acceptat, & pro quanto potest valere sibi, & aliis: nunquam autem tenetur quis velle simpliciter illud, cuius oppositum potest benè nolle.

An teneamur saluare vitam proximi?

Sed de vita corporali fortè tenetur quis velle quoad actum interiorem, & eam saluare simpliciter quoad exteriorem, si non adsit alius proximus, qui possit eum iuuare, puta, si quis moreretur fame, vel in fluuio, & vnus solus adesset, qui posset liberare eum; teneretur fortè non tantùm huic velle vitam, sed vt eam habeat, pro viribus laborare.

Piũ est pro vita corporali proximi saluanda laborare, siue bonus sit, siue malus.

Vnde tamen [c] probetur ista tentio, non videtur manifestum ex Scriptura, nec ex ratione: quia si tunc periclitaretur, posito quòd esset bonus, pertingeret ad diligendum Deum perfectè in patria, & saluatus ad vitam corporalem, fortè fuisset postea lapsus in peccatum, & fortè finaliter malus: pium tamen est laborare pro vita proximi saluanda, quia supponendum est, si est bonus, quod erit melior, & valebit sibi, & aliis sua bonitas: & si est malus, supponendum est quòd corrigetur: hoc enim est piè iudicare, scilicet interpretari semper melius, quando non est oppositum manifestum.

Quilibet est tuus proximus, cui potes benè facere.

Ad primum argumentum dico, quòd illa responsio Christi ad Pharisæum, *Quis est* 13.
proximus? debet intelligi, proximus dicit relationem æquiparantiæ sicut amicus, vel frater: igitur si faciens misericordiam, est proximus, quod habebatur ex responsione Pharisæi; sequitur quòd ille cui facta est misericordia, habebatur apud eum tanquam proximus. Non erat autem gentis suæ, nec sibi ligatus ex ratione, sed extraneus ex patria: igitur quilibet quantumcunque extraneus, cui ego possum seruire in necessitate, est habendus vt proximus; & hoc est, quod dicit ibi Saluator, *Vade, & tu fac similiter:* id est, habe pro proximo omnem, cui potes benè facere, etiamsi sit tibi extra-
neus: non igitur benè faciens est tantùm proximus; sed etiam omnis potens benè pati 14.
à nobis; & hoc, siue passione exteriori, siue bona dilectione passiua, quæ est motus interior: & hoc modo Beati, quibus non possumus benè facere, possunt benè diligi, & esse proximi. Deus autem licèt benè diligatur, non tamen ex dilectione alicuius potest addi sibi aliquod bonum, & ideò non comprehenditur sub proximo.

Præcepta 2. tabulæ explicant præceptum dilectionis proximi. Vide D. Bonauent. hic q. 4. & 5.

Ad secundum dico, quòd omnia præcepta secundæ tabulæ explicant illud præceptum, *Diliges proximum:* quia specificant illa, in quibus non debeo odire inimicum: nam non occidere includit non odire sibi iniustè vitam corporalem; non furari, non mœchari, includunt non odire sibi bonum fortunæ, vel famæ, & si de aliis.

Leuit. 19. Non fuit vnquã præceptum de inimico odiendo.

Ad auctoritates Augustini quære. Ad illud Matth. 5. *Dictum est antiquis:* signanter loquitur Saluator, *dictum est*, & non, scriptum est; quia etsi scriptum erat, *Diliges amicum tuum:* non tamen erat scriptum *odies inimicum:* sed Iudæi peruertentes Scripturam arguunt hoc per locum à contrario sensu, & ita seruabant. Quod autem malè intel

intellexerint, probat Saluator, *Si enim tantùm diligitis illos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Sic etiam malè intellexerunt in pluribus aliis locis, ficut patet ibi de illo præcepto, *Honora patrem tuum, & matrem:* de quo redarguit eos Saluator, quia interpretabantur, quòd si quis offerret substantiam suam in templo, & non daret patri egenti, quòd seruat præceptum, quia Deus est pater spiritualis: sed Deus hoc reprobat, *Irritum*, inquit, *fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram.*

Idem. Matth. 15.

Per hoc patet ad illud de secundo Topicorum, quia illa regula non intelligitur nisi de contrariis præcisis: hoc est, vbi non ambo contraria ex vna parte subsunt vni extremo alterius contrarietatis; si enim color haberet contrarium, puta *A:* non sequitur, *album est coloratum: igitur nigrum est*, *A* sic est in proposito, quia sub ratione diligibilis continetur amicus, & inimicus, loquendo de inimico per accidens: quia eadem ratio diligibilitatis est in vtroque, scilicet possibilitas diligendi primum obiectum charitatis, inquantùm sunt imago Dei.

COMMENTARIVS.

1. a ISta quæstio de se est satis facilis, nec indiget alia expositione, nisi quia fortè possent esse aliqua dubia, videlicet, de actu positiuo diligendi inimicum, loquendo de dilectione, quâ quis vult proximum diligere Deum, qua etiam vult proximo necessaria ad dilectionem Dei. Doctor dicit quòd viator non tenetur proximum sic diligere, quia nec tenetur de eo cogitare; quia si esset aliquis ita occupatus circa contemplationem Dei, quòd nunquam cum plena deliberatione cogitaret de proximo, tunc ex quo non tenetur cogitare: nec etiam actu positiuo tenetur eum diligere. & dicit *cum plena deliberatione*, quia licèt aliquando ipsi contemplanti Deum occurreret proximus, & aliqualiter de eo cogitaret, non tamen ex plena deliberatione cogitaret, quæ præsupponit saltem in nobis syllogismum perfectè practicum, vt patuit in prolog. quæst. vltima & multis aliis locis.

2. *Obiectio.* Si dicatur, quòd videtur præceptum Dei obligans nos ad dilectionem proximi actu positiuo, patet Deuter. 6. *Diliges Dominum Deum*, &c. & pòst *& proximum tuum, sicut teipsum*, & multæ essent etiam authoritates hoc idem concludentes. Si enim hæc est vna copulatiua, *Diliges dominum*, &c. *& proximum*, & requiritur vtranque partem esse veram: statim videtur sequi quòd si teneor diligere Deum actu positiuo pro aliquando, vt suprà patuit *dist. 9. & 27. huius*, sequitur quòd etiam teneor diligere proximum actu positiuo.

Solutio. Dico breuiter, quòd benè teneor diligere Deum aliquo tempore determinato, quod tempus determinatum est expressum in Scriptura sacra, scilicet *Sabbata sanctifices.* sicut expositum est suprà *dist. 9. & 27.* & ideò saltem quolibet die Dominico, quilibet adultus tenetur diligere Deum super omnia actu positiuo, sed respectu proximi non est expressum aliquod tempus, in quo quis teneatur actu positiuo ipsum diligere: ideò non sequitur quòd si pro aliquando teneor diligere Deum actu positiuo, quòd sic etiam teneor diligere proximum. Et si pro aliquando teneor diligere, teneor præcisè illo tempore diligere, quando apparet euidens necessitas, puta quòd proximus non potest sine ipso habere sibi necessaria ad attingendum ad dilectionem Dei: puta si est infidelis, & sine eius doctrina non possit conuerti ad veritatem; vel si est malus, & sine eius correctione, non potest conuerti in bonum, quod tamen fortè nunquam contingeret, tunc tenetur quis ad velle bonum finale spirituale ipsi proximo: imò etiam tenetur velle sibi bona necessaria ad consequendum finale bonum, & non solùm tenetur velle hoc, sed etiam tenetur exequi operatione efficaci si adest facultas. Si ergo est aliquod præceptum de diligendo proximum actu positiuo, debet præcisè intelligi pro tempore necessitatis, modo præexposito. Teneor tamen nunquam elicere actum nolitionis respectu vltimi finis, & respectu eorum, quæ sunt necessaria ad acquisitionem vltimi finis; teneor enim sub præcepto peccati mortalis, non odire proximo dilectionem Dei in se, nec similiter odire necessaria proximo ad acquirendum vltimum finem, quia tale odium ex præcepto diuino non potest stare cum dilectione Dei in se, puta quòd quis diligat Deum in se, & propter se, & ex alia parte nollet proximum diligere Deum, vel nolle habere necessaria ad dilectionem Dei, vel necessaria ad acquisitionem vltimi finis, nec similiter tale odium potest stare cum charitate, vt satis *suprà* patuit *dist. 28.*

b *Quantùm autem ad bona spiritualia.* Dicit Doctor hîc, quòd quis tenetur velle proximo non solùm interiùs, sed etiam exteriùs efficaciter in opere tenetur, scilicet velle sibi bona spiritualia specialiter quantùm ad hoc, quòd quilibet tenetur orare Deum summum per se, & pro tota Ecclesia Dei, & tenetur velle istam orationem valere bono, & malo ad bona spiritualia; sicut enim esset malus stomachus, qui nollet sustentationem suam valere sustentationi manus, ita non esset bonus in Ecclesia, qui nollet bonum actum suum (si quem habet) valere omni membro Ecclesiæ, pro quibus Deus illum acceptat, & pro quanto potest valere sibi, & aliis. 3.

Hîc tamen aduerte, quòd non vult Doctor, quòd quis actu positiuo teneatur velle bona spiritualia proximo sigillatim, & seorsum, loquendo de proximo, puta de isto, vel isto particulari, nisi tantùm in illo casu necessitatis superiùs expresso. Nec etiam intelligit, quisquis teneatur velle bona spiritualia proximo actuali volitione, licèt fortè teneatur velle volitione habituali. Et cùm dicit, quòd specialiter in oratione tenetur velle illam orationem valere bono, & malo ad bonum spirituale, hoc non debet intelligi de volitione actuali, ita quòd actu velit suam orationem valere bono, 4.

&

& malo ad bona spiritualia, sed si tenetur, tenet tantùm velle habitualiter, tenetur tamen non elicere actum nolitionis, ita quòd si nolit suam orationem valere, in hoc mortaliter peccaret, vt patet per exemplum ibi positum. Et si dicatur, quòd etiam actu positiuo actuali tenetur velle suam orationem valere bono, & malo, indifferenter loquendo de proximo, tunc oportet dicere ad vitandam contradictionem (quia suprà dixit, quòd non tenetur diligere actu positiuo, & hìc oppositum videtur dicere,) quòd sicut ibi loquitur de proximo in particulari, puta isto, vel isto; ita similiter hìc loquendo de proximo particulari, non tenetur actu positiuo velle sibi bona spiritualia, nisi in casu necessitatis posito, &c.

c *Vnde tamen probetur ista tentio, non videtur manifestum ex Scriptura, nec ex ratione.* Hìc tamen aduerte, quòd semper Doctor loquitur dubitatiuè. Et posito quòd quis permittat proximum mori fame, quem potest iuuare. Dico, quòd fortè non peccat mortaliter, si hoc non facit aliqua cupiditate, puta intuitu auaritiæ, sed præcisè hoc facit credendo quòd si moritur, erit saluus, & hoc quia credit eum esse iustum, vel si est malus, & permittit eum mori habendo hanc intentionem, quòd melius est ipsum mori, quàm vsque in finem perseuerare in peccatis. Et sic omnes auctoritates, quæ videntur contra hoc, possent solui, quòd omnes loquuntur quòd tunc mortaliter peccaret si intuitu alicuius auaritiæ potiùs permittit eum mori, & fame perire, quàm eleemosynis adiuuare. Dicit tamen Doctor quòd est pium laborare pro vita proximi saluanda, quia supponendum est si est bonus, quòd erit melior, & valebit sibi, & aliis sua bonitas; & si est malus, supponendum est quòd corrigetur, hoc enim est piè iudicare, scilicet interpretari semper in melius, quando non est oppositum manifestum. Cætera patent.

DISTINCTIO XXXI.

An charitas semel habita amittatur?

A.

Habetur tota hac disti. de pœnitent. dist. 2. Aug. in epistola ad Iulianum comitem, quæ erat in antiquis exemplaribus parùm post principium. Aug. super illud Psal. 103. Qui tegis aquis. in 1. concione. Matth. 7. d Pro. 5. d Ioan. 4. b Tom. 9. tr. 8. post medium. Tract. 3. in fine. Beda c. 1. circa illud Super quẽ videris.

ILLVD quoque non est prætereundum, quod quidam asserunt, charitatem semel habitam ab aliquo non posse excidere, nullúmque damnandum hanc aliquando habere: qui hanc traditionem subditis muniunt testimoniis. Apostolus ait, *Charitas nunquam excidit.* Augustinus etiam inquit, [Charitas quæ deseri potest, nunquam vera fuit.] Item, [Charitas est fons proprius, & singularis bonorum, cui non communicat alienus. Alieni sunt omnes, qui audituri sunt, *Nos noui vos.* De hoc fonte Scriptura ait; *Fons aquæ viuæ sit tibi proprius, & nemo alienus communicet tibi.* Si autem alieni sunt qui audituri sunt illam vocem; non ergo huic fonti communicant damnandi.] Item Augustinus super epistolam Ioannis, [Radicata est charitas, securus esto: nihil mali procedere potest.] Item, Gregorius in moralibus. [*Valida est vt mors dilectio.* Virtuti enim mortis dilectio comparatur: quia nimirum mentem, quam semel ceperit, à dilectione mundi funditus occidit.] Item, Augustinus super epistolam Ioannis, [Vnctio inuisibilis charitas est: quæ in quocunque erit, radix illi erit quæ ardente Sole arescere non potest: nutritur calore Solis, non arescit.] Item Beda super Ioannem, [Quærendum est quomodo speciale Filij Dei agnoscendi signum fuerit, quòd super eum descenderit & manserit Spiritus. Quid magni est Filio Dei quòd in ipso manere Spiritus astruatur? Notandum quòd semper in Domino manserit Spiritus. In Sanctis verò quamdiu mortale corpus gestauerint, partim semper maneat, partim rediturus secedat. Manet autem apud eos, vt bonis insistant actibus. Recedit verò ad tempus, ne semper infirmos curandi, mortuos suscitandi, dæmones eiiciendi, vel etiam prophetizandi habeant facultatem. Manet ergo semper, vt possint habere virtutes, vt mirabiliter ipsi viuant. Venit ad tempus, vt etiam aliis per miraculo

Lib.1. hom. 5. super Ezech. circa medium. Idem mor. lib.2. c. 41. & 42. Ambr. super cap. 6. epist. 2. Cor. Luc.10.c Ioan.6.g 1.Reg.11.b Luc.10.c Ambr. super 9. c. ad Rom. ad eũ locũ, Quia maior seruiet minori *tom.4. 1.Cor.13.c*

miraculorum signa quales sint intus, effulgeant:] Item Gregorius. [In Sanctorum cordibus secundùm quasdam virtutes semper manet Spiritus, secundùm quasdam recessurus venit, & venturus recedit. In his virtutibus, sine quibus ad vitam non peruenitur, in electorum suorum cordibus permanet: in his verò per quas sanctitatis virtus ostenditur, vt in exhibitione miraculorum, aliquando adest, aliquando se subtrahit.] Item Ambrosius. [Ficta charitas est, quæ in aduersitate deserit.] Hæc innuere videntur, quòd charitas semel habita non amittatur. Ideò quidam in prætaxatam prosilierunt audaciam, dicentes charitatem à damnandis non haberi, nec à quoquam habitam posse amitti: quos ratio vincit & auctoritas. Quidam enim ad tempus sunt boni, qui postea fiunt mali, & è conuerso. Vnde quorundam nomina Christus dicit scripta in libro vitæ, qui tamen posteà abierunt retro. Sed scripta dicit non secundùm præscientiam, sed secundùm præsentem iustitiam, cui deseruiebant, quia digni erant tunc illo bono, quod habituri sunt præscripti secundùm præscientiam. Vnde Ambrosius. Quibusdam gratia data est in vsum, vt Sauli & Iudæ illis discipulis, quibus Dominus dixit, *Ecce nomina vestra scripta sunt in cælis:* & pòst abierunt retro. Sed hoc dixit propter iustitiam, cui deseruiebant, quia tunc boni erant. Frequenter enim antè sunt mali, qui futuri sunt boni, & aliquoties priùs sunt boni, qui futuri sunt & permansuri mali, secundùm quod dicuntur scribi in libro vitæ, & deleri.

Determinatio auctoritatum prædictarum.

B. QVod verò Apostolus ait, *Charitas nunquam excidit*, nullatenus pro illis facit. Dignitatem enim charitatis ostendens, dicit eam non excidere, quia hîc & in futuro erit: sed fides, & spes euacuabuntur, & scientia. Item quod dicitur charitas nunquam fuisse vera, quæ deseri potest, non ad essentiam charitatis refertur, sed ad efficientiam, quia non efficit charitas, quæ deseritur, hominem verè beatum, nec perducit ad verum bonum. Huic etiam fonti alieni, id est, damnandi, non communicant, scilicet in fine, quia non perseuerant. [Potest tamen hoc & cætera quæ de charitate dicta sunt, de perfecta intelligi, quam soli perfecti habent: quæ semel habita non amittitur. Exordia verò charitatis aliquandò crescunt, aliquando deficiunt.] [Sunt enim virtutis exordia, & profectus, & † prouectio: quos gradus ille discernit, qui parabolam illam intelligit: sic est Regnum Dei, quemadmodum si iactet homo semen in terra, & dormiat, & exurgat semen, & germinet, & crescat, &c.] Et si ergo perfecta charitas sic radicata est, vt amitti nequeat, incipiens tamen & prouecta amitti potest, & sæpe amittitur; sed dum habetur non sinit habentem criminaliter peccare. Quod Augustinus ostendit, inquiens, Quia radix omnium malorum est cupiditas, & radix omnium bonorum est charitas, simul ambæ esse non possunt, nisi vna radicitùs euulsa fuerit, alia plantari non potest. Sine causa conatur aliquis ramos incidere, si radicem non contendit euellere.

De pœnit. dist. 2. cap. Hæc quæ de charitate. *aliàs*, perfectio. *Marc. 4. c Greg. hom. 15. super Ezech. lib. 50. homiliarum, homil. 8. in principio. 1.Ti.6.c*

Quare fides, & spes, & scientia dicuntur euacuari, & non charitas, cùm & ea ex parte sit?

C. ADuertendum etiam est, quomodo fides, & spes scientia dicantur euacuari quia ex parte sunt, & non charitas, cùm & ipsa ex parte sit. Ex parte enim,

1.Cor. 13.

enim, id est, imperfectè, diligimus: sicut ex parte scimus, vt ait Hisichius super Leuiticum. Cùm ergo omne, quod ex parte est, euacuetur: cur charitas excipitur, quæ dicitur nunquam excidere? Charitas quidem etiam ex parte est, vt sæpè Sancti docent, quia ex parte diligimus nunc: & ideò ipsa euacuabitur inquantùm ex parte est, quia tolletur imperfectio, & addetur perfectio. Remanebítque ipsa aucta, & actus eius, & modus diligendi, vt diligas Deum propter se ex toto corde, & proximum tuum sicut teipsum: sed imperfectionis modus eliminabitur. Fides verò & spes penitus euacuabuntur. Scientia verò secundùm actum, & modum suum, qui nunc est, non secundùm sui essentiam tolletur. Ipsa enim virtus scientiæ remanebit, sed alium tenebit vsum, & modum. *lib. 1. c. 2.*

Si Christus ordinem charitatis præscriptum habuerit.

NVnc iam superest inuestigare, Si Christus secundùm quòd homo, ordinem diligendi præscriptum seruauerit. Quod si est, omnem hominem sicut seipsum dilexit. Omnibus ergo vitam optauit, omnésque saluos fieri voluit, sed non omnes salui fiunt, & ita non est factum, quod optauit. Sed non est ignorandum in eo fuisse charitatem iuxta modum patriæ, non viæ: eúmque ordinem diligendi implesse, qui seruatur in patria, non in via. Qui enim in patria sunt, id est, iam beatificati sunt, adeò iustitiæ Dei addicti sunt, vt nihil eis placeat, nisi quod Deo placet: ac per hoc illorum tantùm salutem diligunt, & volunt quos Deus saluari vult, eósque solos sicut se diligunt: ita & Christus electos tantùm sicut se dilexit, eorúmque salutem optauit. *D.* *1. Tim. 2 b*

Qvæstio Vnica.

Vtrùm charitas maneat in patria, ita quòd non euacuetur?

Alens. 3. *p. collat.* 75. *a.* 1. D.Th. 1. 2. *q.* 67. *a.* 6. *&* 2. 2. *q.* 26. *a.* 13. *vbi eius expos.* D.Bon. *hic a.* 3. *q.* 1. Ric. *art.* 3. *q.* 2. *&* 3. Argent. *q.* 1. *a.* 3. Vega 12. *super Trid. c.* 2. Durand. *hic q.* 6.

CIrca istam trigesimam primam distinctionem, in qua Magister agit de charitate, quantùm ad eius durationem, quæritur: Vtrùm charitas maneat in patria, ita quòd non euacuetur? Quòd non, nam ratio Apostoli 1. *ad Corinth.* 13. quare aliqua dona euacuantur, est, quia sunt ex parte: sed charitas nunc est ex parte, quia imperfecta: alioquin cùm in ea sit beatitudo, esset nunc aliquis hìc perfectè beatus. 1. *Arg. 1.*

Quòd si dicatur beatitudinem non consistere in habitu charitatis, sed in actu eius. Contrà secundùm perfectionem habitus potest elici actus sibi proportionatus: & ita si habitus est nunc æqualis ei, qui est in patria, consimiliter erit & actus: & ita fruitio ita intensa, & perfecta nunc, sicut tunc.

Præterea, Fides euacuatur, quia est circa obiectum latens: circa idem verò est charitas. *Arg. 2.*

Præterea, Augustinus 83. *q. q* 48. Quædam sunt credibilia, quæ nunquam sciuntur, sed tantùm creduntur, sicut historiæ: sed talium, quorum nunc habetur fides in via, aliqua cognitio potest haberi in patria: & non nisi fides, quia tantùm possunt credi: igitur fides, saltem quantùm ad illa, non euacuatur. *Arg. 3.*

Præterea, eodem habitu concupisco aliquid, & quiesco in habito: nam secundùm Augustinum 9. de Trin. cap. vlt. *Appetitus inhiantis, fit amor fruentis.* & multò magis patet de habitu. Probatur etiam à simili in naturalibus, quia eadem forma est principium motus ad terminum, & quietis in termino: cùm igitur spes sit habitus tendendi in terminum, erit habitus quiescendi in ipso habito, & ita non euacuatur. *Arg. 4.*

Contrà, 1. Corin. 13. videtur auctoritas Apostoli expressa ad oppositum, *Charitas nunquam excidit, &c.* *Ratio ad oppos.*

SCHOLIVM.

Primum dictum huius literæ, fides & spes non manent in patria, probatur ex Heb. 11. & 1. Cor. 13. Ratio est, quia ibi essent frustrà, quia ibi est verum patens, & bonum possessum. de fide docent Aug. tr. 79. in Ioan. Athan. tr. de salutari Christi adu. PP. communiter in id Io. 20. Beati qui non viderunt. *& in 1. Cor. 13. & in id 1. Pet. 1.* In quem non videntes creditis. *Communis cum D. Th. 2. 2. q. 19. a. 2. & 3. contra Dur. hîc q. 4. & Rubion d. 27. & hîc a. 2. manent tamen in incolis Purgatorij, ex communi cum D. Th. d. ar. 3. Secundum, non oportet succedere in patria alios habitus incompossibiles fidei, & spei: hinc tamen non potest inferri intellectum suis viribus videre Deum: id enim negat Doctor latè 4. d. 49. q. 11. & suprà d. 14. q. 2. n. 2. & 3. & 1. d. 17. q. 2. Vide quæ notaui d. q. 11: sed nec negat habitum luminis gloriæ, inhærentem de facto, quem expressè ponit d. q. 2. d. 17. sed tantùm ait, non esse necessarium, quia sine eo potest Deus se præsentare, idque sufficit ad intentum Clem.* Ad nostram, *de hæret. Tertium dictum, visio & tentio non repugnant fidei, & spei habitualibus. Probat ex raptu Pauli, vide Doct. suprà d. 24.* §. Contra hæc. *Paulum vidisse diuinam essentiam in raptu, vt dicit Doct. hîc & 2. d. 3. q. 9. & 4. d. 49. q. 12. & 1. d. 1. q. 4. & quodl 7.* §. secunda con. *tenent. Chrys. hom. 26. in 2. ad Cor. Aug. 12. in Gen. ad lit. c. 27. 28. l. 83. q. 81. Ansel. in 2. Cor. 12. D. Th. 2. 2. q. 175. a. 4. Negant Hier. dialog. 3. contra Pelag. fi. Nazianz. orat. 14. Quartum dictum n. 4. circa idem obiectum formale dabiles esse actus, etiam eiusdem potentiæ, specie diuersos, quia spei, & charitatis idem est obiectum, & sufficere diuersam approximationem ad diuersificandos actus. Videtur oppositum dicere 1. d. 1. q 4. n. 14. Vide Leuchet. & Tartaret. hîc, & Pitigianis hîc a. 2. fi. qui eum concordant.*

2. *Resolutio quædam vniuersalis.*

RESPONDEO [a] nullus habitus ponendus est ibi manere frustrà: frustrà autem esset ibi habitus, cuius inclinatio esset tunc impossibilis: fides autem ex ratione sua inclinat tantùm in verum latens, secundùm Glos. super illud Hebr. 11. *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium:* & spes tantùm inclinat in bonum commodum absens, iuxta illud Rom. 8. *Spes, quæ videtur, non est spes;* accipiendo *spem* pro sperato, scilicet pro obiecto: inclinationes autem istæ non poterunt haberi in patria, vbi erit verum patens, & bonum habitum: igitur isti habitus non manebunt, quia essent superflui.

Habitus fidei & spei essent superflui in patria. d. 14.

Actus visionis & tentionis in patria non habent propriè incompossibilitatem cum habitibus fidei & spei. Exemplum de raptu Pauli, de quo etiam in 1. d. 1. q. 4.

Sed hîc est vnum dubium [b], an scilicet istæ virtutes euacuentur, quia succedant eis aliqua incompossibilia? Respondeo, non oportet ponere quòd succedant eis alij habitus, loquendo propriè, sicut habitus differunt ab actibus: quia, sicut dictum est suprà in materia de anima Christi, non est necessarium ponere aliquem habitum in patria creatum in ipsa anima, qui sit principium videndi, vel tenendi obiectum, saltem alium, nisi charitatem: quia habitus non ponitur in potentia nisi ad facilitandum, & habilitandum potentiam ad eliciendum actum: vel saltem in intellectualibus, vt obiectum sit præsens intellectui, vt intellectus possit promptè operari circa illud, quod non posset, si obiectum esset in quolibet actu de nouo adipiscendum: sed ibi obiectum semper erit præsens, & semper agens in potentiam, & potentia erit summè facilitata, & inclinata.

Quòd si succedant [c] aliqui actus repugnantes illis, qui nunc habentur, vt *videre*, & *tenere* succedant *credere*, & *sperare*; illi actus succedentes non habent propriè incompossibilitatem ad habitus fidei, & spei. Quod probatur, quia Paulus in raptu habuit saltem actum visionis: & tamen non erat in eo euacuatus habitus fidei: igitur ille actus non repugnat habitui fidei: non ergo euacuatur fides, & spes, quia succedat eis aliquid incompossibile, sed quia essent superflui.

3. *q. 3. prol. Suprà dis. 26.*

Sed adhuc [d] restat aliud dubium circa obiectum istarum virtutum; quia videtur quòd earum formale obiectum non sit Deus, vt latens, siue vt absens, ita quòd latentia, vel absentia sit formalis ratio obiecti: sed sola ratio obiecti est Deus, vt Deus, sicut tactum est *dis. 26. huius, & in primo q. de obiecto Theologiæ:* & tunc non videtur quòd formali ratione obiecti careant habitus isti: & ita poterunt manere, & inclinare in obiectum proprium, & eodem modo potest argui de actibus. nam idem sub eadem ratione est obiectum habitus, & actus proprij illius habitus.

Præterea [e] sicut argutum est, saltem de spe, videtur quòd possit esse inclinans ad desiderandum absens, & amandum præsens.

4. *Dari plures actus specie eiusdem potentiæ, circa idem obiectum formale.*

Dico, quòd respectu eiusdem obiecti, & sub eadem ratione formali, possunt esse multi actus: & non solùm potentiarum ordinatarum, sed eiusdem potentiæ, differentes secundùm perfectum, & imperfectum: nec tantùm secundùm quòd perfectum, & imperfectum se habent sicut magis, & minùs in eadem specie: sed sicut se habent

habent diuersæ species in eodem genere, puta media, & extrema. Hoc modo dico, quòd respectu Dei in se, non solùm sunt actus intelligendi, & volendi, qui sunt actus subordinati: sed etiam actus diligendi sic, & sic, scilicet non tantùm differentes secundùm magis & minùs in eadem specie, sed sicut media, & extrema in eodem genere. Quod potest sic poni in proposito: quando enim perfectio actus est à duobus, scilicet à potentia, & obiecto, quando variatur propria ratio istorum, vel alterius eorum in se, vel coniunctione cum reliqua causa, vel secundùm approximationem ad reliquam causam: quia minùs perfectè agunt causæ partiales respectu effectus, quando non sunt sufficienter approximatæ, & coniunctæ: variabitur tunc perfectio huius actus.

Quando approximatio diuersificat speciem actus.

Et ita est in proposito; respectu enim actus tentionis obiectum voluntatis est in se præsens: respectu autem actus desiderij est absens, & secundùm rationem formalem talis actus, obiectum non est in se realiter coniunctum potentiæ. Est igitur ille actus imperfectus respectu illius, & hoc in alia specie, quæ est vt media ad extremum: non propter aliam rationem in obiecto, sed propter approximationem obiecti ad reliquam causam partialem, quæ sufficit ad distinguendum specie effectus illarum duarum causarum: sicut si alia actio sequeretur Solem inquantùm præcisè est præsens secundùm radium reflexum, & alia secundùm quòd est præsens præcisè secundùm radium rectum; isti effectus distinguerentur specie: non ex distinctione passi, vel agentis quantùm ad rationem formalem agentis, sed ex approximatione alia & alia eiusdem agentis ad idem passum.

5. *An dabiles diuersi habitus inclinantes ad idem formale obiectum.*

Quando ergo arguitur, obiectum est idem formaliter; concedo, obiectum virtutum in se, & in patria. Nec ex hoc sequitur, quòd actus sint idem specie, etiam qui sunt eiusdem potentiæ: imò possunt esse diuersi in eadem vi, si per se sint circa obiectum diuersimodè præsens potentiæ. Et similis distinctio potest poni habituum inclinantium ad tales actus: nam ad omnem actum alicuius speciei in natura rationali, qui potest frequenter elici, potest esse aliquis habitus realiter inclinans ad tales actus. 6.

Probabile posse dari vnum habitum in genere, qui inclinet indistinctè ad plures actus in specie.

Quantùm ad aliud [f] quod tangitur de spe, dici posset, quòd sicut quilibet actus distinctus specie ab alio potest habere proprium habitum in voluntate, vel in intellectu inclinantem ad ipsum; ita etiam potest esse vnus habitus generalis inclinans ad vnum actum in genere, & multos in specie: quemadmodum si iustitia ponitur virtus vna secundùm genus, non secundùm speciem, habet actum similiter vnum. Et hoc modo posset esse vnus habitus, qui per se respiceret Deum, inquantùm conueniens naturæ rationali, & sic indistinctè inclinaret in ipsum: & si huius actus esset habitus sic indistinctè tendens in ipsum, id est, non sub propria ratione, in quantùm scilicet est sic approximatus, vel sic coniunctus potentiæ tendenti; ille habitus non variaretur, siue potentia tenderet in obiectum desiderando, vel tenendo: talis habitus non ponitur spes, sed spes ponitur præcisè inclinans ad istum actum imperfectum: qui est desiderium. Concedo igitur, quòd benè posset esse vnus habitus tendens in ipsum Deum, vt est bonum commodum, & non oporteret illum euacuari: sed spes ponitur præcisè inclinans ad actum imperfectum, & hoc imperfectione alterius rationis, quam facit absentia obiecti respectu potentiæ tendentis.

Spes inclinat præcisè ad actum imperfectũ.

COMMENTARIVS.

1. [a] Respondet Doctor primò, quòd habitus, cuius actus est impossibilis haberi in patria, si ponitur, frustrà ponitur, quia illud dicitur frustrà esse, quod ordinatur ad aliquid quod impossibile est haberi; cùm ergo actus fidei non possit haberi in patria, patet quia isti actus sunt incompossibiles, scilicet clara visio Deitatis, & actus credendi, vt ostensum est suprà *dist.* 24. per consequens ibi frustrà poneretur habitus fidei, qui præcisè inclinat ad actum credendi circa obiectum latens, non quòd latentia obiecti sit ratio formalis obiecti fidei, sed tantùm est quædam conditio consequẽs, vt suprà patuit *dist.* 23. *&* 24. Similiter actus spei, qui est desiderare bonum æternum absens, non quòd absentia sit ratio formalis actus spei, vt *suprà* patuit *dist.* 26. talis actus non erit in patria, quia tunc perfectè habetur bonum infinitum actu perfectè præsens, & probat per dictum Pauli, quia spes, quæ videtur non est spes, & accipit ibi *spem* non pro habitu spei, nec pro actu, sed pto obiecto ipsius spei. Et vult dicere, quòd circa obiectum separatum non potest esse actus spei si tale obiectum est præsens, si ergo actus spei non potest in patria esse, sequitur quòd nec habitus, quia tunc frustrà poneretur.

Actus fidei non habetur in propria.

Obiectio.

Si dicatur, quòd licèt actus fidei, & actus spei non possint haberi in patria, non tamen sequitur quòd si habitus essent in patria, essent frustrà, quia etiam in patria erunt aliqui sensus sine suis actibus, vt patet de sensu gustus, & similiter de potentia nutritiua, qui tamen non ponuntur frustrà.

Solutio.

Dico, quòd si illi sensus essent præcisè propter actus, quòd si illi actus essent impossibiles, illi sensus essent simpliciter frustrà, sed quia non ponuntur præcisè propter actus, sed propter perfectionem naturæ in se, ideò non ponuntur frustrà,

ſtrà, poſito quòd nunquam poſſint haberi actus. Et principaliter ſunt propter perfectionem, & decorem naturæ in ſe, vt patet à Doctore *in* 4. *d.*49. Sed in propoſito habitus non ponuntur in potentiis, niſi præciſè propter actus, vel vt ſcilicet actus potentiarum ſint perfectiores, vel vt per eos potentiæ promptè, & faciliter eliciant actus.

2. Si iterum dicatur, quòd ponitur fides infuſa in intellectu, vt ipſum perficiat in actu primo, vt patet à Doctore ſuprà *diſt.*23. & ſimpliciter ponitur ſpes in voluntate, vt ipſam perficiat in actu primo, vt patuit *ſuprà diſt.* 26. & per conſequens non ponuntur præciſè propter actus ſecundos, & ſic non eſſent fruſtrà in patria, ſicut nec nunc ſunt fruſtrà in via, ſi ſint ſine actibus.

Dico, quòd aliud eſt perficere aliquid abſolutè, & perficere vt in actu primo; perficere enim in actu primo eſt reddere principium operatiuum magis diſpoſitum ad operandum, vt ſuprà declaraui, & ſic iſti habitus præcipuè perficiunt potentias in ordine ad actus, vt ibi expoſui.

b *Sed hîc eſt vnum dubium.*

Dicit primò Doctor quòd non eſt neceſſe ponere, quòd iſtis habitibus ſuccedant in patria aliqui habitus: puta, quòd habitui fidei, qui inclinat ad actum credendi, ſuccedat in patria aliquis habitus præciſè inclinans ad actum videndi; & habitui ſpei, qui tantùm inclinat ad actum ſperandi, ſuccedat in patria aliquis habitus, qui inclinet ad actum tentionis, quia habitus ponuntur in potentia, vt promptè, & faciliter operetur, ſed in patria erit perfectiſſimè diſpoſita. Declaro tamen aliqualiter hanc literam. Cùm dicit, *non eſt neceſſarium ponere aliquem habitum in patria creatum in ipſa anima, qui ſit principium videndi, vel tenendi obiectum ſaltem, alium niſi charitatem*; Vult dicere, quòd ipſa potentia in patria, puta intellectus, poteſt clarè videre Deum ſub ratione propria ſine aliquo habitu, vt ſuprà oſtenſum eſt, de intellectu animæ Chriſti *diſt.*14. ita quòd habitus ille non ponitur neceſſariò requiri ad actum videndi, nec vt cauſa totalis, nec vt partialis, vt ibi patuit, & hoc quantùm ad ſubſtantiam actus, licèt potentia ſine habitu non poſſit actum ita perfectum elicere ſicut cum habitu, vt ſuprà patuit, *diſt.* 13.14. 23.24. *&* 27. & prolixiùs *in primo diſtinct.*17. Et quod dicit *ſaltem alium, niſi charitatem*, hoc non debet referri ad habitum fidei ſic, quòd fides poſſit eſſe in patria cum actu ſuo, quia hoc eſt ſimpliciter impoſſibile; ſed debet referri ad habitum ſpei, quia reſpectu tentionis non videtur neceſſarium ponere alium habitum ab habitu ſpei, vt infrà patebit, ita quòd ipſe habitus ſpei, vt habet obiectum abſens, ſit principium actus ſperandi, & vt habet obiectum præſens, ſit principium actus tentionis; ſicut etiam & charitas, vt in via, eſt tantùm principium actus merendi, & vt in patria vbi habet obiectum præſens eſt principium perfectæ fruitionis. Sequitur, *Quia habitus non ponitur in potentia, niſi ad facilitandum, & habilitandum potentiam ad eliciendum actum*, & hoc tenendo quòd habitus non ſit cauſa partialis actus, quia tunc habitus non tantùm poneretur propter habilitatem potentiæ, ſed poneretur propter maiorem perfectionem actus, vt patet à Doctore *in primo, diſt.*17. Sequitur: *Vel ſaltem in intellectualibus*, vt obiectum ſit præſens intellectui, vt intellectus poſſit promptè operari circa illud, quod non poſſet, ſi obiectum eſſet in quolibet actu de nouo adipiſcendum, ſiue attingendum.

Si dicatur hîc, quòd per nullum habitum habetur præſentia obiecti in ratione obiecti, vt patet ex Doctore *in* 1. *diſt.*3. *& in ſecundo, diſt.*3. & tamen hîc vult quòd habeatur per habitum præſentia obiecti. 3.

Dico, quòd benè verum eſt, quòd nunquam obiectum in ratione obiecti actu intelligibilis eſt præſens potentiæ per aliquem habitum, ſic intelligendo, quòd habitus ſit ratio formalis præſentiæ obiecti, vt actu intelligibilis, quia quod eſt ſic ratio talis præſentiæ, eſt etiam ratio cauſandi, ſaltem partialiter notitiam talis obiecti, vt patet de ſpecie intelligibili, de quo vide Doctorem *in* 1. *diſt.*3. *quæſt.*6.7. *&* 8. *& diſtinct.*17. *& in ſecundo, diſt.*3. *quæſt.*9.10. *&* 11. Et quæ ibi notaui & expoſui. Sed in propoſito cùm dicit Doctor quòd *per habitum habetur præſentia obiecti*, non loquitur de præſentia abſoluta obiecti ſub illa, ſcilicet ratione, quia obiectum eſt actu intelligibile, ſed dicitur eſſe præſens per habitum, quo ad facilitationem, & promptitudinem operandi, id eſt, quòd ſicut intellectus per ſpeciem intelligibilem dicitur habere obiectum præſens in ratione obiecti actu intelligibilis, quia ſcilicet talis ſpecies eſt partialis cauſa cauſandi notitiam illius obiecti, ſic per habitum dicitur habere obiectum præſens, quia per illum potentia faciliùs operatur circa obiectum, & hoc eſt quod dicit.

Quòd ſi ſuccedant aliqui actus. Nunc Doctor declarat quomodo actus ſuccedentes actibus fidei, & ſpei, licèt repugnent formaliter actibus; quibus ſuccedunt (quia iſti actus non ſtant ſimul, ſcilicet actus fidei, & clara viſio) non repugnant habitibus, & ſic in patria, de potentia Dei abſoluta, poſſunt eſſe habitus fidei, & ſpei, & ſimiliter poſſunt eſſe iſti actus, ſcilicet clara viſio, & firma tentio, & quòd non repugnent oſtendit, quia Paulus in raptu habuit actum viſionis, & tamen non erat in eo euacuatus habitus fidei.

d *Sed adhuc reſtat aliud dubium.* Hîc Doctor arguit, probando quòd idem habitus ſpei, & fidei poſſint remanere in patria, & non tantùm illi habitus, ſed etiam actus illorum; patet, quia ex quo Deus ſub ratione Deitatis ponitur obiectum fidei, vt ſuprà patet *diſt.*23. *&* 24. & idem ponitur reſpectu habitus ſpei, vt ſuprà patet *diſt.*26. ſequitur quòd habitus reſpicientes tale obiectum poſſint manere quamdiu ratio formalis obiecti manet eadem, & omnino inuariata; ex quo ergo iſti habitus habent in patria idem obiectum ſub eadem ratione formali, quod habent in via, ſequitur quòd ſicut manent in via, ita & manere poſſunt in patria, & non tantùm iſti habitus, ſed etiam actus illorum; patet, quia actus fidei, vt in via, habet Deum ſub ratione Deitatis pro obiecto, vt ſuprà patuit *diſt.*23. *&* 24. & ſimiliter actus ſpei, vt ſuprà oſtenſum eſt *diſtinct.*26. cùm ergo habeant in patria idem obiectum ſub eadem ratione formali quod habent in via, ſequitur quòd actus fidei, & actus ſpei poſſunt eſſe in patria. 4.

e *Præterea ſicut*, &c. Hîc Doctor ſpecialiter arguit de ſpe, probando quòd idem habitus ſpei poſſit manere in patria, quia idem habitus poteſt eſſe qui inclinet ad deſiderandum abſens, & ad amãdũ præſens; cùm ergo habitus ſpei inclinet ad deſide- 5.

desiderandum bonum absens, ille idem inclinabit ad amandum bonum præsens.

Responsio. Respondet Doctor quòd respectu vnius, & eiusdem obiecti, & sub eadem ratione formali considerari possunt esse plures actus, non tantùm eiusdem speciei differentes secundùm minùs, & magis perfectum; sed etiam possunt esse plures actus alterius, & alterius speciei differentes secundùm media, & extrema in eodem genere, & per consequens respectu Dei sub eadem ratione formali considerati, non tantùm possunt esse actus cognoscendi, & actus diligendi specie differentes; sed possunt esse distincti actus cognoscendi ab inuicem specie distincti, & similiter possunt esse plures actus diligendi idem obiectum specie distincti. Et hoc probat, quia alia, & alia præsentia obiecti, siue alia, & alia approximatio obiecti ad potentiam potest partialiter causare alium, & alium actum specie distinctum respectu eiusdem potentiæ, cui aliter, & aliter approximatur; & patet per exemplum; quia ignis remotus producit calorem remissum, & propinquus intensum, & sic propter aliam, & aliam approximationem ignis causatur calor magis, & minùs perfectus.

6. Hîc tamen aduerte, quòd Doctor supponit hîc quòd obiectum beatificum, si est in se præsens, tantum partialiter concurrit ad actum visionis, & sic visio beatifica simul causatur ab obiecto beatifico, vel supplente vicem obiecti beatifici, & actu intellectu Beati, tamen talis visio quamuis dependeat ab intellectu partialiter, habet tamen vnitatem specificam præcisè ab obiecto, & quomodo hoc, vide quæ exposui *super secundo, dist. 3. quæst.* 10.

Aduerte etiam quòd cognitio abstractiua, quam pro nunc voco omnem cognitionem vndecunque causatam, aliam scilicet à præsentia obiecti in se, differt specie à cognitione intuitiua eiusdem obiecti, vt patet à Doctore *in 2. distinct. 25.* Nec potest assignari alia causa, nisi quòd obiectum, vt in se præsens, non potest causare notitiam sui, nisi intuitiuam, & specie distinctam à cognitione respectu eiusdem obiecti non præsentis in se.

Dubitatio. Sed dubitatur quomodo idem obiectum sub eadem ratione formali possit causare alium, & alium actum respectu eiusdem potentiæ, vt præcisè consideratum secundùm aliam, & aliam approximationem; quia maior, vel minor approximatio ad potentiam non videtur esse causa alterius, & alterius actus specie distincti; patet de igne magis, vel minùs approximato eidem passo, qui non causat alium, & alium calorem specie distinctum in passo, cui magis, vel minùs approximatur. Tum etiam, quia Doctor dicit *in 1. d. 1. q. 4.* quòd maior, vel minor approximatio obiecti non variat actum.

Responsio.

7. *Approximatio duplex.* Dico breuiter quòd Doctor hîc non loquitur absolutè de maiori, & minori approximatione, sed loquitur de alia, & alia approximatione alrius, & alterius rationis. Est enim vna approximatio obiecti ad potentiam realiter, & realiter præsentialis, & secundùm talem approximationem natum est obiectum causare tantùm notitiam sui intuitiuam, quæ notitia intuitiua potest esse perfectior, & imperfectior, secundùm quòd obiectum magis, vel minùs est præsens. Loquendo ergo de hac approximatione maiori, vel minori, obiectum magis, vel minùs coniunctum potentiæ non causat actus specie distinctos; sed tantùm eiusdem rationis. Est etiam alia approximatio obiecti, quæ est alterius rationis ab alia approximatione, & est quando obiectum nullo modo est in se realiter præsens potentiæ, sed tantùm præsens in aliquo repræsentatiuo: sicut quando est tantum præsens in specie intelligibili, & tunc potest dici magis, vel minùs approximatum secundùm quòd magis, vel minùs sit præsens in aliquo repræsentatiuo.

Exemplum: Si enim albedo habeat in intellectu meo speciem intelligibilem intensam vt quatuor, & in alio intellectu habeat speciem intensam vt octo, tunc intellectui habenti speciem vt octo, dicitur magis approximata in ratione obiecti actu intelligibilis, & vt sic magis, vel minùs approximatum est tantùm natum causare actus cognoscendi eiusdem speciei, ita quòd omnes cognitiones eiusdem obiecti sic magis, vel minùs approximati sunt eiusdem speciei, & non differunt, nisi sicut magis, & minùs, perfectum in eadem specie; quia si magis approximatum cognitio erit perfectior, si minùs erit imperfectior. Non dico tamen quòd tales actus cognoscendi sint immediatè causati ab obiecto, sed præcisè causantur à specie intelligibili, (si obiectum habet speciem intelligibilem) vt à causa partiali, vt patet à Doctore *in 1. distinct. 3. quæst. 6. 7. & 8. & dist. 17. & in 2. dist. 3. & in quodlib.* Si verò non habet speciem intelligibilem ipsum repræsentantem, sufficit quòd talis cognitio possit causari à supplente vicem speciei, sicut Deus sub ratione Deitatis posset abstractiuè cognosci per speciem intelligibilem infusam à Deo, vt patet à Doctore *in 2. dist. 3. quæst. 9* potest etiam cognosci à supplente vicem speciei intelligibilis; quia voluntas diuina posset immediatè causare notitiam distinctam abstractiuam ipsius Deitatis. *Exemplum.*

Aduerte etiam quòd omnes notitiæ eiusdem obiecti non in se præsentis semper sunt eiusdem rationis vndecunque causentur, siue ab obiecto in se non præsente, siue à specie intelligibili illius, siue à supplente vicem vel speciei intelligibilis, vel obiecti, vt absentis, siue quocunque alio modo causetur; & hoc est, quia obiectum in se realiter non præsens nullo modo est natum causare notitiam sui aliam, & aliam, nisi præcisè eiusdem rationis; supplens ergo in hoc vicem talis obiecti non potest causare notitiam eiusdem obiecti, nisi præcisè eiusdem rationis cum illa, quæ esset causata ab obiecto absente. Similiter dico de notitia intuitiua, quòd omnes notitiæ intuitiuæ eiusdem obiecti sunt præcisè eiusdem rationis vndecunque causentur, siue immediatè ab obiecto in se præsente, siue à supplente vicem obiecti præsentis. 8.

Ex his manifestè patet quomodo obiectum secundùm aliam, & aliam approximationem, scilicet alterius, & alterius rationis causat partialiter actum alterius, & alterius rationis; patet etiam quomodo idem obiectum secundùm aliam, & aliam approximationem eiusdem rationis causat tantùm actum eiusdem rationis.

Et cùm dicitur de igne, patet responsio, quia ignis, vt causat alium, & alium calorem eiusdem speciei, dicitur magis, vel minùs approximari secundùm approximationem eiusdem rationis; patet, quia ignis non causat calorem magis, vel minùs perfectum, nisi vt realiter præsens. *Nota.*

Ad instantiam Doctoris dico quòd ibi loquitur de

de variatione actus quantum ad necessitatem, vel contingentiam, ita quòd obiectum si est minùs approximatum, si non causat actum necessariò, nec etiam maximè approximatum necessariò causabit, & hoc verum est.

9. Dicit etiam Doctor quòd idem obiectum sub eadem ratione formali comparatum voluntati causat fruitionis actum alium, & alium specie secundùm quòd magis, vel minùs approximatur voluntati, & hoc tenendo quòd obiectum saltem partialiter concurrat ad actum voluntatis, vel notitia illius obiecti, vt aliqualiter videtur tenere Doctor *in 2. dist. 25.* Si ponatur ergo obiectum in se præsens causa partialis fruitionis. Dico tunc, quòd idem obiectum, vt magis, vel minùs præsens in se semper causabit actum fruendi eiusdem speciei, si etiam actus fruendi immediatè causentur à supplente vicem talis obiecti in se præsentis, erunt eiusdem rationis cum actibus causatis immediatè ab ipso præsente. Si verò teneatur quòd notitia intuitiua sit causa partialis actus, tunc dico quòd omnes actus fruendi sunt partialiter causati à notitia intuitiua eiusdem obiecti, siue causati à supplente vicem talis notitiæ, erunt eiusdem rationis, & diceretur tunc obiectum esse magis, vel minùs præsens voluntati secundùm quòd notitia eius intuitiua esset perfectior, vel imperfectior. Si verò obiectum nullo modo sit in se præsens, id est, quòd nullo modo intuitiuè cognoscatur, sed tantùm abstractiuè, tunc dico quòd omnes actus fruendi, siue ab obiecto sic absente sint causati, siue à notitia abstractiua eiusdem obiecti, siue à supplente vicem, vel obiecti absentis, vel notitiæ abstractiuæ sunt eiusdem speciei specialissimæ. Ex his patet quomodo obiectum beatificum, vt est aliter, & aliter proximatum voluntati, approximatione scilicet alterius, & alterius rationis causat actus fruendi alterius speciei, & dic pariformiter sicut dixi de obiecto approximato intellectui. Et hanc expositionem benè aduerte, & pondera, quia ad multa valet.

10. f *Quantùm ad aliud, quod tangitur de spe.* Hîc Doctor ponit vnam conclusionem possibilem, scilicet quòd potest esse vnus habitus præcisè inclinans ad bonum æternum, vt conueniens naturæ, qui habitus potest esse communis alicui præcisè inclinanti ad idem bonum conueniens naturæ, vt absens; & alicui præcisè inclinanti ad illud bonum, vt actu præsens; & addit quòd si habitui communi posset inesse actus, puta quòd potentia habens talem habitum possit vti illo causando actum, ad quem præcisè inclinat, tunc potentia habens talem habitum posset elicere actum circa bonum conueniens naturæ absolutè consideratum, id est, non consideratum nec sub ratione, qua absens, nec sub ratione, qua præsens; & talis habitus posset esse in via, & in patria; quia tantùm inclinaret ad bonum conueniens naturæ in se absolutè; sed talis habitus non ponitur habitus spei; quia habitus spei tantùm inclinat ad bonum conueniens naturæ sub ratione, qua absens, vt suprà dixi: nec similiter talis habitus communis est succedens habitui spei, quia talis succedens (si tamen succedit) præcisè inclinat ad bonum conueniens naturæ sub ratione, qua præsens.

Et sic respondendo ad dubium, si intelligatur quòd idem habitus inclinet ad desiderandum bonum absens, sub ratione, qua absens; & ad amandum bonum præsens sub ratione, qua præsens; talis habitus non videtur possibilis; si verò ponatur habitus, qui inclinet ad desiderandum bonum conueniens naturæ, & amandum illud, considerando tale bonum in se absolutè, non sub ratione qua absens, vel præsens, sed præcisè sub ratione qua bonum conueniens naturæ, talis habitus posset poni manere hîc, & in patria, & hoc est, quod dicit; sed talis habitus non est habitus spei; quia spes ponitur præcisè inclinans ad actum imperfectum, qui actus respicit obiectum, vt absens, & ille actus est imperfectus imperfectione alterius rationis, quam, supple, imperfectionem facit absentia obiecti respectu potentiæ tendentis: ita quòd ille actus differt specie ab actu perfecto, qui respicit obiectum, vt præsens, vt suprà patuit.

SCHOLIVM.

Charitatem manere in patria, ex Apost. 1. Cor. 13. Ratio est, quia tendit in obiectum, Deum, secundùm se, abstrahendo, à modo perfectè, & imperfectè tendendi: spes autem & fides tendunt sub modo imperfecto, quo non existente in patria, tendere nequeunt, & consequenter non censentur ibi manere.

7. *Charitas nõ inclinat distinctè ad actũ perfectũ amãdi Deũ in patria, aut ad imperfectũ in via.*

Viso de fide, & spe g, quomodo euacuantur; videndum est de charitate, quomodo manet eadem in patria; suppono enim quòd hæc sit ratio charitatis, scilicet quòd est amicitia Dei, vt in se bonum; iste habitus non distinctè inclinat ad actum perfectum amandi Deum, sicut amatur, quando est in se præsens: nec ad actum imperfectum, sicut amatur, quando est imperfectè præsens, sicut in ænigmate: sed inclinat ad hunc actum, & ad illum, licèt indistinctè. Et quòd talis habitus possit haberi, patet ex dictis nunc de spe: rationabilius enim est hîc de habitu tendente in Deum, vt est bonum in se, quàm de habitu tendente in Deum, vt est bonum mihi: quia non variatur actus ille, qui tendit in Deum, vt est in se bonum ex præsentia perfecta, vel imperfecta Dei, sicut ille, qui tendit in Deum, vt est bonum commodum. Prima enim variatio, vel non est secundùm speciem; vel si est, non tamen est secundùm speciem tam remotam, sicut secunda. Ex quo enim inclinatio manebit in patria ad diligendum Deum in se, manebit etiam inclinatio ad actum illum, qui ponitur esse charitatis, vt actus eius, & ita habitus ille poterit manere.

Si

Si obiicitur, quòd [h] præsentia obiecti talis, vel talis, potest variare actus secundùm speciem: igitur possunt esse duo habitus distincti specie, quorum vnus sit principium diligendi Deum in se, vt præsentatus est per fidem, & ille euacuabitur: alius vt est præsens per visionem, & ille succedet. Concedo quòd duo tales habitus possunt esse simul in voluntate; sed hæc non ponitur ratio charitatis, quòd sit præcisè principium actus imperfecti circa obiectum latens: sed quòd sit indistinctè principium tendendi in Deum, vt in se bonum præcisè. 8.

Dabilis est habitus diligendi Deum in se præsentatũ per fidẽ specie distinctus ab eo quo diligitur in se præsentatus per visionẽ.

Breuiter igitur [i], quicquid sit de fide, de istis tamen duabus virtutibus appetitiuis, spe & charitate, concedi potest quòd potest esse vnus habitus appetitiuus respectu commodi manens, sicut charitas manet, & possunt esse duo habitus appetitiui respectu Dei [k], vt est bonum honestum: sed vnus euacuaretur, sicut ponitur nunc fidem euacuari. Sed supponimus [l] nunc ex dictis Sanctorum distinctionem illorum habituum, scilicet, spei, & charitatis, ita quòd spes non inclinat ad actum tendendi in bonum commodum absolutè, sed ad actum imperfectum ex absentia obiecti; ita quòd illa imperfectio non accidat actui, inquantùm est huius habitus; sed sit de ratione eius: charitas autem sit principium, & habitus tendendi in Deum, vt est bonum in se, ita quòd actui, vt est eius, accidat perfectio, & imperfectio ex præsentia, vel absentia obiecti: sed ad actum perfectum inclinat ex præsentia obiecti, & ad actum imperfectum ex absentia.

Differentia inter actus spei, & charitatis.

COMMENTARIVS.

1. *Charitas manet hic, & in patria.*

g Viso de fide, &c. Hìc Doctor ostendit quomodo charitas maneat eadem hìc, & in patria; quia hìc, & in patria potest esse cum actu, ad quem inclinat; & per consequens si actus charitatis non est impossibilis in patria, talis habitus frustrà non poneretur. Quòd autem talis actus possit esse in patria; patet, quia charitas indistinctè inclinat ad amandum bonum æternum in se, scilicet vt præcisè est bonum honestum, & non vt bonum commodum, siue vt bonum conueniens naturæ. Supponendo ergo quòd *ipsa charitas sit amicitia Dei, vt in se bonum*, id est, quòd sit amicitia habitualis inclinans ad amorem Dei, vt est bonum in se, & propter se, sequitur quòd talis habitus non distinctè inclinat ad actum imperfectum, qualis est amor Dei vt absentis; nec præcisè inclinat ad actum perfectum, qualis est amor Dei vt præsentis; sed indistinctè inclinat ad amorem Dei in se, & propter se, & hoc est de ratione formali charitatis; & quòd actus charitatis sit perfectus, vel imperfectus, talis perfectio, vel imperfectio accidunt actui charitatis; quia dicitur imperfectus propter obiectum diligibile absens, quod non est perfectè coniunctum potentiæ; & dicitur perfectus, quia obiectum est præsens, & perfectè coniunctum potentiæ, & sic præsentia, & absentia obiecti dicuntur accidere actui, ad quem charitas inclinat: præcisè enim & indistinctè inclinat ad dilectionem Dei in se sub ratione absoluta Dei, & non sub ratione, qua præsens, vel absens. Dicit ergo Doctor sic; *suppono enim quòd hæc sit ratio charitatis*, &c. *sed inclinat ad hunc actum, & ad illum, licèt indistinctè*; quia secundùm vtrunque actum respicit Deum, vt in se bonum absolutè, & non sub ratione, qua absens, vel qua præsens. Sequitur: *Et quòd talis habitus possit haberi, patet ex dictis nunc de spe*; quia dictum est suprà de spe, quòd potest esse vnus habitus communis præcisè inclinans ad bonum conueniens naturæ, absolutè considerando illud non vt absens, nec vt præsens, & si talis habitus potest haberi in via, & in patria, multò fortiùs potest haberi habitus charitatis; quia *rationabilius est ponere habitum tendentem in Deum, vt est bonum in se, quàm ponere habitum tendentem in Deum, vt est bonum mihi.* & quòd talis habitus charitatis possit poni in patria; patet, quia *non variatur actus ille, qui tendit in Deum*, &c. Vult dicere Doct. quòd actus, qui tendit in bonum commodum vt absens, est alterius speciei ab actu; qui tendit in bonum commodum vt præsens, sicut suprà patuit; sed actus, qui tendit in bonum, in se tamen non præsens; & actus qui tendit in illud bonum, in se tamen præsens, sicut dilectio Dei in se in via, & dilectio Dei in se in patria, isti duo actus vel non differunt specie ab inuicem, vel si differunt specie, non tamen est differentia secundùm speciem remotam, sicut illi duo actus, qui sunt respectu boni commodi, vt præsentis, vel absentis. Doctor tamen *in 4. dist. 49.* expressè tenet quòd actus diligendi Deum in se in via, & actus diligendi Deum in patria, differunt specie.

Qua sit ratio charitatis.

Quomodo actus diligendi differãt specie.

h *Si obiiciatur.* Hìc Doctor nititur probare quòd habitus charitatis in via non maneat in patria; sed quòd succedat alius habitus; quia, vt dictum est suprà, ad actus specie distinctos possunt esse habitus specie distincti, inclinantes ad huiusmodi actus; cùm ergo dilectio Dei in se, vt absentis, & dilectio Dei in se, vt præsentis, sint actus specie differentes, sequitur quòd alius habitus erit inclinans ad dilectionem Dei in se vt absentis; & alius inclinans ad dilectionem Dei in se vt præsentis; & sic iste secundus manebit in patria, & alius euacuabitur. 2.

Respondet Doctor, quòd *duo tales habitus possunt esse simul in voluntate, sed hæc non ponitur ratio charitatis, quòd sit præcisè principium actus imperfecti circa obiectum latens, sed quòd sit indistinctè principium tendendi in Deum, vt in se bonum præcisè*: si enim habitus charitatis præcisè tenderet in bonum in se, vt latens, tunc talis habitus non esset in patria; quia non posset habere actum, ad quem inclinaret; patet, quia vt sic, tantùm inclinaret ad actum respectu boni in se vt latentis, & sic frustrà poneretur talis habitus; posset tamen absolutè esse, sicut etiam dictum est de habitu fidei; sed non cum actu; sed quia habitus charitatis ponitur vt præcisè inclinans ad actum diligendi Deum in se absolutè, ideò manet in patria.

Duo actus possunt esse in voluntate.

i *Breuiter igitur quicquid sit] de fide, &c. Concedi potest, quòd potest esse vnus habitus appetitiuus respectu commodi manens, sicut charitas*, vt suprà patuit de habitu illo communi, quæ præcisè inclinaret ad bonum conueniens naturæ in se, non sub ratione qua præsens, vel qua absens, & talis habitus posset esse in patria, qui inclinaret ad dilectionem Dei, non vt in se, sed vt bonum commodi, siue vt bonum naturæ, cuius est habitus. & quòd talis actus sit imperfectus ratione absentiæ obiecti, vel perfectus ratione præsentiæ, talis imperfectio, & perfectio acciderent actui.

k *Et possunt esse duo habitus appetitiui respectu Dei, &c.* Vult dicere, quòd in voluntate possunt esse duo habitus inclinantes ad dilectionem Dei in se, & per se, vt Deus præcisè est bonum honestum, non considerando ipsum vt bonum commodi, siue vt bonum conueniens naturæ, & tunc vnus habitus esset in via, qui tantùm inclinaret ad actum dilectionis Dei imperfectum, propter latentiam obiecti, & alius esset in patria, qui inclinaret ad actum dilectionis Dei perfectum, & hoc propter præsentiam obiecti: & habitus in via euacuaretur in patria; quia talis habitus non posset esse cum tali actu imperfecto, ad quem præcisè inclinaret.

8. l *Sed supponimus nunc ex dictis Sanctorum.* Hîc Doctor tandem concludit ex dictis Sanctorum, quòd habitus spei euacuabitur in patria, & habitus charitatis non. Et hoc probat ex his, propter quæ habitus spei, & charitatis distinguuntur; spes enim in hoc distinguitur à charitate; quia spes non inclinat ad actum tendendi in bonum commodi absolutè, sed ad actum imperfectum, ex absentia obiecti; ita tamen quòd illa imperfectio non intelligatur accidere actui inquantùm talis actus est actus spei; sed quòd sit de ratione eius, id est, quòd imperfectio actus spei sit de ratione actus, vt est actus spei, ita quòd si talis imperfectio, quæ est ex absentia obiecti, non inesset actui spei, nunquam talis actus esset actus spei; inclinat ergo spes distinctè ad actum sic imperfectum; sed charitas est principium tendendi in Deum, vt est bonum in se, ita quòd indistinctè inclinat ad actum dilectionis Dei, vt in se. & licèt talis dilectio dicatur perfecta ex præsentia obiecti, & imperfecta ex absentia, tamen talis perfectio, & imperfectio accidunt actui charitatis; quia si talis actus, per possibile, vel impossibile, esset sine tali perfectione, quæ est ex præsentia obiecti, vel imperfectione, quæ est ex absentia obiecti, adhuc esset verè actus charitatis, ad quem charitas inclinaret; & ideò patet quare charitas non euacuatur in patria, & spes euacuatur.

Habitus spei euacuabitur in patria.

SCHOLIVM.

Ad primum, reddit rationem disparitatis, quare charitas non excidit fides, & spes sic. Ad secundum, latentiam, seu esse non visum, *non esse rationem obiecti fidei, & spei, sed modum necessariò concomitantem illud. Ad tertium, dum ait Trinitatem per se pertinere ad obiectum beatificum, loquitur de obiecto per se secundario, non formali, nec primario; quia hac est sola essentia, vt docet, 1. dist. 1. quæst. 2. & aliàs sæpè, sub dubio ait posse dici, de credibilibus, quæ nec per se, nec concomitanter, spectant ad beatitudinem, manere fidem in patria: quod sicut incertum est, ita impugnari facilè non potest. Exemplum ponit Leuchet. hîc, quòd S. Leo fuit verus Papa.*

9. AD primum argumentum dico [m], quòd aliæ virtutes sunt ex parte; quia includunt essentialiter in actibus suis aliquid, quod necessariò determinat sibi imperfectionem, quæ tunc euacuabitur; charitas autem non necessariò determinat actum suum ad aliquid, ad quod sequatur imperfectio: sed actus inquantùm est eius, est indifferens, ita quòd accidit sibi talis imperfectio, vel perfectio posita. Quod arguitur contra illam solutionem datam ibi, quæ bona est, inquantùm negat beatitudinem posse hîc haberi: nam etsi aliquis haberet hîc æqualem charitatem sicut in patria, non propter hoc esset hîc beatus; quia non posset habere æqualem actum, sicut tunc habebit, & in actu consistit beatitudo. Nec sequitur, si habitus est æquè perfectus hîc, & ibi: igitur & actus similiter; quia actus diligendi Deum dependet sicut à causa partiali, non solùm à voluntate, & charitate; sed etiam ab obiecto præsente per actualem intellectionem, sicut dictum est *dist. 25. secundi*, & hoc secundùm determinatam perfectionem, secundùm quòd est determinatè præsens; si magis, magis; si minùs, minùs. In via de communi lege non potest esse obiectum præsens sicut in patria, etiam præsentia speciei eiusdem. Vnde ex hoc sequitur, quòd actus non possit esse ita perfectus, etsi habitus sit æqualis; quia habitus non erit totale principium illius actus, sed partiale, & eo modo, quo ipse habitus est principium semper æqualiter se habet ad actum: semper enim quantùm est ex se dat actui suo, quòd sit quoddam amare Dei, inquantùm est summum bonum: nec habitus dat sibi quòd sit Dei vt præsens, vel absens: nec dat sibi perfectionem, quam habet ex obiecto sic, vel sic, præsente.

Supple. Soluitur dicendo: Quod etsi aliquis haberet hîc æqualē, &c.

10. Ad secundum patet [n], quòd etsi absentia non sit formalis ratio in obiecto fidei, vel spei; tamen actus fidei, & spei, est talis per se, quòd necessariò concomitatur ipsum imperfectio: & ideò fides determinatè inclinat ad actum talis speciei, ad quem non potest esse determinatio in patria. Charitas autem, etsi nunc sit determinata ad actum circa illud,

illud, quod latet, & per consequens circa imperfectum: non tamen inclinat ad actum sic imperfectum; sed ad actum, cui accidit imperfectio.

Ad tertium °, potest dici quòd credibilia sunt in triplici differentia: quædam enim sunt, quorum visio per se pertinet ad beatitudinem, sicut est visio Trinitatis: & talia sunt scibilia, extendendo *scire*, & sunt visibilia extendendo *videre*: & de istis per se intelligendum est, quòd fidei succedet visio. *Quibus credibilibus succedet visio.*

Alia sunt [p] quorum visio aliquo modo pertinet ad beatitudinem, non tamen essentialiter, sed concomitanter: quæ etiam non sunt scibilia, quia sunt quædam facta temporalia, sicut sunt credibilia de Incarnatione: & de talibus concomitanter succedet fidei visio, non tamen rei in se; quia non videbitur in patria Christus in Cruce, nec in vtero Virginis; sed in Verbo.

Alia sunt, nec vnquam visibilia [q], nec scibilia; quia facta temporalia, nec pertinentia ad beatitudinem principaliter, nec concomitanter; cuiusmodi sunt aliqua vera pertinentia ad actus humanos: de talibus autem si quis viator haberet fidem, potest concedi, quòd in illo potest manere fides. *De aliquibus fortè est fides in patria.*

Ad vltimum patet ex dictis in corpore quæstionis.

COMMENTARIVS.

1\. NVnc soluenda sunt argumenta principalia. Primò arguit Doctor, probando quòd charitas euacuetur in patria, quia per dictum Apostoli, illud quod est ex parte, siue imperfectum, euacuatur in patria: sed charitas in via est imperfecta. Si dicatur, quòd est eadem charitas in via, quæ erit in patria. Contrà, quia tunc habens charitatem eandem in via, & in patria, esset æquè Beatus in via sicut & in patria, quod est falsum, & hoc, tenendo quòd beatitudo formaliter consistat in charitate. Si verò dicatur quòd beatitudo formaliter consistit in actu, non in habitu, vt patet à Doctore *in 4. dist.* 49. adhuc stat ratio, scilicet quòd sit æquè Beatus in via sicut & in patria; patet, quia habens principium actus æquè perfectum in via, sicut & in patria; potest habere actum æquè perfectum in via sicut & in patria; patet, quia actus proportionatur principio elicitiuo; si enim principium elicitiuum est perfectius, actus erit perfectior. Cùm ergo charitas sit principium elicitiuum actus fruitionis, & sit penitus eadem charitus in via, & in patria, sequitur quòd in via erit fruitio æquè perfecta, sicut fruitio in patria.

2\. *Quomodo habitus euacuātur in patria.* m Respondet Doctor primò ad dictum Pauli, quòd illi habitus euacuantur in patria, quorum actus, ad quos inclinant, non possunt ibi haberi; quia aliter essent ibi frustrà, & actus, qui non possunt in patria includunt in sua ratione formali imperfectionem, vt sunt actus talium habituum; patet, quia actus spei, vt est actus talis habitus in sua ratione formali, includit absentiam obiecti, quod est imperfectionis in actu, & actus fidei, vt est actus talis habitus, includit in sua ratione formali latentiam obiecti, quod est imperfectionis; & per consequens tales actus sic imperfecti non possunt esse in patria, nec per consequens habitus eorum. Dicuntur ergo illi habitus ex parte, siue imperfecti, non in se formaliter, sed ex hoc, quòd tantùm inclinant ad actus imperfectos modo præexposito; & ideò euacuantur; sed charitas, vt suprà patuit, indistinctè inclinat ad dilectionem Dei in se, ita quòd nec distinctè inclinat ad actum dilectionis imperfectum, sic, quòd talis actus in sua ratione formali includat illam imperfectionem, quæ est latentia obiecti; nec præcisè inclinat ad actum dilectionis perfectum, ita quòd in actu illo formaliter includatur perfectio, quæ est ex præsentia obiecti, sed præcisè inclinat ad actum d lectionis Dei in se, cui accidit talis perfectio, vel imperfectio; quia ergo actus charitatis, qui est dilectio Dei in se absoluiè, manet in patria, cui accidit ista perfectio, quæ est ex præsentia obiecti; ideò charitas manet in patria, nec potest dici charitas ex parte, vel imperfecta; quia non inclinat præcisè ad actum imperfectum, vt suprà dixi.

3\. *Vbi consistat beatitudo.* Ad aliam instantiam, quæ bona est, scilicet quòd si est æqualis charitas hîc, & in patria, quòd poterit esse æqualis fruitio, & sic æqualis beatitudo. Dico primò quòd beatitudo non consistit formaliter in charitate; sed consistit in operatione, & specialiter in fruitione Deitatis, vt probat Doctor *in 4. distinct. 49.* Dico secundò, quòd beatitudo formaliter non correspondet præcisè charitati, ita quòd habens tantam charitatem, habeat præcisè tantam fruitionem; quia stat aliquem habere minorem charitatem, & maiorem beatitudinem alio, habente maiorem charitatem; tenendo tamen quòd beatitudo correspondeat actibus meritoriis, vt Doctor videtur tenere *in 4. distinct.* 22. de quo ibi. Concesso ergo quòd beatitudo consistat formaliter in fruitione, cùm arguitur quòd esset æqualis fruitio hîc, & in patria, dicit Doctor quòd si charitas esset totale principium elicitiuum fruitionis, quòd tunc posset esse æqualis fruitio hîc, & in patria, vel si etiam voluntas habens charitatem esset principium partiale fruitionis, adhuc voluntas habens eandem charitatem hîc, & in patria, posset habere æqualem fruitionem hîc, & in patria; sed in proposito, concurrit essentia diuina actu visa, vt aliud principium partiale fruitionis; & per consequens fruitio in patria erit perfectior fruitione in via.

4\. *Obiectio.* Si dicatur quòd etiam in via concurrit obiectum cognitum, siue cognitio obiecti (tenendo quòd actus voluntatis sit saltem partialiter ab obiecto, vel à cognitione obiecti) ergo si idem obiectum concurrit in via sicut & in patria, erit æqualis fruitio in via, & in patria.

Solutio. Dico quòd si teneatur obiectum concurrere, quòd quamuis sit idem, & sub eadem ratione formali respectu fruitionis, non tamen est eodem modo approximatus voluntati; quia vt in patria est in se præsens voluntati per clarā visionem, & vt

& vt in via est tantum præsens non in se, sed per actum credendi; modò obiectum secundùm aliam, & aliam approximationem alterius, & alterius rationis, causat actum in potentia alterius rationis, vt suprà exposui. Si verò teneatur quòd ad actum fruitionis concurrat cognitio obiecti, vt partialis causa, tunc dico quòd sicut cognitio intuitiua obiecti est perfectior cognitione abstractiua eiusdem, & alterius rationis, vt suprà dixi, ita fruitio partialiter causata è notitia intuitiua Deitatis erit perfectior, & specie distincta à fruitione causata partialiter à cognitione ænigmatica eiusdem Deitatis.

Et quòd dicit, quòd *obiectum beatificum secundùm quod magis, vel minus videtur, perfectiorem, vel imperfectiorem causat fruitionem:* hoc potest dupliciter exponi. Primò, tenendo quòd obiectum sit partialis causa fruitionis, & non sit in se præsens voluntati, nisi per cognitionem intuitiuam, quantò cognitio intuitiua est perfectior, tantò magis in se præsens; & quantò magis fit præsens, tantò perfectiorem fruitionem causat, non tamen alterius rationis; quia, vt suprà dixi, obiectum vt in se præsens, licèt magis, vel minùs præsens, non causat actum fruitionis alterius, & alterius rationis, sed benè perfectiorem, vel imperfectiorem eiusdem speciei. Si verò teneatur quòd visio obiecti sit partialis causa fruitionis, quantò illa visio erit perfectior, tantò fruitio erit perfectior; & quantò imperfectior, tantò fruitio imperfectior; & fruitio perfectior, vel imperfectior, causata partialiter à visione obiecti tantùm numero differunt.

5. Et quòd dicit, *in via de communi lege non potest esse obiectum præsens sicut in patria etiam præsentia speciei eiusdem.* Vult dicere, quòd loquendo de communi lege, Deus sub ratione Deitatis non est alicui viatori in se præsens, posset tamen esse ex speciali priuilegio, sicut fuit in se præsens Paulo in raptu; nec etiam de communi lege est præsens alicui viatori per speciem intelligibilem repræsentantem Deum sub ratione Deitatis, sicut fuit præsens Angelis per speciem intelligibilem creatam à Deo, per quam potuerunt cognoscere distinctè Deum sub ratione Deitatis, loquendo de cognitione abstractiua, vt patet à Doctore *in 2. dist. 3. quæst. 9.* sed est præsens viatori de communi lege tantùm ænigmaticè, & per actum credendi. Posset etiam fortè dici ad rationem illam, quòd etiam posito quòd sit æqualis fruitio hìc, & in patria, tamen fruitio in patria est formaliter actus beatificus, in via autem non; quia de ratione actus beatifici est, quòd terminetur ad obiectum beatificum, vt in se præsens; in via autem talis fruitio non terminatur, nisi ad obiectum vt ænigmaticè præsens; sed de hoc erit fortè sermo in materia de beatitudine.

Secundò, principaliter arguit Doctor sic: fides ideò euacuatur in patria, quia est circa obiectum latens; sed charitas in via est circa idem obiectum latens; patet, quia tantùm est præsens ænigmaticè; ergo similiter euacuabitur in patria.

6. n Respondet, quòd *si absentia non sit formalis ratio in obiecto fidei, vel spei, tamen actus fidei, & spei est talis per se, quòd necessariò concomitatur ipsum imperfectio.* Vult dicere, quòd quamuis absentia obiecti non sit ratio formalis, nec pertinens ad rationem formalem obiecti fidei, vel spei; quia Deus sub ratione Deitatis ponitur obiectum tam fidei, quàm spei, vt suprà patuit, *dist. 23. 24. & 26.* tamen actus fidei, vel spei, includit talem imperfectionem in sua ratione formali, vt suprà patuit à Doctore *in præsenti quæstione*, vel si non includit in sua ratione formali, tamen talis imperfectio per se necessariò concomitatur ipsum actum, & ideò fides determinatè inclinat ad actum talis speciei, ad quem non potest esse determinatio in patria; charitas autem, etsi nunc sit determinatè ad actum circa obiectum latens, & per consequens circa actum imperfectum, non tamen inclinat ad actum sic imperfectum; sed ad actum cui accidit imperfectio, vt satis suprà patuit.

Tertiò, arguit per Augustinum 83. *quæst. q.* 48. qui dicit, quòd quædam sunt credibilia, quæ nunquam sciuntur, sed tantùm creduntur, sicut historiæ; sed talium quorum nunc habetur fides in via aliqua cognitio potest haberi in patria, & non nisi fides; quia tantùm possunt credi, cùm non sint præsentia, vt patet de historiis prædicatis, & de multis aliis: igitur fides saltem quantùm ad illa non euacuatur.

o Dicit Doctor, quòd *credibilia sunt in triplici differentia, quædam sunt credibilia, quorum visio per se pertinet ad beatitudinem, sicut est visio Trinitatis.* Non quòd Trinitas, vt huiusmodi, sit ratio formalis obiecti beatifici; quia sola Deitas est sic ratio formalis, vt patuit *in 1. dist. 1. quæst. 2.* sed quia Deitas est formaliter in tribus personis, ideò tres personæ sunt per se obiecta fruibilia; quia quælibet per se includit Deitatem, & de hoc satis dictum est in primo, vbi suprà, *& talia credibilia sunt scibilia, extendendo hoc nomen scire.* Fortè tenetur quòd intellectus Beati possit cognoscere Trinitatem demonstratiuè, & per discursum syllogisticum; de quo patuit *in Prolog. quæst. penult.* talia etiam credibilia sunt visibilia, extendendo hoc nomen *videre*; quia visio propriè sumpta accipitur pro actu potentiæ visiuæ; sed impropriè accipitur pro notitia intuitiua rei, & de istis per se intelligendum est, quòd fidei succedit visio. 7. *Credibilia sunt in triplici differentia.*

p *Alia sunt credibilia, quorum visio aliquo modo pertinet ad beatitudinem*, &c. Talia enim non sunt propriè scibilia, cùm sint contingentia, & scientia propriè sumpta est certa cognitio, & euidens de obiecto necessario, vt suprà patuit dist. 24. & in Prologo quæst. penult. *& de talibus credibilibus concomitanter succedet fidei visio*, &c. Et dicuntur pertinere ad beatitudinem concomitanter; quia ad perfectam visionem Deitatis concomitanter sequitur quòd etiam videantur omnia relucentia in Verbo, sicut patuit *in 1. dist. 35.* de ideis.

q *Alia sunt credibilia, nec vnquam visibilia, nec scibilia*; de talibus autem si quis viator haberet fidem, puta quòd Leo Papa sit ritè assumptus ad officium Pontificatus, potest concedi quòd in illo potest manere fides; quia non est necesse in patria ipsum Pontificem videri nec in se, nec in Verbo, & multa sunt contingentia, quæ in patria nec in se, nec in Verbo videntur, & talia nullo modo pertinent ad beatitudinem, vt etiam patet à Doctore *in 4. dist. 10. & 45. quæst. vlt.*

Vltimum argumentum cum sua responsione, patet ex his, quæ dixi soluendo dubium de spe, quod erat, an spes possit esse inclinans ad desiderandum absens, & amandum præsens.

DISTIN

DISTINCTIO XXXII.

De Charitate quantùm ad diuinam dilectionem.

PRæMISSIS adiiciendum est de dilectione Dei, qua ipse diligit nos, quæ non est alia, quàm illa, qua diligimus eum. Dilectio autem Dei diuina οὐσία est: eadémque dilectione Pater, & Filius, & Spiritus sanctus se diligunt, & nos, vt suprà disseruimus. Cúmque eius dilectio sit immutabilis, & æterna, alium tamen magis, alium minùs diligit. Vnde Aug. Incomprehensibilis est dilectio Dei, atque immutabilis, qua Deus in vnoquoque nostrûm amat quod fecit, sicut & odit quod fecimus. Miro ergo & diuino modo etiam quando odit, diligit nos. Et hoc quidem in omnibus intelligi potest. Quis ergo dignè potest eloqui, quantùm diligat membra vnigeniti sui, & quantò ampliùs vnigenitum ipsum? De ipso etiam dictum est: *Nihil odisti eorum, quæ fecisti.* Ex his percipitur, quòd Deus omnes creaturas suas diligat; quia scriptum est: *Nihil odisti eorum, quæ fecisti.* Et item: *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat: & erant valdè bona.* Si omnia quæ fecit bona sunt, & omne bonum diligit: omnia ergo diligit, quæ fecit: & inter ea magis diligit rationales creaturas, & de illis eas ampliùs, quæ sunt membra vnigeniti sui, & multò magis ipsum vnigenitum.

A. *Dist.14.lib. 1.* *Aug. homil. 110. super Ioannem.* *Quòd aliū magis, aliū minùs diligit Deus.* *Sap. 11. d* *Genes. 1. d*

Ex qua intelligentia dicitur magis, vel minùs diligere hæc, vel illa.

CVm autem dilectio Dei immutabilis sit, & ideò non intenditur, vel remittitur, si quæritur, quæ sit ratio dicti, cùm dicitur magis, vel minùs diligere hoc, quàm illud; & cùm dicitur Deus omnia diligere: dicimus dilectionem Dei sicut pacem exuperare omnem sensum humanum, vt ad tantæ altitudinis intelligentiam vix aliquatenus aspiret humanus sensus. Potest tamen intelligi, ea ratione dici omnia diligi à Deo, quæ fecit; quia omnia placent ei, & omnia approbat, inquantùm opera eius sunt; nec tunc ampliùs placuerunt ei, cùm facta sunt, quàm priùs antequam fierent: imò ab æterno omnia placuerunt ei, non minùs quàm postquam esse cœperūt. Quod verò rationales creaturas, id est, homines, vel Angelos, alios magis, alios minùs diligere dicitur, non mutabilitatem charitatis eius significat: sed quòd alios ad maiora bona, alios ad minora dilexit: alios ad meliores vsus, alios ad minùs bonos. Omnia enim bona nostra ex eius dilectione nobis proueniūt. Electorum ergo alios magis, alios minùs dilexit ab æterno, & diligit etiam nunc: quia aliis maiora, aliis minora ex dilectione sua præparauit bona: aliísque maiora, & aliis minora bona confert in tempore. Vnde magis, vel minùs dicitur hos, vel illos diligere.

B. *Phil. 4. b* *Iacob. 1. c*

Quòd duobus modis inspicienda est dilectio Dei.

COnsideratur enim duobus modis dilectio Dei, secundùm essentiam, & secundùm efficientiam. Non recipit magis, vel minùs secundùm essentiam, sed tantùm secundùm efficientiam: vt magis dilecti dicantur, quibus ex dilectione ab æterno maius bonum præparauit, & in tempore tribuit, & minùs dilecti, quibus non tantum. Inde etiam est, quòd aliqui, quando conuer-

C. *Ephes. 1. a*

tuntur, & iustificantur, dicuntur tunc incipere diligi à Deo: non quòd Deus noua dilectione quenquam possit diligere; imò sempiterna dilectione dilexit ante mundi constitutionem quoscunque diligit. Sed tunc dicuntur incipere diligi ab eo, cùm æternæ Dei dilectionis sortiuntur effectum, scilicet gratiam, vel gloriam. Vnde Augustinus. [Absit vt Deus temporaliter aliquem diligat, quasi noua dilectione, quæ in ipso antè non erat, apud quem nec præterita transierunt, & futura iam facta sunt. Itaque omnes Sanctos suos ante mundi constitutionem dilexit, sicut prædestinauit. Sed cùm conuertuntur, & inueniunt illum, tunc incipere ab eo diligi dicuntur: vt eo modo dicatur, quo potest humano affectu capi quod dicitur. Sic etiam cùm iratus malis dicitur, & placidus bonis, illi mutantur, & non ipse: vt lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet mutatione, non sua. Ita cùm aliquis per iustificationem incipit esse amicus Dei, ipse mutatur, non Deus.]

Lib. 5. de Trin. c. 16. & vlt. in fi.

Ibidē immediatè ante preallegata.

Si quis magis, vel minùs diligatur à Deo vno tempore, quàm alio?

D. SI verò quæritur de aliquo, Vtrùm magis diligatur à Deo vno tempore, quàm alio? distinguenda est dilectionis intelligentia. Si enim referatur ad dilectionis effectum, concessibile est: si verò ad dilectionis essentiam, inficabile est.

Si Deus ab æterno dilexit reprobos.

E. DE reprobis verò, qui præparati non sunt ad vitam, sed ad mortem, si quæritur, vtrùm debeat concedi quòd Deus ab æterno dilexit eos. Dicimus de electis solis simpliciter hoc esse concedendum, quòd Deus ab æterno eos dilexit, quos ad iustitiam, & coronam præparauit. De non electis verò, simpliciter est concedendum quòd odio habuit, id est, reprobauit, sicut legitur: Iacob dilexi, Esaü odio habui. Sed non est simpliciter dicendum, quòd dilexit, ne prædestinati esse intelligantur: sed cum adiectione, dilexit eos inquantum opus eius futuri erant, id est, quos, & quales facturus eos erat.

Malac. 1. a Rom. 9. c

Qvæstio Vnica.

Vtrùm Deus diligat ex charitate omnia æqualiter?

Alensis 1. *p. q.* 31. *membr.* 2. 3. *& q.* 32. *per totum.* Diuus Thomas *hic q.* 1. *art.* 2. *&* 4. Diuus Bonauentura *art.* 1. *quæst.* 2. *&* 3. Richardus *art.* 1. *quæst.* 1. *& art.* 2. *per totum.* Durandus *quæst.* 1. Argent. *quæst.* 1. *art.* 4. Gabriel. *quæst.* 1. Pitigianis *art.* 2.

1. CIRCA istam trigesimam secundam distinctionem, in qua Magister agit de charitate, qua Deus diligit creaturam; quæritur, Vtrùm Deus diligat ex charitate omnia æqualiter? Quòd non, Charitas est habitus, & per consequens perficiens potentiam formaliter: igitur supponit eam esse imperfectam: voluntas autem Dei perfectissima: ergo, &c.

Arg. 1.

Arg. 2. Præterea, non omnia sunt diligibilia ex charitate, quia non inanimata, nec irrationabilia; ergo, &c.

Arg. 3. Præterea, Deus non omnes diligit, sed quibusdam irascitur: igitur electos, & quibus irascitur, non æquè diligit.

Arg. 4. Præterea, non omnibus dat bona æqualia: in omnibus enim impletur voluntas beneplaciti eius: igitur non omnibus vult bona æqualiter.

Ratio oppos. Contrà, Omnia intelligit æqualiter, quia per vnam rationem formaliter: igitur à simili de diligere ex charitate.

SCHO

SCHOLIVM.

Deum diligere omnia diligibilia. Quòd sit intelligens & volens, probat 1. dist. 2. quæst. 2. num. 20. quódque se intelligendo & volendo, beatus, probat, 1. dist. 1. quæst. 1. Quòd alia diligat, patet, quia sicut omnia intelligit, quia eius intellectio est infinita, ita omnia volibilia vult, quia eius volitio est infinita. Possibilia diligit inefficaciter, seu complacenter tantùm: efficaciter verò diligit omnia illa, quibus tribuit verum esse reale. De quo 1. dist. 47. si naturale tantùm dat, erit dilectio naturalis; si supernaturale, supernaturalis erit dilectio.

HIc sunt tria videnda. Primò, quòd Deus diligit omnia. Secundò, quòd ille actus non est proprius alicui personæ. Tertiò, quòd est vnus actus, & in hoc dicetur quomodo æqualiter, & inæqualiter, est respectu omnium. 2.

Primum probatur [a], quia sicut ostensum est *dist. 2. primi, quæst.* 1. Deus est intelligens, & volens; & per consequens beatificabilis: non autem præcedit in eo potentia actum, quia tunc esset imperfectus: igitur est beatus: & non nisi intelligendo, & volendo se, quia nullum aliud obiectum potest creaturam rationalem beatificare, *ex d. 1. primi quæst.* 1. igitur actu intelligit, & diligit se. *Qualibet natura intellectualis est beatificabilis, & nulla alia. Vide in 4. d. 49. q. 8.*

Quòd etiam alia, probatur; quia sicut omnis intellectus potest in quodlibet intelligibile, ita omnis voluntas in quodlibet volibile: igitur voluntas diuina potest diligere omnia diligibilia alia à se. *Vide infr. d. 45.*

Obiicitur hîc [b], quia tunc simul diligeret contraria; quia vtrunque habet rationem diligibilis. Hæc conclusio est concedenda de se naturis, quæ sunt contrariæ: sed non diligit ea simul eidem susceptiuo, quia hoc non est diligibile; quædam tamen diligit dilectione efficaci, puta illa, quæ aliquando producit in *esse*: quædam volitione quadam complacentiæ non efficaci, quæ tamen nunquam producet in *esse*; ostenduntur tamen ab intellectu suo, vt possibilia habere tantam bonitatem, sicut illa, quæ diligit dilectione efficaci. *Dilectio Dei efficax, & inefficax quomodo differunt? Quæst. 1.*

Ad hanc autem conclusionem [c], quæ supponitur probata *ex dist. 2 primi*, scilicet quòd Deus sit formaliter volens, ponitur vna ratio: quia esse volentem est perfectio simpliciter: in omnibus enim diuidentibus ens, nobilius diuidens ens est perfectio, scilicet simpliciter. Si enim ens diuidatur per voluntarium, & non voluntarium, simpliciter perfectius diuidens est voluntarium: ergo est perfectio simpliciter.

COMMENTARIVS.

1. *Sol à natura intelligibilis est beatificabilis.* a PRimum probatur, quia ostensum est d. 2. quæst. 1. primi, per quatuor rationes, quòd Deus est formaliter intelligens, & volens, & per consequens beatificabilis, quia sola natura intelligibilis est beatificabilis, ita quòd nulla natura inferior est beatificabilis, vt probat Doctor *in 4. dist. 49. quæst. 8.* non autem in Deo præcedit potentia actum, quia quicquid ibi potest esse, necessariò actu est, & in vltima actualitate, vt patet à Doctore in pluribus locis. Si ergo Deus est verè beatificabilis, de necessitate actu est beatus, & non beatus, nisi intelligendo, & volendo se, quia beatitudo formaliter consistit in visione Deitatis, vel fruitione, vt patet *in 4. dist. 49.* & tantùm Deus sub ratione Deitatis est obiectum beatificum, vt patet *in 1. dist. 1. quæst. 1. & 2. & in 4. dist. 49.* & per consequens actu intelligit, & diligit se. Sed ex ista ratione non habetur quòd Deus intelligat alia à se, & sic dico, quòd si Deus intelligit se, & talis intellectio est formaliter infinita, concomitanter sequitur quòd sit omnium obiectorum intelligibilium, vt patet à Doctore *in 1. dist. 2. q. 1.* & vide quæ ibi exposui. Similiter sequitur quòd ex quo dilectio diuina, qua se diligit, est formaliter infinita, vt patet *in 1. dist. 2. quæst. 1.* quòd potest esse respectu omnium diligibilium.

2. b *Obiicitur hîc.* Hîc Doctor instat contra hoc, scilicet quòd voluntas possit simul diligere omnia diligibilia, quia tunc simul diligeret contraria, cùm vtrunque sit diligibile. Dicit Doctor quòd aliud est diligere contraria in se, puta simul diligere album, & nigrum, vt sunt duæ naturæ; & aliud est duo contraria diligere simul inesse eidem susceptiuo. Primo modo diligit contraria, sed non secundo modo, quia est impossibile duo contraria simul inesse eidem, & sic hoc totum non est diligibile. Et addit, quòd quædam diligit dilectione efficaci, scilicet illa, quæ aliquando producit in *esse*, quia quicquid vult voluntate efficaci semper producit in *esse*, vt patet *in 1. dist. 46.* Quædam autem vult volitione complacentiæ, & non efficaci, quæ tamen nunquam producit in *esse*, ostenduntur tamen ab intellectu suo, vt possibili habere tantam bonitatem sicut illa, quæ diligit dilectione efficaci.

c *Ad hanc autem conclusionem*, &c. Hoc patuit suprà *in 1. dist. 2. parte 2. quæst. 3.* & vide quæ ibi exposui; modò si ens diuidatur per voluntarium, & non voluntarium, perfectius diuidens est voluntarium; ergo est perfectio simpliciter; sed omnis perfectio simpliciter formaliter est in Deo, vt satis patuit in primo. 3. *Deus est formaliter volens.*

Si dicatur, quòd tunc sequitur quòd intellectus diuinus non sit perfectio simpliciter, quia non est potentia voluntaria. *Obiectio.*

Dico, quòd quando diuiditur ens per voluntarium, *Solutio.*

tarium, & non voluntarium, membra diuidenda accipiuntur, vel pro ente cui competit voluntarium, vt puta Deus, vel homo, & non accipitur pro sola potentia volitiua, & per non voluntarium accipitur natura non intellectualis.

Aduerte etiam, quòd licèt dilectio Dei in se sit formaliter perfectio simpliciter, quia formaliter infinita, non tamen respectus ille, quo transit super aliud obiectum diligendo illud, potest dici perfectio simpliciter formaliter, sed si est, erit tantùm perfectionis simpliciter: aliud enim est aliquid esse perfectionis simpliciter, & aliud esse perfectio simpliciter, & quid per vtrunque importetur, vide Doctorem *q.1. quodlib. art.1.*

SCHOLIVM.

Diligere omnia non esse proprium alicui personæ. Primò, si esset proprium Spiritui sancto, & proprietas eius, tunc non procederet necessariò, vel Deus necessariò diligeret creaturam. Eodem modo currit ratio de Filio. Secundò, nullus respectus ad extrà est necessarius. Tertiò, si Verbo competeret, creatura esset in memoria Patris, & moueret intellectum diuinum: ex quo vilesceret. De his vide 2.d.1.q.1. & Lechet. hîc.

3. *Spiritus sanctus nõ procedit ex amore creaturarum.*

Ex isto sequitur secundum [d], quia nulla perfectio simpliciter est propria alicui personæ: hoc enim probatur aliter [e], quia si esset proprium alicui personæ, esset proprium Spiritui sancto, & ita vel Spiritus sanctus non necessariò procederet, vel Deus amaret necessariò aliquid aliud à se. Pari ratione sequitur de Verbo, quod non dicat aliquem respectum distinctum, & proprium necessariò ad aliquid aliud, quàm ad Deum.

Nihil aliud à Deo est ex se necessarium.

Pro vtroque [f] est vna ratio communis, quia respectus non potest esse magis necessarius extremo, quia vtrunque extremum præexigit: sed nihil aliud à Deo in quocunque *esse*, est ex se necessarium: igitur nullus respectus ad quodcunque aliud à Deo in quocunque *esse*, est necessarius simpliciter: igitur nec potest esse intrinsecus alicui personæ diuinæ, inquantùm habet naturam diuinam determinato modo habendi.

4. *Nulla creatura habet esse propriè in memoria Patris.*

De Verbo etiam arguitur aliter [g], quia si Verbum diceret proprium respectum ad creaturam, vt declaratiuum; aut hoc esset inquantùm creatura habet *esse* in memoria paterna, & sic exprimit Verbum sui. Sed hoc est falsum multipliciter. Primò, quia nulla creatura habet *esse* propriè in memoria, vt memoria est, sicut tactum est *quæst.1. secundi:* fit enim primo actu intelligibile per actum intelligentiæ diuinæ, & in illo est primò.

Si intellectus Diuinus moueretur ab aliquo finito vilesceret.

Secundò [h], quia tunc esset ratio mouendi intellectum infinitum ad Verbum exprimendum, inquantum est eius, & ita finitum moueret intellectum infinitum, & ita vilesceret ille intellectus: saltem si per impossibile in memoria diuina esset vnus lapis, sicut in memoria nostra est aliquando vnum intelligibile, ille cum essentia in memoria esset ratio exprimendi Verbum, quia Verbum producitur de his, quæ sunt in memoria Patris: & tunc sequeretur propositum, quòd finitum esset ratio intelligendi intellectui infinito, & ratio producendi notitiam infinitam; quod videtur falsum. Illud etiam [i], quod non est formaliter infinitum, nec in memoria, nec in intelligentia, non videtur probabile quomodò fundaret relationes originis oppositas. Videretur etiam sequi [k] quòd essent tot verba, quot intelligibilia essent in memoria paterna, & similiter distincta, quia si ipsa essent in memoria, & sic exprimerentur, non exprimerentur nisi vt quodlibet est sic intelligibile.

Quòd si detur [l] alius intellectus priùs dicti, scilicet quòd Verbum declarat alia, inquantùm alia habent rationem termini respectu actus declarationis in quodam *esse* intelligibili, sicut dictum est *in 1. quæst. secundi*; tunc non erit proprium Verbi, quia tota Trinitas producit ea in *esse* intelligibili, quia quælibet persona sibi meminit cuiuslibet.

Dicere importat duos respectus. Quomodo Pater dicit omnia Verbo?

Qualiter autem [m] concedatur Pater dicere Verbo propriè, dictum est *dist. 32. primi quæst.2.* quia *dicere* ibi importat duplicem respectum; vnum realem originis, qui est expressi ad exprimentem; alium rationis, qui est declarantis ad declaratum: vt sic per illud connotetur & expressum à dicente ipso, & declarans dictum per ipsum: & ille respectus, qui est *declarare*, tantùm est appropriatus Verbo, quia procedit per modum notitiæ genitæ; & ita declaratiuè. Est tamen communis tribus, accipiendo *declarare* formaliter: sed accipiendo principiatiuè, potest esse proprius Patri, quia Pater principiatiuè declarat, inquantùm exprimit notitiam genitam. Qui duplex modus accipiendi *declarare*, scilicet formaliter, & principiatiuè, patet in aliis relatiuis, sicut in *assimilare*, & *adæquare:* forma enim qua aliquid est simile formaliter, assimilat ipsum alteri; sed agens dans formam illam, assimilat effectiuè, vel principiatiuè. Eodem modo potest concedi,

concedi, quòd Pater diligit Spiritu sancto, modo, quo expositum est distinctione trigesimasecunda primi; & hoc est appropriatum Spiritui sancto, non proprium: & notatur ibi duplex relatio realis, scilicet spiratio, & alia rationis inspiratio ad amatum ipso, qui respectus rationis est, appropriatus Spiritui sancto, verè tamen communis est tribus.

Quomodo Pater amat omnia Spiritu sancto? Quæst. 1.

COMMENTARIVS.

1. *Diligere creaturã non est proprium alicui persona.*

d EX *isto sequitur secundum declarandum*, scilicet quòd diligere omnia ex charitate non est proprium alicui personæ, *Quia nulla perfectio simpliciter est proprium alicui personæ*, quia tunc vna persona esset simpliciter perfectior alia.

e *Hoc enim probatur aliter.* Hic Doctor specialiter probat quòd diligere creaturam non sit proprium alicui personæ, quia si alicui personæ, esset proprium Spiritus sancti, quia sicut Filio ex quo producitur per modum intellectus, attribuuntur illa quæ per intellectum sunt elicita, vel quasi elicita, vt scientia, sapientia, intellectio, & huiusmodi, attribuuntur dico appropriatè, sed non sunt propria ita Spiritui sancto, quia producitur per modum voluntatis, appropriantur pertinentia ad voluntatem, scilicet charitas, amor, dilectio, & huiusmodi. Dicit ergo Doctor quòd si diligere creaturam esset proprietas Spiritus sancti, sequeretur vel quòd Spiritus sanctus non necessariò procederet, vel quòd Deus amaret necessariò aliquid aliud è se, quæ sunt impossibilia. Quòd autem alterum istorum sequatur, patet, quia si diligere creaturam est proprietas Spiritus sancti, & diligere creaturam conuenit sibi tantùm contingenter, quia non diligit aliud à se necessariò, per consequens ista proprietas Spiritus sancti inesset sibi tantùm contingenter; sed hanc proprietatem habet à Patre, & Filio per processionem, & sic esset contingenter producta, & per consequens Spiritus sanctus esset contingenter productus, vt patet, quia talis proprietas esset simpliciter idem Spiritui sancto.

2. Si verò dicatur, quòd diligit creaturam necessariò, tunc sequitur aliud inconueniens, scilicet quòd Deus necessariò diligat aliquid aliud à se, quod est simpliciter impossibile, vt patet à Doctore *in* 1. *dist*. 8. *quæst. vlt.* Sequitur pari ratione de Verbo, quòd non dicat alium respectum distinctum, & proprium necessariò ad aliquid aliud, quàm ad Deum, quia tunc sequeretur vel quòd Verbum non produceretur necessariò, vel quòd Deus intelligeret aliquid aliud à se necessariò. Primum patet, quia si intelligere creaturam in *esse* tamen existentiæ. (quod dico, quia benè Deus necessariò intelligit omnia in *esse* possibili, vel in esse obiectiuo, imò necessariò tam in *esse* possibili, quàm cognito, vt patet à Doctore *in* 1. *dist*. 3. *q*. 4. *& dist*. 35. 36. 39. *&* 43. *& in* 2. *dist*. 1. *q*. 1. *& specialiter in quodlib. quæst*. 14.) esset proprietas Verbi, & contingenter inesset, tunc Verbum haberet illud à Patre contingenter, & per consequens esset genitum contingenter, quod est impossibile; si autem intelligere omnia in *esse* existentiæ esset proprietas Verbi, & necessariò sibi competeret, tunc Deus necessariò intelligeret creaturam in *esse* existentiæ, quod tamen est manifestè falsum, quia cognitio creaturæ in *esse* existétiæ sequitur actum diuinæ voluntatis, ita quòd voluntas diuina priùs vult creaturam existere, quàm Deus intelligat ipsam existere, & quia Deus vult creaturam existere merè contingenter, ideò cognitio sequens illam volitionem non est simpliciter necessaria, & hoc patet à Doctore *in* 1. *dist*. 39. *& in Quodlib. quæst*. 14.

Quomodo Deus intelligat omnia.

f *Pro vtroque est vna ratio*, videlicet quòd nec Spiritus sanctus, nec Verbum diceret necessariò aliquem respectum ad creaturam; patet, quia si respectus aliquis necessariò terminatus ad creaturam (puta respectus intellectionis diuinæ terminatus ad creaturam in *esse* existentiæ, vel respectus dilectionis diuinæ terminatus ad creaturam in *esse* existentiæ) esset simpliciter necessarius, tunc creatura in *esse* existentiæ esset simpliciter necessaria; patet, quia respectus necessariò præexigit existentiam; modò si respectus est necessarius, & existentia erit necessaria. 3.

g *De verbo etiam arguitur aliter*, &c. Vult dicere Doctor quòd si esse declaratiuum creaturæ esset proprietas Verbi, puta quòd talis declaratio esset tantùm respectus notitiæ ad obiectum declaratum, sicut si ego intelligo lapidem, intellectio lapidis est declaratiua, siue manifestatiua ipsius lapidis, quia per talem intellectionem declaratur mihi, & manifestatur *esse* lapidis, & sic respectus notitiæ declarantis est tantùm respectus rationis, vt patet à Doctore *in* 1. *dist*. 27. *quæst. vltima.*

Dicit ergo, quòd si talis respectus esset proprietas Verbi, aut talis respectus inesset sibi inquantùm creatura habet *esse* in memoria paterna, id est, inquantùm ipsa creatura pertinet ad memoriam Patris, sicut dicimus respectus notitiæ lapidis, quo lapis declaratur, est à lapide, vt habet *esse* in memoria mea, id est, vt lapis est pars memoriæ; ita quòd *memoria* accipitur hic pro principio productiuo totali notitiæ declaratiuæ, & sic notitia declaratiua lapidis est à lapide, vt habet *esse* in memoria, de qua memoria sæpè dictum est *in* 1. *dist*. 2. *parte* 2. *quæst* 3. & vide quæ specialiter exposui *in* 1. *dist*. 3 *quæst* 7. *in princ. quæst.* Si ergo iste respectus, qui est notitiæ declaratiuæ, puta lapidis, sit proprietas ipsius Verbi, & sit à lapide, vt habet *esse* in memoria Patris, siue vt est pars memoriæ, sequitur quòd ipsa notitia declaratiua, quæ est proprietas Verbi erit expressa à lapide. Patet, quia quicquid pertinet ad memoriam fœcundam, est productiuum notitiæ declaratiuæ sui: modò notitia declaratiua obiecti dicitur verbum obiecti, vt patet à Doctore *in* 1. *dist*. 27. & sic creatura, vt in memoria paterna, siue vt pars memoriæ, exprimeret verbum sui, id est, quòd saltem partialiter produceret in intellectu diuino notitiam sui declaratiuam: sed hoc est manifestè falsum; primò, quia nulla creatura habet *esse* propriè in memoria diuina, vt memoria est, quia tunc esset verè productiua notitiæ sui in intellectu diuino, sicut patet de quocunque obiecto pertinente ad memoriam, vt memoria est: imò nulla creatura præcedit notitiam intellectus diuini, imò fit actu intelligibilis per actum intellectus diuini, ita quòd intellectus diuinus primò producit creaturam tantùm in *esse* intelligibili, quod est *esse* secundùm *quid*, quod nullo modo pertinet ad memoriam productiuam. Et de hoc 4.

hoc vide quæ ibi exposui super quæst. prima, dist. prima, secundi.

5. Secundò, quia si creatura haberet esse in memoria paterna, *tunc esset ratio mouendi intellectum infinitum ad Verbum exprimendum inquantum est eius*, id est, ad notitiam sui declaratiuam, *& ita finitum moueret intellectum infinitum, & sic vilesceret iste intellectus*, quia reciperet talem notitiam à creatura. *Saltem si per impossibile in memoria diuina esset vnus lapis*, id est, quòd esset præsens intellectui diuino in ratione obiecti actu intelligibilis, tunc *ille* lapis *cum essentia in memoria esset ratio exprimendi*, siue producendi *Verbum* diuinum; patet, *quia Verbum diuinum producitur de his, quæ sunt in memoria Patris*, id est, quæ pertinent ad memoriam, vt memoria est, *& tunc sequeretur propositum, quòd ens finitum esset ratio intelligendi intellectui infinito*, id est, esset ratio causandi notitiam sui in intellectu infinito, & non tantùm hoc, sed etiam esset ratio producendi notitiam infinitam, quia verbum, quod est notitia infinita, producitur de omnibus obiectis relucentibus in memoria Patris, vt memoria est.

i *Illud etiam quod non est formaliter infinitum*, &c. Si enim lapis non est formaliter infinitus, nec similiter lapis, vt est in memoria Patris dicitur formaliter infinitus, nec etiam vt in intelligentia Patris, id est, vt actu intelligitur ab intellectu Patris non est formaliter infinitus; non videtur probabile quomodo fundaret relationes originis oppositas, nam essentia diuina, quæ pertinet ad memoriam fœcundam Patris, fundat relationes originis oppositas, puta generationem actiuam, & passiuam, siue paternitatem, & filiationem ex hoc, quòd est formaliter infinita, vt probat Doctor *in 1. dist. 28.* sed si lapis pertineret ad memoriam Patris, necessariò fundaret huiusmodi relationes, quod videtur impossibile cùm tantùm sit ens limitatum, siue in se, siue in memoria Patris, siue in intelligentia.

k *Videretur etiã sequi, quòd essent tot verba*, id est, tot notitiæ declaratiuæ, *quot essent intelligibilia in memoria paterna, & similiter essent distincta illa verba*; patet, quia si ipsa intelligibilia essent in memoria, quodlibet natum esset exprimere verbum sui, siue notitiam sui, quod est inconueniens, quia in Deo est tantùm vnus actus intelligendi respectu vniuscunque obiecti, vt patet *in 1. dist. 2. quæst. 1.* 6.

l *Quòd si detur alius intellectus priùs dicti*, scilicet quòd respectu notitiæ declaratiuæ est proprietas Verbi, inquantum Verbum declarat alia à se, non vt habent *esse* in memoria Patris, sed vt *habent rationem termini*, id est, vt sunt termini producti in *esse* intelligibili, ita quòd omnis creatura actu intellectus diuini sit producta in *esse* intelligibili, & hoc modo non est proprietas Verbi, quia in tali *esse* producuntur à tota Trinitate, vt subtiliter probat Doctor *in 2. dist. 1. quæst. 1.*

m *Qualiter autem concedatur Pater dicere verbo proprio*, de hoc vide literam præsentem, & quæ notat Doctor *in 1. dist. 27. quæst. vltim. & dist. 3. q. 2.* & similiter *in 2. d. 1. quæst. 1.* Et singularem quæstionem in quodlibeto, quæ est octaua in ordine. *Quid sit dicere verbo.*

SCHOLIVM.

Actum diligendi omnia in Deo, esse vnum, explicat. Secundò docet quomodo æqualiter, vel inæqualiter omnia diligit. Inæqualitas contingit primò, ratione inæqualitatis obiectorum super quæ transit Dei dilectio, vel volitorum ipsis. Secundò, ratione ordinis, quo super ea transit, & ponit quatuor signa, seu instantia. In primo se voluit. In secundo voluit electos ad gloriam. In tertio voluit eisdem gratiam. In quarto sensibilia. De quibus vide Doct. suprà d. 19. & 1. d. 41. & Quodlib. 17.

5. Tertium patet [n], quia vna est potentia, vnum obiectum primum, & habet vnum actum infinitum adæquatum sibi. Nec oportet illum vnum esse omnium, quasi omnia requirantur ad perfectionem huius actus: sed solùm ex perfectione huius actus sequitur, quia perfectè tendit in primum terminum, quòd etiam perfectè tendat in omnia, circa quæ primus terminus est totalis ratio agendi. Sola autem essentia diuina potest esse prima ratio agendi tam intellectui diuino, quàm voluntati: quia si aliquid aliud posset esse prima ratio agendi, vilesceret illa potentia.

6. Ex hoc patet [o] quomodo est æqualitas in Deo in diligendo omnia, comparando actum ad agens. Sed comparando actum ad connotata, siue ad ea, super quæ transit, est inæqualitas: non tantùm quia illa volita sunt inæqualia, vel inæqualia bona sunt eis volita: sed etiam quia secundùm quendam ordinem transit super illa: nam omnis rationabiliter volens, vult primò finem, & secundò illud, quod immediatè attingit finem, & tertiò alia, quæ remotiùs sunt ordinata ad attingendum finem. Cùm igitur Deus rationabilissimè velit, licèt non diuersis actibus; sed tantùm vno, inquantùm illo diuersimodè tendit super obiecta ordinatè: primò vult finem, & in hoc est actus suus perfectus, & voluntas eius beata. Secundò vult illa, quæ immediatè ordinantur in ipsum, prædestinando scilicet electos, qui immediatè attingunt ipsum, & hoc quasi reflectendo, volendo alios diligere idem obiectum secum, sicut priùs dictum fuit de charitate *dist. 28. huius.* Qui enim amat se primò ordinatè, & per consequens non inordinatè zelando, vel inuidendo isto modo, secundo vult habere alios diligentes: & hoc est velle alios habere amorem suum in se, & hoc est prædestinare eos, si velit eis hoc bonum finaliter. Tertiò vult illa, quæ sunt necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiæ.

Quomodo Deus diligat alia à se æqualiter vel inæqualiter?

Signa, seu instantia prædestinationis.

gratiæ. Quartò vult propter illos alia, quæ sunt remotiora, puta hunc mundum sensibilem, vt seruiat eis, vt sic verum sit illud 2. Physic. *Homo quodammodò est finis omnium sensibilium*, scilicet quia propter ipsum volitum à Deo, quasi in secundo signo naturæ, sunt omnia sensibilia volita, quasi in quarto signo. Illud etiam, quod est propinquius fini vltimo, consueuit dici finis eorum, quæ sunt remotiora: siue igitur quia Deus vult mundum sensibilem in ordine ad hominem prædestinatum, siue quia quodammodò vult immediatiùs hominem amare se, quàm mundum sensibilem esse; homo erit finis mundi sensibilis. *Text.24.*

Inæqualitas amoris Dei non est propter bonitatem præsuppositam in creaturis.

Patet igitur inæqualitas volibilium quantùm ad ipsa volita, non vt volitio est ipsius voluntatis, sed vt transit super obiecta modo prædicto, nec tamen illa inæqualitas est propter bonitatem præsuppositam in obiectis quibuscunque aliis à se, quæ sit quasi ratio sic, vel sic volendi: sed ratio est in ipsa voluntate diuina: quia sicut ipsa acceptat alia in gradu, ita sunt bona in tali gradu, & non è conuerso. Vel si detur, quòd in eis vt ostensa sunt ab intellectu, ostenditur aliquis gradus bonitatis essentialis, secundùm quem rationabiliter debent complacere voluntati; hoc saltem est certum, quòd complacentia eorum, quantùm ad actualem existentiam, est mere ex voluntate diuina absque alia ratione determinante ex parte eorum.

Argum.1.

Ad primum dico p, quòd habitus habet aliquid perfectionis, & quoad hoc ponitur in Deo. Quòd autem requirit imperfectionem in perfectibili, hoc est per accidens, & sic non est ibi. Vnde in Deo est per identitatem cum potentia, cùm quodlibet sit infinitum.

Argum.2. Quomodo inanimata ex charitate sunt diligibilia.

Ad secundum dico, quòd licèt inanimata non sint propriè diligibilia ex charitate, quæ est amicitia, & ad ipsa non est amicitia propriè habenda: potest tamen haberi ad ipsa aliquod *velle* ex charitate, quale scilicet habendum est ad ea: possum enim ex charitate velle arborem esse, & arborem mihi seruire ad talem actum, inquantùm talis actus iuuat me vlteriùs ad diligendum Deum in se: & hoc modo potest concedi, quòd Deus ex charitate diligit omnia; non volitione amicitiæ, sed tali, qualis est habenda respectu eorum.

Argum.3. Vnde inæqualitas dilectionis Dei?

Tertium concludit inæqualitatem, quantùm ad bona volita ipsis dilectis: non enim vult non prædestinatis tanta bona, quanta prædestinatis, nec illis, quibus dicitur irasci, vult tantum bonum pro tunc, pro quando dicitur irasci, quantum vult aliis, quibus dicitur non irasci: & ista inæqualitas dilectionis, hoc est, effectus dilectionis, concedenda est non solùm quantum ad gradus specificos, sed etiam in indiuiduis eiusdem speciei. Nec ratio huius est natura in isto & in illo, sed sola voluntas diuina.

Ad rationem oppos.

Ad argumentum in oppositum, non concludit æqualitatem, nisi vt actus est operantis, non autem vt transit super obiecta.

COMMENTARIVS.

1. n TErtium patet. Hîc Doctor ostendit quomodo dilectio Dei est æqualis, & quomodo non æqualis: nam dilectio Dei in se considerata est tantùm vna, & formaliter infinita, vt patet à Doctore *in 1.dist.2.quæst.1.* Talis enim dilectio perfectissimè adæquatur obiecto primo, scilicet Deitati, & potentiæ volitiuæ simpliciter primæ, quæ est voluntas diuina, & per consequens sicut obiectum primum est diligibile amore infinito, ita voluntas prima est nata ipsum diligere amore infinito, & sic talis amor in se consideratus, siue vt comparatus voluntati diuinæ, siue obiecto primo, est formaliter infinitus. & quòd talis amor terminetur etiam ad omnia alia obiecta diligibilia, hoc non requiritur quasi ad perfectionem sibi addendam, imò quia est formaliter infinitus; ideò concomitanter est omnium diligibilium, sicut suprà dixi de intellectione diuina; quia ergo talis amor *perfectè tendit in primum terminum*, scilicet in primum obiectum, sequitur *quòd etiam perfectè tendat in omnia, circa quæ primum obiectum est totalis ratio agendi*, &c.

2. Aduerte tamen, quòd vbi dicit, quòd *obiectum primum est totalis ratio*, debet sic intelligi, quòd est totalis ratio in ratione obiecti intelligibilis, & volibilis, ita quòd nihil aliud ab essentia diuina potest esse ratio mouendi intellectum, vel voluntatem diuinam in ratione obiecti diligibilis: sed præcisè sola essentia diuina in ratione obiecti diligibilis est totalis ratio mouendi voluntatem diuinam ad sui, & omnium aliorum dilectionem, ad talem tamen dilectionem etiam voluntas diuina concurrit, vt quasi causa partialis, vt patet à Doctore *in 1. dist. 2. part. 2.* licèt sola essentia diuina in ratione obiecti diligibilis sit totalis ratio, sicut etiam eadem essentia in ratione obiecti actu intelligibilis est totalis ratio mouendi intellectum diuinum ad sui, & omnium aliorum cognitionem, & intellectus diuinus dicitur etiam totalis ratio quasi causandi notitiam essentiæ, & omnium aliorum totalis, dico in ratione potentiæ intellectiuæ.

3. *Quomodo sit æqualitas in Deo indiligendo omnia.*

o *Ex hoc patet quomodo est æqualitas in Deo in diligendo omnia, comparando actum diligendi ad agens*, siue accipiendo dilectionem Dei in se, quia illa non potest intendi, nec remitti, cùm sit formaliter infinita, & per consequens cuicunque compa

comparetur, semper erit eadem, & æqualis. Sed comparando dilectionem Dei ad connotata, siue ad obiecta secundaria diligibilia, tunc potest esse duobus modis inæqualitas. Primò, quia talia obiecta volita sunt inæqualia, siue inæqualia bona sunt eis volita: nam ideò bona, quia volita; quia ergo talia bona sunt effectus diuinæ dilectionis, & ad inuicem inæqualia, tunc dilectio Dei dicitur inæqualiter transire super alium, & alium effectum. Secundò, est inæqualitas quantùm ad ordinem transeundi super talia obiecta, quia diuina dilectio primò transit super primum diligibile, quod est essentia diuina. Secundò super diligibilia immediatiora illi, non quantùm ad *esse* naturæ, sed quantùm ad *esse* gratuitum, quia ordinatè volens priùs vult finem in se, & secundò immediatiora fini attingibili per illa. Cùm ergo voluntas diuina sit ordinatissimè volens, sequitur quòd dilectio, siue volitio ipsius primò determinatur ad finem vltimum in se, & secundò ad immediatiora fini prædestinando illa ad finem vltimum, & tertiò vult illa, quæ sunt necessaria ad attingendum illum finem, scilicet bona gratiæ, & quartò vult propter illos prædestinatos alia remotiora: puta hunc mundum sensibilem, vt seruiat eis.

4. Et dicit Doctor quòd vult prædestinatos, quasi reflectendo, volendo illos diligere idem obiectum suum sicut dictum est suprà, *dist.* 28. *&* 29. *huius.* Voluntas enim diuina actu recto diligit essentiam diuinam in se, & propter se, & actu quasi reflexo vult non tantùm se diligere essentiam: sed etiam vult alios diligere essentiam suam in se, & propter se, & si vult illos finaliter diligere essentiam suam in se, & propter se, tunc nihil aliud est nisi illos prædestinare ad fruitionem Deitatis, quæ est dilectio Dei in se, & propter se clarè visi; patet igitur inæqualitas volibilium quantùm ad ipsa volita, non vt volitio est ipsius voluntatis, quia vt sic, est omnino æqualitas: sed vt volitio transit super obiecta modo prædicto, nec tamen illa inæqualitas dilectionis est propter bonitatem præsuppositam in obiectis volitis aliis à Deo, quæ bonitas in illis obiectis sit quasi ratio sic, vel sic volendi, quia ideò sunt bona, quia volita, vel accepta, & non è contra, vt satis patet à Doctore *in* 1. *dist.* 37. *& in* 3. *dist.* 19. *& in* 1. *dist.* 41. *& in Quodlib. quæst.* 17. Sicut ergo voluntas diuina acceptat alia obiecta in tali, & tali gradu, ita sunt præcisè bona in tali gradu, & non è contra. Vel si detur quòd in eis, scilicet obiectis secundariis, vt ostensa sunt ab intellectu diuino ostenditur aliquis gradus bonitatis essentialis, secundùm quàm bonitatem rationabiliter debet complacere voluntati, & hoc est, quod aliàs dictum est, quòd voluntas diuina necessariò complacet quiditatibus ostensis ab intellectu diuino prioribus omni existentia reali: sed complacentia illorum obiectorum, quantùm ad actualem existentiam est merè ex voluntate diuina absque alia ratione determinante ex parte eorum: hoc subtiliter patet à Doctore *in* 1. *dist.* 39. *&* 41.

Si dicatur, quòd hæc videtur contradictio, quia suprà dixit, quòd sola essentia diuina potest esse prima ratio agendi tam intellectui diuino, quàm voluntati, & hoc dicit, quòd prima ratio volendi est à voluntate diuina. 5.

Dico breuiter, quòd prima ratio quasi causandi dilectionem Dei in ratione obiecti volibilis est sola essentia diuina: sed habita tali volitione essentiali, tunc voluntas diuina actu suo vult alia à se; quantùm ergo ad voluntatem absolutam, prima ratio est essentia diuina; quantùm verò ad transitionem volitionis super actualem existentiam aliorum est à sola voluntate diuina.

Si etiam dicatur, quòd essentia diuina est ratio mouendi voluntatem diuinam ad volitionem sui, & aliorum, tunc dico, quòd talis transitus volitionis super alia obiecta, quo ad existentiam eorum, est ab essentia, & voluntate, & hoc à voluntate contingenter; quia quando duæ causæ partiales concurrunt ad aliquem effectum, quarum vna agit per modum naturæ, & alia contingenter, effectus dicitur contingens. Sed prima responsio videtur melior propter multas difficultates, quæ possent oriri ex secunda responsione.

Charitas in Deo est perfectio simpliciter.

p *Ad argumenta principalia.* Arguit primò Doctor probando quòd Deus non diligat ex charitate, quia tunc habitus charitatis esset in Deo, & per consequens perficeret voluntatem; & sic voluntas diuina si esset perfectibilis, esset imperfecta. 6.

Inanimata non sunt diligibilia.

Respondet quòd habitus ponitur in Deo quantùm ad illud, quod est perfectionis, quia charitas in Deo est perfectio simpliciter, sicut & alia attributa: sed non ponitur quantùm ad illud, quod est imperfectionis, quod est esse perfectibile, quia talis habitus est perfectè idem voluntati diuinæ: modò inter perficiens, & perfectibile est distinctio realis. Sed quomodo charitas denominat voluntatem diuinam absque hoc, quòd non perficiat ipsam, de hoc vide quæ prolixè notat Doctor *in* 1. *dist.* 5. *quæst.* 2.

Secundò arguit, probando quòd non omnia sint diligibilia ex charitate, quia non inanimata: dicit Doctor, quòd licèt inanimata non sint propriè diligibilia ex charitate, quæ est amicitia, quia Deus non diligit lapidem diligere Deum in se, siue non vult lapidem diligere Deum in se, & propter se, quæ dilectio dicitur amicitia, cùm lapis non sit capax huius dilectionis; potest tamen haberi ad ipsa aliquod *velle* ex charitate, quale scilicet habendum est ad ea: possum etiam ex charitate velle arborem esse, & velle arborem mihi seruire ad talem actum, pro quanto talis actus iuuat me vlteriùs ad diligendum Deum in se, & hoc modo potest concedi quòd Deus ex charitate diligit omnia non volitione amicitiæ, vt suprà dixi, sed tali, qualis est habenda respectu eorum, puta quia vult cibum esse, & vult ipsum esse in seruitium in *esse*, pro quanto iuuat me ad dilectionem Dei in se. Aliæ duæ rationes cum suis responsionibus sunt claræ in litera.

DISTIN

DISTINCTIO XXXIII.

De quatuor virtutibus cardinalibus.

POst prædicta de quatuor virtutibus, quæ principales, vel cardinales vocantur, disserendum est: quæ sunt Iustitia, Fortitudo, Prudentia, Temperantia. De quibus Augustinus ait, [Iustitia est in subueniendo miseris, Prudentia in præcauendis insidiis, Fortitudo in perferendis molestiis, Temperantia in coërcendis delectationibus prauis.] De his dicitur in libro Sapientiæ: Sobrietatem & prudentiam docet, iustitiam & virtutem. Sobrietatem vocat temperantiam: & virtutem vocat fortitudinem. [Hæ virtutes cardinales dicuntur, vt idem ait, quibus in hac mortalitate benè viuitur, & pòst ad æternam vitam peruenitur] quæ in Christo plenissimè fuerunt, & adhuc sunt, de cuius plenitudine nos omnes accepimus. In quo habuerunt vsus, quos in patria habent, & quosdam etiam viæ: [Veruntamen an hæ virtutes, cùm & ipsæ in animo esse incipiant, qui cùm sine illis prius esset, tamen animus erat, desinant esse, cùm ad æterna perduxerint, nonnulla quæstio est. Quibusdam visum est eas esse desituras: & de tribus quidem, prudentia scilicet, fortitudine, & temperantia, cùm hoc dicitur nonnihil dici videtur. Iustitia enim immortalis est: & magis tunc perficietur in nobis, quàm esse cessabit, cùm beatè viuemus contemplatione naturæ diuinæ, quæ creauit omnes, cæteràsque instituit naturas: quia nihil melius & amabilius est: cui regenti subditum esse, iustitiæ est. Et ideò immortalis est omnino iustitia, nec in illa beatitudine esse desinet: sed talis ac tanta erit, vt perfectior & maior esse non possit. Fortassis & aliæ tres virtutes, prudentia sine vllo iam periculo erroris: fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum, erunt in illa fœlicitate: vt prudentiæ ibi sit nullum bonum Deo præponere, vel æquare; fortitudinis, ei firmissimè cohærere: temperantiæ nullo defectu noxio delectari. Quod verò nunc agit iustitia in subueniendo miseris, quod prudentia in præcauendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coërcendis delectationibus prauis, non erit ibi omnino vbi nihil mali erit. Ista ergo virtutum opera huic mortali vitæ necessaria, sicut fides ad quam referenda sunt, in præteritis habebuntur.] Ecce apertè hìc dicit Augustinus quòd prædictæ virtutes in futuro erunt, sed alios vsus tunc habebunt quàm modò. Cui Beda assentit super Exodum dicens, Columnæ, ante quas expansum est velum, potestates Cœli sunt, quatuor eximiis virtutibus præclaræ, id est, fortitudine, prudentia, temperantia, iustitia: quæ aliter in cœlis seruantur ab Angelis, & animabus sanctis, quàm hìc à fidelibus. Et consequenter assignat Beda vsus illarum virtutum secundùm præsentem statum, & futurum, imitans Augustinum in præmissis assignationibus.

A.

Aug. lib. de trin. 14. c. 9.

Sap. 8. b

Lib. 12. de trin. c. 14.

Ioan. 1. b

Aug. 14. de trin. c. 9. in princ. capitis.

Ibidē paulo inferius.

Exod. 20.

QVÆSTIO VNICA.

Vtrùm virtutes morales sint in voluntate, sicut in subiecto?

Alens. 3. *p. q.* 19. *m.* 1. *art.* 4. *& q.* 78. *m.* 3. D. Thom. 1. 2. *q.* 56. *art.* 45. *& hîc q.* 2. *art.* 4. D. Bonauent. *art.* 1. *q.* 3. Rich. *art.* 1. *q.* 1. Dur. *q.* 1. Gabr. *quæst.* 1. Mairon. *quæst.* 2. Vasq. 1. 2. *disp.* 87. Alm. *hîc tract.* 3. *mor. c.* 6. Maior. 3. *dist.* 36. *q.* 1. *& 2. qui omnes tenent cum* Scot. *contra* D. Th. *vide* Rada. 3 *to. controuers.* 15. *a.* 1.

1. CIRCA istam trigesimam tertiam distinctionem, in qua Magister agit de virtutibus moralibus, vel cardinalibus, quæritur, Vtrùm virtutes morales sint in voluntate, sicut in subiecto? Quòd non: Philosophus 1. *Ethic.* dicit, quòd sunt in parte irrationabili animæ; & Commentator exponit, quòd in ea, quæ est media inter plantatiuam, & rationalem: talis non est voluntas, sed appetitus sensitiuus. *Cap. 9. & inde.*

Præterea *tertio Ethicorum*, ponit Philosophus fortitudinem, & temperantiam in appetitu sensitiuo.

Præterea, sexto Ethicorum, commento 6. *Prudentia est recta ratio agendorum.*

Vide 6. Ethic. c. 3. Præterea, *primo Politi. cap.* 3. Ratio dominatur appetitui inferiori principatu politico, id est, ciuili, ita quòd appetitus ille potest contramoueri: igitur ad hoc, vt delectabiliter moueatur à ratione recta, est necessarium ponere in illo tales habitus.

Præterea, Fortitudo, & temperantia dicuntur esse in irascibili, & concupiscibili: hæc autem non distinguuntur in voluntate, sed tantùm in appetitu sensitiuo: quia conditiones obiecti, quas respiciunt, scilicet bonum arduum, & bonum delectabile, non per se variant obiectum voluntatis, sed tantùm bonum sensibile, quod obiicitur appetitui sensitiuo.

Præterea: Voluntas sufficienter perficitur per virtutem Theologicam; ergo, &c.

2. Contrà, Virtutis est habitus electiuus ex diffinitione sua 2. *Ethic.* electio autem est actus voluntatis, vel rationis 6. *Ethic.* est enim appetitus consiliatiuus, hoc autem pertinet ad voluntatem, quæ operatur, præsupposita cognitione rationis; habitus autem est illius potentiæ, cuius est per se talis operatio; igitur habitus moralis est per se voluntatis. *Cap. 6. Cap. 3. Idem 3. Ethic. c. 6.*

Præterea; Virtus habet pro per se obiecto bonum honestum; illud autem est per se obiectum voluntatis.

Cap. 5. Præterea; Virtus est per se principium actus laudabilis, 2. *Ethic.* nulli autem debetur laus, nisi voluntariè agenti: igitur eius est virtus, cuius est per se liberè agere; illud est voluntas.

SCHOLIVM.

Sententia D. Thom. virtutes morales nullo modo ponendas in voluntate, sed tantùm in appetitu sensitiuo. Probatur quatuor rationibus claris.

3. HIc dicitur [a] quòd Philosophus sensit partem negatiuam, aliàs insufficienter locutus est de virtutibus moralibus: quia vbicunque loquitur de virtutibus moralibus, dicitur concedere, quòd sint in parte sensitiua: nusquam autem, quòd sint in intellectiua, nisi 5. *Ethic. cap.* 1. *de iustitia.* *D. Th. hîc art. 2. q. 4. vide eum 1. 2. q. 50. a. 5. Ægid. quodl. 4. q. 18.*

Prima ratio D. Th. Ad hoc ponuntur rationes. Prima est hæc: Voluntas est ex se determinata ad bonum simpliciter, quia vel illud est proprium obiectum eius, vt distinguitur contra bonum, *vt nunc*, quod est obiectum appetitus sensitiui: vel si potest tendere in bonum, *vt nunc*, potest sufficienter determinari in tendendo, vel non tendendo ex ostensione rationis. Videtur enim, quòd obiectum moueat solùm, sicut est apprehensum, ipsam voluntatem, & ita non est necesse ponere in ea habitum, sed sufficit, quòd intellectus sufficienter perficiatur ad rectè ostendendum.

2. Ratio. Secundò arguitur [b] ex libertate voluntatis, quia voluntas cùm sit libera, potest sufficienter se determinare: igitur non indiget alio determinante vt habitu aliquo. Hoc etiam arguitur aliter[*], quia si liberè agit, repugnat sibi determinari ad agendum per modum naturæ, sed virtus inclinat per modum naturæ; & ita repugnat modo agendi ipsius voluntatis, & ita non est in ea.

3. Ratio. Tertiò sic [c]; vbi sunt extrema, ibi & medium; igitur vbi sunt passiones excedentes, ibi erit virtus, quæ est moderatrix earum; sed passiones sunt in appetitu sensitiuo, non autem in voluntate; ergo.

Quartò

Quartò, quia si in voluntate [d] posset esse virtus ex actibus eius rectis moralibus, aliis ab actibus appetitus sensitiui, acquisita: igitur Angelus ex rectis volitionibus moralibus posset acquirere virtutes morales: consequens videtur inconueniens, & contra Philosophum 10. *Ethic.* vbi manifestè negat ab eis tales virtutes. *4. ratio.* *Cap. 10.*

COMMENTARIVS.

1. *Opin. Th. & Ægydij.* a PRimò Doctor in quæstione recitat vnam opinionem, quam improbat, quæ opinio est Thom. *in 3. dist.* 35. *art.* 2. *quæst.* 4. & Ægydij de Roma *quodl.* 4. *quæst.* 18. qui tenent quòd virtutes morales, excepta iustitia, sint in parte sensitiua subiectiuè. Et hoc probant auctoritate, & rationibus. Auctoritas est Philosophi, qui nusquam locutus est, quòd sint in parte intellectiua, nisi de iustitia, quam ponit in parte intellectiua, patet 5. *Ethic. cap.* 4. & 5. Secundò probat hoc idem quatuor rationibus. Prima stat in hoc, quia virtus ponitur in potentia, vt sit determinatiua potentiæ ad virtuosè agendum; sed voluntas ex se est determinata ad rectè agendum, quia obiectum voluntatis præcisè mouet voluntatem sicut est apprehensum; sufficit ergo quòd intellectus sit sufficienter perfectus ad rectè ostendendum obiectum esse volendum cum omnibus circunstantiis requisitis ad actum moralem.

b Secundò, quia cùm voluntas sit libera, potest ex se sufficienter determinari ad rectè agendum, & per consequens non requiritur aliqua virtus determinatiua voluntatis ad rectè agendum.

c Tertiò, quia passiones excedentes sunt subiectiuè in appetitu sensitiuo; ergo & virtus, quæ est moderatrix earum erit tantùm in appetitu sensitiuo.

d Quartò, quia si in voluntate possit esse virtus, &c.

Vnde cap. 10. sic dicit Philosophus: *Esse verò perfectam Felicitatem contemplatiuam quandam operationem, vel ex eo patebit, quòd Deos maximè existimamus felices, ac beatos esse, ad quas res illis tribuimus, vtrùm iustas, an erit ridiculum, si incontractibus ac reddendis depositis. & huiusmodi rebus occupati dicantur. Sed an fortes in sustinendis terroribus, & periculis subeundis honesti causa, an liberales, at cui dabunt,* &c. vbi patet intensio Philosophi, quòd virtutes morales non sunt in Angelis.

SCHOLIVM.

Impugnat dictam sentent. D. Thom. primò, ex Philos. ostendens clarè, quòd non consequenter, & præter intentum eius adducatur ad oppositum. Secundò, ex duobus locis Augustini.

HÆc opinio [e] improbatur viis similibus his, quæ positæ sunt ab eis pro ea. Et primò per Philosophum 1. Politicorum. *Necesse est,* inquit, *principantem habere virtutem, vt rectè principetur, & principaliorem, quàm in seruo, vt rectè subijciatur:* & applicat ad partem superiorem, & inferiorem, in anima. 4. *Cap. 1.*

Præterea, isti concedunt [f] iustitiam esse in voluntate: igitur rationes communes de voluntate, & virtute morali non concludunt: nec etiam auctoritates Philosophi 1. *Ethic.* De obedibili rationi, debent intelligi de solo appetitu sensitiuo: quia si solùm illum intelligeret per obedibile rationi; igitur insufficienter diuidit animam, inquantùm est capax virtutis moralis, & inquantùm tractat de ipsa: tractat enim de ea vt est susceptiua virtutis moralis, & tamen voluntas est susceptiua iustitiæ, propter quam saltem est susceptiua virtutis moralis, quæ nec est in ratione, nec in obedibili rationi, vt ipsi intelligunt illa duo membra. *1. Ethic. cap. 9.*

Præterea, ante definitionem virtutis, circa medium primi, volens Philosophus inquirere definitionem felicitatis, dicit sic. *Separandum igitur nutritiuam, & augmentatiuam vitam: sequens autem sensitiua quædam vtique erit: videtur ergo & hic communis homini, & equo & boui, & omni animali, relinquitur ergo operatiua quædam rationem habentis; hic autem hoc quidem, vt benè persuasibile ratione, hoc autem, vt habens, & intelligens.*

Ex ista litera patet, quòd primò excludit partem sensitiuam, quia in ista non est operatio hominis secundùm quòd homo, qualis est operatio secundùm virtutes morales: & per consequens non sunt principaliter ponendæ in ista parte: igitur illud, quod relinquitur, scilicet operatiua huius, scilicet rationem habentis, est per se excellens super totam partem sensitiuam. & illud diuidit ipse in intelligens, & in benè persuasibile à ratione: igitur per persuasibile à ratione intelligit voluntatem: quia per intelligens constat, quòd intelligit intellectum. Sic igitur patet expresè ex dictis suis [g]. quòd obedibile rationi vocat aliquando appetitum sensitiuum, aliquando voluntatem, sicut in fine primi: & sicut obedibile rationi dupliciter accipitur, & *rationale* accipitur dupliciter. Vno modo strictè, & primò, & sic conuenit soli intellectui: alio modo non strictè, nec primò, sed simpliciter, sic conuenit etiam voluntati: sed tertio, scilicet appetitui sensitiuo, non conuenit per essentiam, sed transumptiuè. Igitur illud medium, quod est voluntas, nunc vocatur rationale ab vno extremo; nunc obedibile rationi ab *Obedibile rationi sumitur dupliciter à Philos.* Rationale *sumitur dupliciter.*

ab alio extremo. Strictè enim accipiendo *rationem*, ipsa est persuasibilis à ratione: accipiendo *rationem* largè, prout diuiditur contra sensum, sic est rationalis, appetitus autem sensitiuus, non est persuasibilis à ratione, sed obedibilis rationi: & hæc verba benè possunt ponderari, quia liberum benè est persuasibile, non tamen propriè obedibile: appetitus autem sensitiuus, quia non est liber, non est persuasibilis, sed obedibilis imperio voluntatis.

Cap.15. Præterea, ad hoc sunt multæ auctoritates Augustini, vna de moribus Ecclesiæ, vbi vult quòd quatuor virtutes morales non sunt, nisi amor ordinatus, vel amoris ordinati. Quære ibi. Item 14. *de Ciuit. cap.5. & 6.* diffusè. Quære. De hoc etiam Auicenna 9. *Metaph. cap. vltimo.*

COMMENTARIVS.

2. e H*Æc opinio.* Doctor primò improbat hanc opinionem viis similibus, & deinde soluit rationes opinantis. Primò ergo probat quòd virtutes morales sint subiectiuè in voluntate. Et primò probat auctoritate Philosophi. Prima auctoritas est primo Poli, & applicat ad partem superiorem, & inferiorem in anima. Si ergo oportet principantem habere virtutem, & principaliorem, quàm seruum, vt rectè principetur, à fortiori oportet in anima esse virtutem, quæ rectè principetur ipsi corpori. Vnde Philosophus sic dicit: *Animal*, inquit, *constat primùm ex anima, & corpore, quorum alterum imperat secundùm naturam, alterum paret: oportet autem considerare naturam non in corruptis, sed in his, quæ magis se habent secundùm naturam.* & parum infrà. *Est igitur, vt dicimus, primum in animali, prospicere imperium dominicum & ciuile. Nam animus quidem in corpus dominicum habet imperium, mens verò in appetitum ciuile, & regium, in quibus clarum est secundùm naturam, & vtilitatem imperari ab animo corpori, & ea parte, quæ habet rationem ei parte, quæ subiacet perturbationi*, &c. Vbi expresè patet quomodo virtus requiritur in parte intellectiua ad hoc vt habeat rectum dominium, quale habet Rex in ciues, siue Princeps super partem sensitiuam.

f *Præterea, isti concedunt iustitiam esse in voluntate, igitur rationes communes de voluntate, virtute morali non concludunt*; patet, quia si ponitur virtus moralis, vt isti dicunt, vt sit determinatiua potentiæ cuius est, sequitur quòd iustitia non est in voluntate, quia secundùm eos, est ex se determinata ad bonum apprehensum, vel si concedatur posse determinari à iustitia, ita etiam habent concedere hoc idem de aliis virtutibus moralibus.

g Et addit quòd sicut *rationale* potest multipliciter accipi, ita & *obedibile rationi*. Nam rationale aliquãdo accipitur pro solo intellectu; aliquando pro voluntate; & aliquando magis impropriè pro parte sensitiua, pro quanto scilicet est obedibilis rationi: sic etiam *obedibile rationi* aliquando accipitur pro voluntate; & aliquando pro potentia sensitiua, pro quanto subest imperio voluntatis. *Rationale potest multipliciter accipi.*

SCHOLIVM.

Primam rationem D. Thom. ducit efficaciter ad oppositum, ostendens ideò ponendam in voluntate virtutem moralem, quia est indifferens ad benè, vel malè operandum: & docet ad quem finem ponuntur habitus acquisiti: & ostendit euidenter æquiuocationem rationis D. Thomæ.

5. *Ducitur prima ratio D. Thom. in oppositum.* PRæterea [h], rationes adductæ pro opinione ducuntur ad oppositum. Prima sic: voluntas est indeterminata, non tantùm ad opposita, sed etiam in modo agendi, scilicet rectè, & non rectè: igitur indiget aliquo inclinante determinatè ad rectè agendum: & illud est virtus. Consequentia patet, quia ad hoc ponuntur virtutes in potentiis, vt potentiæ, quæ de se possunt rectè, & non rectè agere, regulentur per virtutes. Probatio antecedentis, quia voluntas potest velle sibi quodcumque bonum, in quo ostenditur ratio sui primi obiecti: & in diligendo, & in volendo talia, potest non rectè agere.

Prius infuit mala electio in voluntate quàm error in intellectu. Quòd si dicas, quòd sufficit rationem rectè ostendere, & quòd ideò non requiritur virtus in voluntate, sed in ratione: hoc est falsum, quia tunc oporteret [i] priùs rationem errare in ostendendo, quàm voluntatem malè eligere: & ita ante primum peccatum voluntatis, erit error in intellectu; quod est irrationabile, quia tunc pœna esset ante culpam.

Vide in 2, dist.22. Præterea, dato [k] quòd voluntas possit sufficienter determinari per intellectum ad rectè eligendum: non tamen sequitur, quòd non generetur habitus in ea: quia intellectus magis determinatur ad rectè iudicandum, quia intellectus inquantùm habet operationem præuiam actui voluntatis, merè naturaliter agit: & non negatur in intellectu ex frequentibus actibus habitum generari ad rectè iudicandum, scilicet prudentiam: cùm igitur voluntas non sit magis determinata ex se ad vnum quàm intellectus; potest in ipsa ex actibus eius frequenter elicitis quædam habilitas generari inclinans ad similes actus, & illam voco virtutem.

Præterea [l]; habitus non tantùm ponuntur in potentiis, vt per eos potentiæ agant rectè, sed vt delectabiliter, & promptè: quia rectè potest agere quis sine habitu propriè acquisito, sicut patet in vitioso nouiter conuerso ad bonum; cui si ratio recta dictet aliquid oppositum vitio consueto esse eligendum, licèt istud eligat, non tamen delectabiliter: non enim statim in primo actu corruptus est totus habitus vitiosus, imò vel nihil, vel parum remissus. Hoc patet per experientiam, quòd talis difficulter elegit bonum honestum, & delectabile sibi esset eligere oppositum secundùm malam consuetudinem præcedentem: igitur ad hoc, quòd voluntas delectabiliter agat dictatum à ratione, requiritur habitus ad eliciendum actum conformiter illi habitui.

Assignatur finis proprius ob quē ponuntur habitus acquisiti.

Ad rationem igitur primum, respondeo, quòd procedit ex æquiuocatione eius, quod est bonum simpliciter: illud enim potest intelligi, vel vt distinguitur contra bonum apparens, vel vt distinguitur contra bonum in singulari acceptum. Si primo modo, sic bonum simpliciter non est obiectum voluntatis, quia tunc voluntas non posset habere actum circa aliquod obiectum apparens: nulla enim potentia potest habere aliquem actum, circa illud, in quo non saluatur ratio sui primi obiecti; & ita voluntas cuiuscumque viatoris esset confirmata ex obiecto suo, ne posset peccare. Secundo modo potest concedi, quia bonum sub ratione boni in vniuersali est obiectum appetitiuæ, & suæ propriæ cognitiuæ: sensus autem secundùm communiter loquentes, cognoscit singulare, & intellectus vniuersale: ideò appetitus sensitiuus habet pro obiecto bonum vt nunc, id est, bonum singulare conditionibus indiuiduantibus; voluntas autem habet pro obiecto bonum ostensum ab intellectu, quod est bonum vniuersale, quod est bonum simpliciter. Quod additur ibi [m], quòd sufficit rationem rectam ostendere. Contrà, quia tunc voluntas non posset in oppositum; error.

6. Ad primā rationē D. Thom.

Obiectū appetitus singulare, volūtatis vniuersale.

Vide extrà de hæret. c. Ad abolédam, & *art. Paris. cap. 9.*

COMMENTARIVS.

3. h *PRæterea, rationes adducta pro opinante ducunt ad oppositum, & arguitur sic*: Potentia, quæ est indeterminata ad rectè agendum, & non rectè agendum, indiget habitu virtutis determinante illam ad rectè agendum. Hæc propositio conceditur ab eis; sed voluntas est huiusmodi; patet, quia non tantùm est indeterminata ad opposita, scilicet contraria: sed etiam est indeterminata ad rectè & non rectè agendum; patet, quia voluntas potest velle sibi quodcunque bonum, in quo ostenditur sui primi obiecti, & ideo in volendo tale bonum potest excedere, & sic deficere à rectitudine. ergo.

Quòd si dicatur quòd sufficit rationem rectè ostendere ad hoc vt voluntas possit rectè velle, & non requiritur in voluntate aliquis habitus virtutis.

i Contrà, quia *tunc oporteret priùs rationem errare in ostendendo*, & sic Adam priùs errauit in ratione, quàm peccauerit non rectè diligendo, quod tamen est falsum, vt suprà patuit *in 2. dist. 22.* vbi ostensum est quòd peccatum primi hominis non fuit ex ignorantia.

k *Præterea, dato quòd voluntas possit sufficienter determinari per intellectum ad rectè eligendum*, (& hoc verum est etiam apud Doctorem, vt patet in prolog. quæst. vlt. & in primo, dist. 17. & in 4. dist. 4. quæst. 2.) *Non tamen sequitur quòd non generetur habitus in ea ex frequentatis electionibus*, & probat per argumentum à fortiori, *quia intellectus magis determinatur ad rectè indicandum*, quàm voluntas ad rectè eligendum: patet, *quia intellectus, inquantùm habet operationem præuiam actui voluntatis, merè naturaliter agit*, & ideò magis determinatur ex se, quàm voluntas, quæ tantùm liberè agit, *& tamen non negatur in intellectu ex frequentatis actibus habitum generari ad rectè iudicandum, scilicet prudentiam*, vt diffusè patet in primo, dist. 17. ergo à fortiori in voluntate ex actibus frequenter rectè elicitis generantur virtutes morales.

l *Præterea. Habitus non tantùm ponuntur in potentijs*, &c.

Et per hoc patet responsio ad primam rationem opinantis cùm dicit, quòd voluntas ex se est determinata ad bonum simpliciter, quia illud est proprium obiectum voluntatis, dicit quòd æquiuocatur de *bono simpliciter*, quia tale bonum potest intelligi vel pro bono distincto à bono apparenti; vel pro bono communi distincto contra bonum singulare. Primo modo non est obiectum adæquatum voluntatis; patet, quia tunc voluntas non posset velle bonum apparens, quia tunc bonum apparens non contineretur sub obiecto adæquato voluntatis, quod tamen est falsum. Secundo modo benè conceditur quòd bonum in communi est obiectum adæquatum voluntatis, ita quòd potest velle quodcunque bonum, siue vt nunc, siue vt præteritum, siue vt futurum; non sic autem appetitus sensitiuus, quia non potest appetere nisi bonum, vt nunc. 4.

Quomodo habitus ponantur in potentijs.

m *Quod additur ibi, quòd sufficit rationem rectam ostendere bonum simpliciter. Contrà, quia tunc voluntas non posset in oppositum*; si enim voluntas determinatur à ratione recta ad volendum tale bonum; tunc stante tali ratione recta, voluntas non posset velle oppositum, & sic in actu suo non esset libera, & de hoc satis dictum est in secundo, dist. 7. & 25.

SCHOLIVM.

Ducit secundam rationem D.Thom.(scil.ideò voluntatem non habere virtutes,quia est libera) ad oppositum, ostendens ex ea sequi charitatem, & spem non esse in voluntate; quod nullus auderet dicere. Solnit probationes pro illa ratione.

7. SEcunda ratio [n] ducitur ad oppositum sic, magis indiget disponi per virtutem habens actionem suam in potestate sua, quàm non habens, quia non habens, non operatur laudabiliter, vel vituperabiliter, sed habens sic: igitur indiget illo, per quod possit laudabiliter operari: hoc autem ponitur virtus: sed voluntas habet in potestate sua actionem suam, & non appetitus sensitiuus: ergo videtur etiam mirabile, quòd illud, propter quod homo laudatur in operando, sit præcisè in eo, quod est sibi commune cum brutis. Nec valet hîc arguere, quòd naturale agens determinatur ad agendum: igitur & voluntas, cùm non sit potentia actiua naturaliter: nam à puris agentibus naturalibus omnes remouent habitus, quia ex se sunt summè inclinata: in intellectu tamen, qui magis naturaliter agit, quàm voluntas, non negatur habitus, quia non est ex se summè determinatus, vel inclinatus; nec ista indeterminatio est ex imperfectione actiui, sed ex illimitatione, quæ est perfectio actiui. Alia enim merè naturalia determinantur sic ad vnum, quòd non possunt in oppositum contrariè, vel saltem contradictoriè: voluntas autem non sic determinatur, sicut dictum est *dist. 25. secundi.* Illa etiam probatio [o], quæ ibi additur, quòd virtus inclinat per modum naturæ, quod est contra modum voluntatis, concluderet charitatem, & spem non esse in voluntate: quod est communiter contra omnes Theologos.

Volũtas habet in potestate sua actionẽ: appetitus sensitiuus non,

Mera naturalia non acquirunt habitus.

8. Ad primam [p] igitur istarum probationum dico, quòd licèt voluntas ex sua libertate posset se determinare in agendo: tamen ex actione sua est receptiua alicuius habilitatis directè inclinantis ad similem actionem: illa enim determinatio eius non est per formam naturalem, qualis est in igne ad operandum: sed ex libera actione quæ procedit à potentia indeterminata, & ita determinabili per habitum. Ad secundam probationem patet ex dictis, *dist. 17. primi, & 25. secundi*, qualiter causa secunda naturaliter agens potest concurrere cum causa priori liberè agente, & qualiter affectus dicitur liber propter libertatem causæ principalis: habitus autem [q], si est causa substantiæ actus, est causa secunda respectu voluntatis.

Ad secundã rationẽ D.Thom.

COMMENTARIVS.

5. n *SEcunda ratio, quæ procedit ex libertate voluntatis, ducitur sic ad oppositum*, quia habens actionem in sua potestate, magis indiget disponi per virtutem ad rectè, & laudabiliter agendum, quàm non habens; sed voluntas est libera in omni sua actione, & non sensus; ergo magis indiget habitu virtutis ad rectè agendum, quàm sensus. Videtur etiam mirabile quòd illud propter quod homo laudatur in operando, sit præcisè in appetitu sensitiuo, qui est communis homini, & brutis. Nec valet hîc arguere, quòd naturale agens determinatur ad agendum: igitur & voluntas, cùm non sit primo modo actiua naturaliter, nam à puris agentibus naturalibus omnes remouet habitus, quia ex se sunt summè inclinati, tamen in intellectu, qui magis naturaliter agit, quàm voluntas, non negatur habitus, quia non est ex se summè determinatus, vel inclinatus, nec ista indeterminatio, scilicet ad agendum, & non agendum, est ex imperfectione actiui, sed ex illumina ione, quæ est perfectio actiui.

Appetitus sensitiuus est cõmunis homini, & brutis.

o *Illa etiam probatio, quæ ibi additur, scilicet quòd virtus inclinat per modum naturæ, quod est contra modum voluntatis, concluderet charitatem, & spem non esse in voluntate*, quod est falsum: nam charitas etiam inclinat per modum naturæ, vt patet per Doctorem *in primo, dist. 17.* & hoc idem dicendum est de omni habitu tam acquisito, quàm infuso.

p Ad primam probationem dicit, quòd licèt voluntas ex sua libertate posset se determinare ad agendum, tamen ex ratione sua, siue ex frequentatis actibus est receptiua alicuius habilitatis derelictæ, inclinantis ad similem actionem: illa enim determinatio ad agendum non est per formam naturalem, qualis est in igne ad operandum, quæ sic est determinata ad vnum oppositum, quòd nullo modo potest in alio contradictorio, sed talis determinatio voluntatis est ex libera actione, quæ procedit à potentia indeterminata, scilicet à voluntate, quæ ex se potest in opposita contradictoria, & de hoc vide quæ prolixè dicit Doctor *in 1. dist. 39.*

q *Ad secundam probationem patet ex dictis, &c. habitus autem si est causa substantiæ actus* (hoc dicit propter opinionem Goffredi quodl. 9. quæst. 4. qui vult quòd actus secundùm substantiam sit per potentiam, sed intensio actus ab habitu, quæ opinio improbatur à Doctore in primo, dist. 17. de hoc etiam dicit, quia secundùm aliquos habitus nullo modo est causa actus, licèt hoc non teneat Doctor, vt patet vbi suprà) *est causa tantùm secunda respectu voluntatis.* & quomodo causa secunda, vide in primo, dist. 17, & quæ ibi exposui.

SCHO

SCHOLIVM.

Deducit tertiam rationem ad oppositum, ostendens pulcherrimè, ad passiones moderandas potiùs ponendas esse virtutes in voluntate, quàm in appetitu: & ponit duos modos moderandi passiones, tam inexistentes, quàm futuras. Epilogat rationes ad oppositum adductas: & ponit aliud argumentum contra opinantem scil. D. Thom.

Tertia ratio de moderatione passionum ducitur ad oppositum sic. Primò, quia in voluntate sunt passiones, secundùm Augustin. 14. *de Ciuit. cap.* 5. *&* 6. igitur si propter moderationem passionum ponenda sit virtus in supremo illius potentiæ, in qua est passio, sequitur quòd cùm in suprema parte animæ, scilicet voluntate, sint aliquæ passiones, quòd ibi ponentur virtutes. 9. *Ad 3. rat. D. Thom.*

Præterea, moderatio passionis intelligi potest dupliciter, aut inexistentis, aut futuræ. Inexistentem moderari conuenit dupliciter: vel minuendo passionem, quæ nata est fieri ab obiecto secundùm se, ne sit immoderata, sicut obiectum esset natum delectare potentiam sensitiuam, sibi derelictam: aut referendo delectationem illam in finem conuenientem rationi rectæ, ad quem non refertur, ex ratione absoluta obiecti appetitus sensitiui. Futuram etiam moderari potest dupliciter intelligi: vel fugiendo obiectum, quod natum est delectare potentiam immoderatè: vel assumendo sola obiecta, quæ nata sunt moderatè delectare: & tunc passio futura non moderatur in se, sed ne immoderata insit præcauetur. Quocunque istorum modorum intelligatur moderatio passionis; magis potest voluntati competere, quàm appetitui sensitiuo, si passio inest, vel inerit illi appetitiui sensitiuo. Nam de passione inexistente, si possibile est minui, magis potest eam minuere voluntas, quæ liberè agit, quàm appetitus sensitiuus qui patitur ab obiecto, vel qui coagit sibi quantum potest. *Dupliciter moderatur passio præsens.* *Vide 2. Eth. c. vlt. exemplũ de Helena.* *Dupliciter moderatur passio futura.*

Magis etiam potest voluntas referre ad finem consonum rationi rectæ, quàm appetitus sensitiuus, quia voluntas est propriè appetitus rationalis, & ita propriè collatiua ad finem, quem ratio ostendit: *vti* enim, quod est referre aliquid ad finem debitum, non est actus appetitus sensitiui, sed voluntatis: propriè enim conferre non conceditur appetitui sensitiuo, vel cuicunque sensui, sicut voluntati, & intellectui. Si intelligatur de passione, quæ immoderata debet præcaueri, & moderata assumi; satis videtur planum; quia circa futurum magis videtur voluntatem posse habere actum rectum, quàm possit appetitus sensitiuus: quia cognitiua voluntatis, quæ est ratio, magis potest consiliari de futuris, quàm sensus. *Voluntas est potẽtia propriè collatiua, non appetitus sensitiuus.*

Ex his rationibus adductis pro opinione prædicta, patet quomodo concluditur oppositum; tum quia voluntas est rectificabilis respectu propriæ operationis, & non est de se recta; tum quia est indeterminata, & determinabilis non minùs, quàm intellectus, à quo non negatur habitus; tum quia eius est principalitas in operando operationes humanas, quia libera est; & operationes humanæ requirunt in principali agente virtutem, ratione cuius habetur laus; tum quia nata est propriè delectari in sua operatione, & ita habere habitum, quo delectabiliter operetur; tum quia voluntas magis potest per habitus moderare passiones debito modo, quàm appetitus sensitiuus, si eos haberet. 10.

Præter istas rationes arguitur contra opinantem sic. Si secundùm eum in statu innocentiæ non esset in appetitu sensitiuo aliqua passio repugnans rectæ rationi, non esset necessarium ponere virtutem in illo appetitu; & tamen virtutes tunc fuissent, quia tunc fuisset homo perfectus secundùm eas, sicut patet per Magistrum in litera Pro hoc etiam est Augustinus in epist. 35. vel 36. item in Soliloquiis, *Virtus perfecta est ratio in anima perueniens ad finem.* Item primo de Ciuit. cap. decimoquinto. Item Magister assignat in litera actus virtutum, in quos possunt, & qui possunt remanere in patria; & illi non sunt appetitus sensitiui. 11. *Vide Henr. quodl. 6. quæst. 2.*

SCHOLIVM.

Ostendit clarè voluntatem ex frequentibus volitionibus rectis generare in se habitum inclinantem ad rectè eligendum, qui propriissimè est virtus. Ait secundò, ex actibus imperatis voluntatis produci in appetitu habitum, qui virtus aliquo modo, sed non propriè, dici potest Ita quoad vtramque partem D. Bonauent. Rich. Gabr. citati, & alij multi. 12.

Ad quæstionem [r] potest dici, quòd licèt voluntas sine habitu posset in actum rectum etiam moraliter bonum: nec tantùm hoc, sed & intellectus potest in rectum iudicium sine omni habitu intellectuali; primus enim actus rectus intellectus, & prima *Voluntas sine virtute morali potest elicere actum moraliter bonum.*

prima actio voluntatis recta præcedunt habitum, etiam secundùm quemcunque gradum, quia ex eis generatur quicquid primò inest de habitu: tamen sicut in intellectu, vel per primum actum, vel per plures actus elicitos, rectè generatur habitus prudentiæ, ita etiam per ipsum rectum eligere consonum rectæ rationi, vel recto dictamini rationis, vel per multas tales electiones generatur in voluntate virtus recta, inclinans ipsam ad rectè eligendum.

13. *Voluntas ideò imperat, quia vult, non è conuerso.*

Hoc probatur, quia priùs naturaliter eligit voluntas, quàm ipsa, vel ratio aliquid imperet appetitui sensitiuo: ratio enim non videtur attingere appetitum sensitiuum, nisi mediante voluntate, quæ est propriè appetitus rationalis: voluntas autem priùs vult aliquid in se, quàm imperet potentiæ inferiori actum circa illud: non enim quia imperat potentiæ inferiori, ideò vult, sed è conuerso: igitur in illo priori potest voluntas, cùm sit indeterminata, & determinabilis, sicut intellectus generare in seipsa ex rectis electionibus habitum inclinantem ad rectè eligendum: & hic habitus propriissimè erit virtus, quia propriissimè habitus electiuus inclinans ad rectè eligendum, sicut ex rectis electionibus generatur.

Dari in appetitu habitus inclināntes delectabiliter ad sensibilia, qui aliquo modo dici possunt virtutes.

Potest tamen concedi [s] quòd si voluntas volens potest operare appetitui sensitiuo, vel moderando passionem eius, vel imperando prosecutionem, vel fugam, si sint actus appetitus sensitiui, potest derelinquere ex imperiis rectis aliquem habitum in appetitu sensitiuo inclinantem ad hoc, vt appetitus sensitiuus delectabiliter moueatur ad sensibilia ex imperio voluntatis; qui habitus derelictus, licèt non sit propriè virtus, quia non habitus electiuus, nec inclinans ad electiones: potest tamen concedi aliquo modo esse virtus, quia inclinat ad illa, quæ sunt consona rationi rectæ.

14. Contra primum [t] membrum obiicitur, quia tunc in Angelo possent esse virtutes morales: nam Angelus potest habere *velle* rectum, circa ea, circa quæ appetitus sensitiuus natus est passionari; & ita ex multis talibus *velle* generaretur virtus in eo.

Confirmatur, quia non solùm circa passiones inexistentes in parte sensitiua conuenit rectè eligere; sed circa passiones ostensas ab intellectu, etiamsi nunquam inerunt, nec infuerunt, sicut tactum est in quæstione de scientia practica in procemio primi; igitur ex talibus electionibus generatur virtus in voluntate, & nulla concomitatur in appetitu sensitiuo.

15. *6. Ethic. cap. 6.*

Præterea, si virtus moralis esset in voluntate, igitur ipsa esset nobilior, quàm prudentia; quia nobilioris perfectibilis nobilior est perfectio; consequens est contra Philosophum, igitur & antecedens.

Contra aliud membrum arguitur, quia si ex hoc solo, quòd appetitus sensitiuus mouetur ab imperio voluntatis, potest generari in ipso quædam qualitas inclinans ad similes actus, & illa sit virtus; igitur pari ratione in parte corporis frequenter mota ex imperio voluntatis, potest generari habitus moralis; & etiam in inanimatis, & irrationabilibus, quibus voluntas vtitur.

COMMENTARIVS.

1. r *Ad quæstionem.* Doctor respondendo ad quæstionem ostendit quomodo in voluntate potest esse habitus verè moralis generatus vel ex vno actu pefectè morali, vel ex pluribus, & præmittit vnum, scilicet quòd voluntas sine habitu posset in actum rectum, etiam moraliter bonum; patet, quia actus voluntatis conformiter elicitus rationi rectæ est actus verè moralis, vt patet à Doctore *in primo, dist.* 17. & voluntas huiusmodi actum potest elicere sine aliquo habitu, immò non est necesse quòd actus verè moralis sit ab habitu morali, vel quòd sit generatiuus habitus moralis, vt clarè patet à Doctore *in 4. dist.* 14. *quæst.* 2. & similiter potest in intellectu esse iudicium rectum sine omni habitu prudentiæ, vt patet de primo dictamine, siue de primo actu regulatiuo actus voluntatis, & de hoc vide prolixè Doctorem *in primo, dist.* 17. Ex his infert Doctor quòd in voluntate, vel ex vno actu morali valde intenso generatur habitus moralis, vel saltem ex pluribus actibus rectis, etiam remissis. Et quòd possit habere talem actum moralem absque hoc, quòd habeatur actus moralis in parte sensitiua probat, quia voluntas priùs elicit actum moralem, quàm imperet parti sensitiuæ; ergo in illo priori ex vno actu morali, vel ex pluribus generatur habitus moralis in voluntate, & hîc non oportet multum insistere, cùm hæc in q. vlt. prolog. & 17. dist. 1. & dist. 42. secundi, & dist. 14. q. 2. quarti, & quæst. 8. quodl. pateant.

In voluntate generatur habitus moralis.

2. s *Potest tamen concedi.* Hîc Doctor ostendit qualiter potest generari habitus moralis in appetitu sensitiuo; si enim voluntas potest imperare appetitui sensitiuo, vel scilicet moderando passionem eius, vel imperando prosecutionem, vel fugam, si sint actus appetitus sensitiui, scilicet actus prosecutionis, & actus fugæ, potest derelinquere ex imperiis rectis, scilicet ex actibus appetitus sensitiui imperantis aliquem habitum in appetitu sensitiuo inclinantem ad hoc, vt appetitus sensitiuus delectabiliter moueatur ad sensibilia ex imperio voluntatis; licèt enim appetitus sensitiuus habens talem habitum eliceret aliquem actum secundùm inclinationem talis habitus, tamen ille

ille actus non est actus virtutis, quia vt sic, non est elicitus, vt conformis rectæ rationi; ad hoc enim vt sit actus virtutis, necessariò requiritur quòd sit conformis actu rectæ rationi, id est, quòd ratio rectè dictet talem actum sic eliciendum, quæ immediatè non potest dictare talem actum, nisi priùs dictet actum eliciendum à voluntate, quæ voluntas pòst imperat actum appetitui sensitiuo, vt conformem rectæ rationi, & sic requiritur quòd sit elicitus imperio voluntatis, & hæc patent à Doctore *q.vlt. prolog.& in 2.dist. 42. & in 4. dist. 14. q. 2. & præsenti dist.* Et addit Doctor quòd talis habitus derelictus in appetitu sensitiuo, licèt non sit propriè virtus, quia non habitus electiuus, nec inclinans ad electiones, virtus enim formaliter sumpta est habitus electiuus, vt patet *secundo Ethic.cap.5.* vel quia scilicet est generatus ex electionibus rectis, vel quia inclinat ad electiones rectas; sed electio est formaliter ipsius voluntatis, & sic talis habitus in appetitu sensitiuo non poterit dici formaliter virtus; potest tamen concedi aliquo modo esse virtus, pro quanto inclinat ad illa, quæ sunt consona rationi rectæ, & sic potest dici virtus materialiter, sicut etiam vitium, siue peccatum formaliter ponitur in sola voluntate, & materialiter in appetitu sensitiuo, vt ostendit Doctor in 2.dist.42.

Habitus, an sit formaliter virtus.

3. t *Contra primum membrum obijcitur.* Primum membrum suprà positum, est, quòd in sola voluntate est virtus moralis, formaliter tamen, imò adhuc esset virtus moralis in illa, si non concomitaretur aliquis actus imperatus in appetitu sensitiuo, vt subtiliter patet à Doctore *quæst.vlt.prolog.* Secundum membrum est, quòd in appetitu sensitiuo potest generari quædam qualitas inclinans ad similes actus ex hoc, quòd mouetur ab imperio voluntatis, & talis qualitas potest dici virtus.

Contra ista duo membra instat Doctor. Primò contra primum, quia si virtus moralis potest esse in voluntate, quia potest habere electiones rectas circa ea, quæ appetitus sensitiuus natus est passionari, ergo in Angelo potest esse virtus moralis; consequens falsum, & consequentia probatur, quia Angelus potest habere rectum *velle* circa obiecta appetitus sensitiui, & ex multis talibus actibus generaretur virtus in eo. Et hoc confirmatur, quia non solùm circa passiones inexistentes in parte sensitiua conuenit rectè eligere, puta moderando eas, sed etiam circa passiones ostensas ab intellectu, etiam si nunquam inerunt, nec infuerunt, sicùt tactum est *in quæst. vlt prolog.* vbi ostensum est quòd liberalitas potest generari in voluntate, vbi est defectus pecuniæ, ita quòd quis haberet verum habitum liberalitatis, nullo actu inexistente in appetitu sensitiuo, nec passione aliqua inexistente. Similiter ostensum est ibi, quòd Angelus potest habere notitiam practicam de praxi eliciendam respectu alterius personæ, vt cùm Angelus cognoscit esse pœnitendum de peccato, & vult me pœnitere de peccato, talis volitio est recta, quia conformis rectæ rationi, & sic similiter cùm vult me temperatè viuere, & ex talibus electionibus rectis verè generatur habitus moralis.

Angelus potest habere notitam practicam.

Secundò contra idem arguit per argumentum ducés ad impossibile, quia sequeretur hoc impossibile, scilicet quòd virtus moralis esset nobilior prudentia, quod est contra Philosophum *6.Ethic. cap.6.* Consequentia probatur, quia voluntas est nobilior intellectu, vt patet à Doctore *in 4. dist.* 49. modò nobilioris perfectibilis est nobilior perfectio. 4.

Contra aliud membrum arguit deducens ad inconueniens; si enim virtus moralis generatur in appetitu sensitiuo ex actibus imperatis à voluntate, sequitur quòd etiam in inanimatis, & irrationalibus, quibus voluntas vtitur, poterit generari habitus moralis, & similiter in parte corporis frequenter mota ex imperio voluntatis poterit generari virtus moralis.

SCHOLIVM.

Soluendo obiectionem contra id, quod asseruit dari virtutes morales in voluntate, dicit primò admitti posse habitus tales in Angelo in puris naturalibus creato: quia potest habere plures electiones de rectè agibili ab alio, ex quibus gigni posset habitus, qui per mihi, *&* tibi *non tollitur, neç ponitur. Ita Maior hic quæst. 9. Salas 1.2. tract. 11. disp. 2. scil. 5. Secundò ait, in Angelis non dari tales habitus virtutum, quia nullam habent in illis actibus difficultatem, sicut habet voluntas nostra, quia condelectatur appetitui, & sentit difficultatem non condelectando ei. Hunc secundum modum videtur præferre hîc, & 2.dist.3. quæst.10.n.18. sed alterum putat probabilem: neque hinc sequitur, vt malè infert Medina 1.2.quæst.61. art.5. quòd pater intemperatus haberet temperantiam volendo eam filio, quia talis non haberet efficaces electiones temperantiæ, ex quibus tantùm, (ait Doct. hîc) generatur virtus, sed inefficaces, & non ex motiuo virtutis.*

AD primum [a] concedi potest, quòd si Angelus esset creatus in puris naturalibus non habens in voluntate virtutes morales, possent generari in eo ex multis rectis electionibus; non quidem circa passiones in appetitu sensitiuo, sibi inexistentes; neç etiam quæ infuerunt, vel inerunt, vel possunt inesse: sed solùm circa tales passiones in vniuersali ostensas per intellectum; quia ostensione posita, & dictato quid esset eligendum, si possibile esset eas haberi ab eis, voluntas eius consona tali dictamini ex multis electionibus, posset habere habitum moralem rectum. 16.

Hoc probatur, quia omnem voluntatem non necessariò carentem perfectione conueniente voluntati, conuenit habere quamcunque perfectionem voluntatis: *velle* autem bonum circa agibile, non solùm sibi, sed etiam alteri (& hoc non tantùm in ordine ad bonum diuinum, sed inquantùm est quoddam bonum proprium) est quædam

perfe

In Angelo posset esse habitus tēperantiæ. perfectio voluntatis, & voluntas Angeli non est necessariò imperfecta: igitur potest sibi competere habitus, quo velit nihil bonum temperantiæ, inquantùm est mihi bonum conueniens, & habitus iste non potest dici charitas, quia, vt dictum est, iste habitus non est tantum bonum, vt quoddam ordinatum ad eligendum Deum: sed sub ratione propriæ bonitatis in eo: nec est alius habitus, quàm temperantiæ, quia per *mihi*, & *tibi* non variatur ratio formalis habitus; igitur sicut habitu temperantiæ formaliter eligo mihi hoc bonum, ita habitu eiusdem rationis potest mihi quilibet velle hoc bonum.

Velle bonū temperātiæ alicui est actus temperantiæ. Hoc modo consequenter posset poni in Deo esse rationem virtutum moralium [x], sicut in eo conceditur charitas sine accidentalitate eius, & ita ex ista ratione de Angelo, quæ adducitur contra propositum, sumitur ratio ad propositum: nam voluntas Angeli potest velle mihi bonum temperantiæ inquantùm est tale bonum, quod *velle* est proprius actus temperantiæ: igitur ex habitu temperantiæ potest illud velle, sicut argutum est, & ita erit in eo temperantia: & non in parte sensitiua, igitur in alia.

17. *Cap. 10.* Si obiicitur, quòd est contra Philosophum 10. *Ethicorum*, qui negat à Diis virtutes morales; respondeo, ita fortè negaret ab eis omnem habitum accidentalem, si secundùm aliquos poneret eos naturaliter esse beatos.

Duplex modus defēdēdi probabiliter in Angelis nō esse virtutes morales. Aliter si non placeret [y] ponere in eis virtutes morales, potest negari consequentia illius rationis factæ contra propositum; & hoc altero istorum modorum; vel quia virtus non est circa quodcunque bonum, sed circa bonum difficile; bonum autem tale, quod ponitur obiectum virtutis, non est difficile, nisi habenti appetitum sensitiuum, qui natus est ferri in oppositum illius boni, saltem quantùm ad aliquam circunstantiam; & ex hoc, quòd appetitus sensitiuus sic inclinatur, voluntas in eodem nata est sibi condelectari, & hoc difficile est voluntati tendere in bonum debitè circunstantionatum; voluntas autem Angeli, quia non est coniuncta appetitui sensitiuo, non est nata condelectari sibi, & ita sine difficultate tendit in bonum morale, id est, rectè circunstantionatum.

Volitio duplex. Alio modo [z] dici potest, duplex est volitio; vna simplex, quæ est quædam complacentia obiecti; alia efficax, qua scilicet volens prosequitur ad habendum volitum, si non impediatur: sola autem secunda est propriè electio, eo modo quo Philosophus loquitur 3. Ethicorum: *voluntas est impossibilium, electio non.* nullus enim eligit impossibile, id est, efficaciter vult, ex qua volitione prosequatur illud, licèt aliquis posset simplici volitione velle impossibilia; quomodo peccauit, vel fortè peccare potuit primus Angelus volendo æqualitatem Dei.

Cap. 5. Voluntas est impossibilium, electio non.

Electiones efficaces tātùm generant virtutes. Potest igitur dici, quòd in habentibus appetitum sensitiuum voluntas potest esse principium multarum electionum respectu obiecti moralis, & ista volitio efficax est electio, quæ sola nata est generare habitum: qui licèt sit prior omni habitu in appetitu sensitiuo, tamen natus est esse principium imperandi tali appetitui: in Angelo autem potest esse volitio simplex non nata imperare.

COMMENTARIVS.

1. u AD *primum concedi potest*, &c. Respondet Doctor ad has obiectiones. Ad primam respondet dupliciter. Primò, quòd in Angelo, si esset creatus in puris naturalibus, possent generari in eo virtutes morales ex multis rectis electionibus, non circa passiones in appetitu sensitiuo sibi inexistentes, cùm tales passiones sibi repugnent, sed solùm circa tales passiones in vniuersali per intellectum ostensas, &c.

Et cùm dicit Doctor quòd *velle bonum non in ordine ad Deum non est actus charitatis*, patet, quia charitas primò inclinat ad bonum infinitum in se, & pòst ad omnia alia bona in ordine ad bonum infinitum, vt suprà patuit *dist. 28. & 29.* sed virtus moralis non inclinat ad actum bonum in ordine ad vltimum finem, sed præcisè inclinat ad bonitatem actus in se, nam habitus temperantiæ præcisè inclinat ad actum temperantiæ, vt est in se rale bonum, non ordinando illud ad bonum infinitum. Posset tamen idem actus elici, & ab habitu temperantiæ, & habitu charitatis, quia charitas posset inclinare ad talem actum, vt in ordine ad bonum æternum, & temperantia ad eundem actum, vt præcisè habentem talem bonitatem in se, & quanto actus elicitur secundùm inclinationem plurium virtutum, tantò perfectior est, vt patet à Doctore in quarto dist. 14. quæst. 2. & in quodlib. quæst. 18.

x Et etiam addit, quòd *etiam in Deo potest esse ratio virtutum moralium.* Hoc debet sanè intelligi, quia si virtus moralis est moralis, quia conformis rectæ rationi, fortè in Deo non erit talis virtus, quia voluntas diuina respectu eorum, quæ sunt ad extrà nullo modo regulatur ab intellectu diuino, imò quicquid vult ad extra, prius vult illud, quàm intellectus diuinus cognoscat illud esse volendum, & hoc expresè patet à Doctore *in prolog. quæst. vltima, & in primo, dist. 38. & 39. & in quodlib. quæst. 14.* Nam simpliciter prima rectitudo actus voluntatis diuinæ respectu eorum, quæ fiunt ad extrà, est à sola voluntate diuina, quia talis actus, vt præcisè 2.

est

est à voluntate, est ex se formaliter rectus, & hoc pater à Doctore *in prologo quæst. vlt. & in secundo, dist. 23. & in 4. dist. 46. quæst. 1.* & sic in Deo non potest poni ratio virtutis moralis sub illa ratione, qua ponitur in Angelo, quia vt in Angelo est præcisè virtus moralis, pro quanto est conformis rationi rectæ. Si tamen ponatur virtus moralis in voluntate diuina, quæ licèt non sit conformis rectæ rationi, vt priori in ratione regulæ, tamen si voluntas illa respectu actus talis virtutis posset habere rationem priorem, vt regulam, tunc talis actus posset dici actus virtutis moralis, quia etsi illum recta ratio non præcedat, tamen si præcederet, dictaret talem actum sic esse eliciendum, & hoc modo actus voluntatis diuinæ, quo vult me ieiunare, siue quo vult temperatè viuere, potest dici actus moralis.

3. Aduerte etiam, quòd si velle aliquod bonum vt in ordine ad bonum æternum, est actus charitatis, tunc voluntas diuina non poterit habere actum moralem, quia omne volitum ab ea est simpliciter volitum in ordine ad bonum æternum, quia quicquid vult, vult propter vltimum finem. Dico ergo quòd velle aliquid in ordine ad bonum æternum, potest dupliciter intelligi. Vno modo, quòd velit illud in ordine ad bonum æternum, ordinando illud tanquam ad præmium sibi correspondens; & hoc modo charitas inclinat propriè ad bonum in ordine ad bonum æternum tanquam ad præmium, cùm actus charitatis sit verè præmiabilis bono æterno: licèt primò inclinet ad illud bonum in ordine ad Deum in se, & propter se diligendum; & hoc modo non omnis actus voluntatis diuinæ, quo vult me temperatè viuere, est actus charitatis: pater quia vult peccatorem temperatè viuere & per consequens non actu ordinat bonum temperantiæ ad bonum æternum, vt ad præmium, cùm non sit in charitate, & licèt tale bonum ordinet ad se tanquam ad finem, vel non vt ad præmium correspondens, potest tamen dici actus temperantiæ, impropriè tamen.

Potest etiam & meliùs dici, quòd actus voluntatis diuinæ, quo vult velle me bonum temperantiæ, vt est in se bonum, est actus temperantiæ, quia vt sic, non vult me velle tale bonum in ordine ad vltimum finem. Et licèt voluntas diuina velit illud bonum in ordine ad vltimum finem, non tamen semper vult me velle tale bonum in ordine ad vltimum finem.

4. Nota etam, quòd licèt ratio virtutis moralis posset poni in voluntate, non tamen ponitur ibi aliquis habitus directiuus ex actibus moralibus, cùm hoc sit imperfectionis, nec habitus inclinans ad actum moralem, & hoc pater expresse à Doctore *in 4. dist. 46. quæst. 1.* Sed præcisè ponitur ratio virtutis moralis, pro quanto voluntas diuina vult me velle actum moralem. Et quod dicit de charitate, quæ ponitur in voluntate diuina sine accidentalitate, aut dicit, quia charitas non ponitur ibi vt habitus perficiens: sed ponitur vt verè attributum, & vt perfectè idem cum natura diuina. Etquod addit suprà, quòd ratio virtutis moralis non variatur per *mihi*, & *tibi*. Hoc patet, quia ratio virtutis moralis est ex conformitate ad rationem rectam, & quòd ratio recta dictet esse ieiunandum à me, & esse ieiunandum à Ioanne, non variatur ratio formalis talis rationis rectæ; sic similiter nec actus conformiter elicitus tali rationi rectè quo volo me velle ieiunare, vel quo volo Petrum velle ieiunare, erit actus verè moralis & in simili clarè dictum est suprà dist. 23. 24. & 26.

y *Aliter*. Hîc Doctor dat aliam responsionem, quòd si non placeret ponere in eis virtutes morales, quòd posset negari consequentia illius rationis factæ, quia non sequitur, Angelus habet rectum *velle*, ergo ex pluribus volitionibus rectis generatur in eo virtus moralis; quia diceret quòd non omnis actus voluntatis rectus est actus virtutis moralis, sed vltrà requiritur quòd talis actus rectus sit circa bonum difficile, sed in proposito *bonum quod ponitur obiectum virtutis non est difficile, nisi habenti appetitum sensitiuum.* 5.

Si dicatur, quòd etiam in Angelo potest esse bonum difficile, & hoc patet, quia voluntas, vt natura summè inclinatur ad summum bonum, vt summè commodum sibi, & ad alia bona in ordine ad illud summum commodum, vt suprà patuit dist. 15. Modò, vt exit in actum contra inclinationem boni commodi, vel saltem secundùm aliquam circumstantiam, tale bonum videtur difficile: sed talis affectio commodi fuit in Angelo, vt patet à Doctore *in 2. dist. 6. quæst. 2. & dist. 23* vbi vult, quòd Deus non potest facere rationalem creaturam impeccabilem ex natura, ex hoc quòd habet naturalem inclinationem ad summum commodum sibi; cùm ergo Angelus potuit rectè velle aliquid contra naturalem eius inclinationem, ergo illud bonum potuit dici difficile sibi, cùm videatur difficultas velle aliquid contra naturalem inclinationem, imò maior difficultas, quàm quando voluntas vult aliquid contra inclinationem appetitus sensitiui, cui per accidens coniungitur, vt satis patet. Hanc difficultatem relinquo aliis soluendam.

z *Alio modo dici potest*. Adhuc Doctor dat aliam responsionem, dicens quòd duplex est volitio: vna simplex, quæ est quædam complacentia obiecti, & sine executione, sicut desperans de sanitate vult sanitatem, non tamen prosequitur eam, acceptando media ordinata ad illam. Alia est volitio efficax, qua scilicet volens prosequitur ad habendum volitum, si non impediatur, & hæc secunda dicitur propriè electio, eo modo quo Philosophus loquitur 3. Ethic. c. 5. *Voluntas*, id est, volitio simplex, *est impossibilium*. quomodo hoc, patet in secundo, dist. 6. quæst. 1 sed respectu impossibilium non est electio, quia nullus efficaciter vult aliquid impossibile. 6. *Duplex volitio.*

SCHOLIVM.

Ad secundum positum num. 15. docet prudentiam esse regulam, & mensuram moralium virtutum; simpliciter tamen morales sunt perfectiores. Ad tertium ibi positum admittit in partibus corporis, vt in manu citharœdi habitum, & idem est de brutis. Experientia hoc docet, constat enim ex frequentibus actibus corporis acquiri facilitatem, & habilitatem in manu citharœdi, & pictoris, & in pedibus tripudiantium. Nec valet dicere, quòd hoc proueniat ex remotione impedimenti, quia sic negare posses omnem habitum

bitur A. Hæc est contra D. Thom. & suos, 1.2. quæst. 50. art. 3. & quæst. 53. art. 1. Suar. 2. Metaph. dist. 44. sect. 2. Vasquez 1. 2. disp. 78. cap. 4. sed eam tenent Occam quodlib. 3. quæst. 17. & 3. quæst. 4. Gabriel. 3. dist. 23. quæst. 1. art. 3. dub. 1. Maior ibi quæst. 2. corol. 3. Pal. ibid. disp. 3. Henr. quodlib. 4. q. 22. vbi ponit habitus in brutis. Leuchet. Tartaret. & alij Scotistæ hic. & videtur Caiet. 1. 2. quæst. 50. art. 1.

18. Ad secundum, quamuis posset negari quòd oportet omnem perfectionem nobilioris perfectibilis esse nobiliorem quacumque perfectione perfectibilis minùs nobilis, sed sufficit supremam nobilioris excedere supremam minùs nobilis: virtus autem moralis non est suprema perfectio voluntatis, nec prudentia intellectus, sed charitas voluntatis, & fides intellectus, & charitas videtur excedere fidem. Tamen ista responsio non videtur sufficere, quia respectu eiusdem obiecti nobilior potentia videtur habere nobiliorem actum, quando vtraque agit secundùm totam virtutem sui, quia ibi non est excessus ex parte obiecti, quia idem est: igitur ex parte potentiarum tantùm, & eatenus nobilior excedit.

Electio nobilior dictamine.

Cùm igitur circa bonum morale, quod est idem obiectum, sit actus intellectus practici, & voluntatis, si vtraque perfectè agat, hæc dictando, illa eligendo; simpliciter nobilior erit electio recta, quàm dictamen rectum: & per consequens habitus generatus ex electionibus rectis erit nobilior habitu generato ex dictaminibus rectis; quod concedo.

Prudentia regula moralium virtutum.

19. Et ad Philosophum præferentem prudentiam: Respondeo, prudentia quodammodò est regula aliarum virtutum, pro quanto ipsa, vel actus eius præcedit generatione habitum, & actum virtutis moralis. Ex ista prioritate actus, & habitus moralis conformatur sibi, tanquam priori, & non è conuerso. Similiter hæc prioritas apud Philosophum videtur concludere rationem regulæ, & mensuræ, & in hoc dignitatem: sed non sequitur: ergo simpliciter dignior.

In membris corporis & brutis dari habitus.

Ad tertium; conceditur quòd in parte corporis potest esse virtus, & habitus, sicut patet in manu scriptoris, & pictoris; manus enim mea inexercitata inhabilis est in illa facultate, quæ est ad citharizandum, exercitata autem est habilis; quod non est nisi habilitate inhærente manui, quæ habilitas conceditur esse quædam virtus, quia quædam qualitas habilitans ad opus virtutis moralis. Conceditur autem hoc vlteriùs de irrationabili, vt de equo ad actus quosdam, ad quos est assuefactus, sed in merè inanimatis non inuenitur: non enim ex consuetudine proiicitur faciliùs lapis sursum.

20. Ad agumenta principalia: ad omnes auctoritates, concedo quod affirmant, scilicet quòd in appetitu sensitiuo est quædam qualitas, quæ potest dici virtus; licèt minùs propriè, quàm illa, quæ est in voluntate inclinans ad electionem.

Ad illud de irascibili, & concupiscibi, dico quòd sunt non tantùm in appetitu sensitiuo, sed in voluntate. Et cùm obiicitur de obiectis arduo, & delectabili, siue illa sint obiecta, siue non, de quo quæstione sequenti, ita potest inueniri distinctio ex parte obiectorum, comparando ad voluntatem, sicut comparando ad appetitum sensitiuum.

Ad aliud, cùm dicitur, quòd voluntas sufficienter perficitur per virtutem Theologicam: Respondeo, verum est respectu boni diuini, & respectu nullius alterius, nisi in ordine ad diligere Deum; ita quòd nullus actus elicitur ex charitate, nisi cuius obiectum, ad quod sistitur, est Deus, licèt per alia obiecta media: non solùm autem possum ordinatè velle Deum, vel hoc bonum in ordine ad Deum: sed etiam bonum hoc inquantùm habet talem bonitatem conuenientem mihi, secundùm propriam rationem, & sic velle hoc bonum est ex alio habitu.

21. Si obiicitur, ille habitus non erit ratio referendi in Deum: igitur non erit rectus, quia actus eius videtur frui bono creato. Respondeo, habitus inferior non habet de se actum habitus superioris: charitas autem, quæ est habitus superior, habet referre hunc actum immediatè in Deum: nullus igitur alius habitus habet propriè ex se sic referre, sed tantùm habet ex se suum actum proprium diligendi hoc bonum; quod bonum debet vlterius referri per charitatem. Nec ex hoc sequitur, quòd inferior sit malus, nec quòd sit principium fruendi bono creato: quia etsi non referat, tantùm negatiuè fruendo, tamen non contrariè, scilicet repugnando *frui* recto, & hoc non est frui: quia *frui* non tantum includit *non referre* negatiuè, sed oppositum eius, quod est *non referre* contrariè, scilicet *vti*, sicut dictum est *dist. 1. primi.*

COMMEN

COMMENTARIVS.

AD argumenta principalia patent responsiones. Ad vltimum cùm arguitur, quia voluntas sufficienter perficitur virtutibus Theologicis; ergo non debet perfici virtute morali.

18. Respondet Doctor quòd respectu Dei in se, & respectu eorum, quæ immediatè ordinantur ad Deum, sufficienter voluntas perficitur charitate, de qua satis prolixè dictum est suprà *dist.* 28. *&* 29.

Si obiicitur ille habitus, puta fortitudo, non erit ratio referendi in Deum: ergo non erit rectus, &c.

19. Respondet, quòd frui bono creato potest dupliciter intelligi, scilicet negatiuè, & contrariè, frui aliquo negatiuè est non referre illud actu ad aliud, & hic actus non est semper malus: sed frui contrariè est appreciare illud, vt bonum nullo modo ad aliud referibile, & hoc modo frui bono creato est actus simpliciter malus. Et de hoc dictum est in primo, *dist.* 1. Litera sequens clara est ex suprà dictis, hîc & in 15. huius tertij. *Frui bono creato potest dupliciter intelligi.*

Vltimas distinctiones huius tertij graui ægritudine, necnon aliquibus negotiis impeditus: modò aliter non expono. Sed eas sufficienter expositas ponam in fine quarti sententiarum, & sic terminatur totum.

SCHOLIVM.

Circa solutionem ad quartum de principatu politico, refutat Henricum dicentem virtutes poni in voluntate, non quà natura est, nec quà libera; sed quà deliberatiua, quia vt natura nullum actum elicit, ex dist. 15. & vt deliberatiua est, libera est. Exponit optimè dictum Philosophi in repentinis impauidus maximè apparet fortis.

AD illud de principatu despotico, & politico, dicitur quòd Philosophus putauit conditionem naturæ corruptæ esse conditionem naturæ institutæ: tamen de hoc aliter dictum est, *in secundo libro*, qualiter appetitus inferior natus erat habere suam delectationem, & qualiter potuit concorditer voluntati moueri, ita tamen, quòd potuit poni aliqua virtus in vtroque appetitu: nisi fortè iustitia originalis faceret in voluntate perfectius dominium respectu appetitus sensitiui, ita quòd posset statim vti appetitu sensitiuo seruiliter: sed adhuc non saluaretur, vt videtur, quòd appetitus sensitiuus delectabiliter moueretur quantumcunque voluntas dominaretur super eum, nisi in ipso appetitu esset aliquis habitus inclinans ad talem actum eliciendum: sicut ego volens te rectè eligere circa passionem aliquam, possem generare in me virtutem moralem ex hoc. 22. *Dist.* 29.

Tenendo igitur viam illam, distinguitur de voluntate, vt natura, vt libera, & vt deliberatiua. Primo modo negatur ab ea virtus, quia sic naturaliter tendit in finem, & in bonum quodcunque ostensum, vt in ipso relucet finis: & propter talem determinationem non requiritur virtus in ea, vt sic: nec etiam requiritur in ea, vt libera; quia virtus inclinat per modum naturæ, & ipsa, vt libera, non est nata moueri naturaliter. Si enim posset inclinari naturaliter: igitur posset necessitari, vt libera. Tertio igitur modo, scilicet vt deliberatiua, non est respectu finis, sed est respectu eorum, quæ sunt ad finem: & respectu huius erit in ea habitus moralis. Additur etiam, quòd virtus mouet per modum naturæ, quia subitò. Vnde secundùm Philosophum, 3. Ethic. *Si in repentinis sit impauidus, maximè apparet fortis.* *Hēr. Quodlib. 4. q. 21.* *Cap. 9. & 10.*

Contra hæc. Primò, quia voluntas vt natura, nullum actum elicit, vt dictum est *dist.* 15. *huius tertij*: igitur vt natura non tendit in aliquod obiectum, nec finem, nec aliud, per actum elicitum, sed tantùm tendit per inclinationem naturalem, sicut graue dicitur tendere deorsum, etiamsi quiescat sursum. 23. *Voluntas vt natura nullum actum elicit.*

Contra alia duo membra arguitur, quia vnum videtur includere aliud: nam vt est deliberatiua, est libera. Aut enim dicitur deliberatiua inquantùm præcipit deliberationem, aut inquantùm eligit præuia deliberatione: & vtrumque conuenit sibi inquantùm libera, quia libera imperat illam deliberationem, & liberè eligit: igitur negando in ea esse virtutem, vt libera, & concedendo in ea esse virtutem vt deliberatiua, est contradictio. Nec illa probatio, quòd non sit in ea virtus, quia tunc posset necessitari, concludit, quia agens superius, in cuius potestate est actio inferioris, non potest necessitari ab inferiori agente: virtus autem si aliquo modo est agens ad actum, est inferius agens, vt dictum est *dist.* 7. *primi* de habitu. Ibi etiam dictum est qualiter non repugnat, quod liberè agat, & tamen habitus agat in ea per modum naturæ. *Voluntas vt deliberatiua est libera.* *Cōtradictio Henric.* *Nulla virtus potest necessitare volūtatem. quæst.* 2.

Consimiliter etiam posset probari, quòd non sit virtus in ea, vt deliberatiua, si illud est verum, quòd virtus sit repentinè præueniens deliberationem: nam voluntas, vt repentina non videtur deliberatiuè agere, sed præuenire deliberationem: tamen non oportet huic inniti, quia oportet quòd illud verbum exponatur: absolutè enim nullus vitiosè,

vitiosè, vel virtuosè agit, nisi agat ex deliberatione: sicut enim non humanè agit, nisi agat intelligendo; ita circa illud, quod est ad finem, non humanè benè agit, nisi intelligendo illud, propter quod agit, & istud intelligere est deliberare. Vnde virtuosus non sic agit repentinè, & sine deliberatione, sicut agit natura, *ex 2. Physicorum.*

Text. 86. & circiter.

Virtuosus repentinè agit, exponitur.

Debet igitur sic intelligi dictum Philosophi, quòd sicut virtuosus, obiecto ostenso, inclinatur ad rectè agendum ex recto habitu, ita etiam per prudentiam ordinatus est ad statim rectè dictandum circa illud eligibile, & quasi imperceptibiliter deliberat propter promptitudinem eius in syllogizando practicè: alius autem imperfectus cum difficultate, & mora syllogizat practicè: & si tandem rectè eligat, non dicitur repentinè agere, sed morosè, & alius perfectus quasi repentinè agere respectu illius, quia agit quasi in tempore imperceptibili.

DISTINCTIO XXXIV.

De septem donis Spiritus sancti generaliter.

A. NVNC de septem donis Spiritus sancti agendum est: vbi priùs considerandum est, an hæc dona virtutes sint. Secundò, an in futuro desitura sint, vel omnia, vel horum aliqua. Deinde an in Christo fuerint cuncta hæc dona. Hæc dona virtutes esse, nec in futuro desitura. Ambrosius ostendit ea septem esse virtutes, dicens: & in Angelis abundantissimè esse: sic, [Ciuitas Dei illa Ierusalem cœlestis, non meatu alicuius fluuij terrestris abluitur: sed ex fonte vitæ procedens Spiritus sanctus, cuius nos breui satiamur haustu, in illis cœlestibus spiritibus redundantiùs videtur effluere, pleno septem virtutum spiritualium feruens meatu. Si enim fluuius riparum crepidinibus editis superfusus exundat, quantò magis Spiritus sanctus omnem supereminens creaturam, cùm nostræ mentis arua tanquam inferiora perstringat, cœlestem illam Angelorum naturam effusiore quadam sanctificationum vbertate lætificat?] Deinde sanctificationem exponens subdit, [His autem sanctificationibus significatur plenitudo septem spiritualium virtutum, quas enumerat Isaias, dicens: *Spiritus sapientiæ, & intellectus, spiritus consilij, & fortitudinis, spiritus scientiæ, & pietatis, & spiritus timoris Domini.*] [Vnum est ergo flumen Spiritus sancti, sed multi spiritualium donorum meatus. Quamuis ergo multi dicuntur spiritus, vt spiritus sapientiæ, & intellectus, &c. vnus tamen est Dei spiritus, suæ libertatis arbiter, omnia pro auctoritate voluntatis diuidens singulis.] Hîc expresè traditum est, septem dona, & virtutes esse, sanctificationésque fidelium mentium, & in futuro non desitura, cùm sint & in Angelis.

Ambr. 1. lib. de Spiritu sancto c. 20. & vltimo, in principio capitis tom. 2.

Ibid. paulò inferius. Isa. 11. a

Ibid. lib. 1. cap. 1. & 2. cap. 12. 1. Cor. 12.

Quòd in Christo fuerint illa septem dona.

B. IN Christo etiam hæc eadem dona fuisse Isaias ostendit, dicens, Egredietur virga de radice Iesse, & flos de radice eius ascendet, & requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ & intellectus, spiritus consilij & fortitudinis, spiritus sapientiæ & pietatis, & replebit eum spiritus timoris Domini.

Isa. 11. a

Quod videtur obuiare præmissis.

C. HIs autem videtur obuiare quod Beda de timore Domini dicit super parabolas Salomonis, quòd omnis timor in futuro cessabit. Ait enim sic super

Prou. 1. a & in glossa ibid.

ſuper illum locum, *Timor Domini principium ſapientiæ*. [Duo ſunt timores Domini: ſeruilis, qui principium ſapientiæ eſt; & amicabilis, qui perfectionem ſapientiæ comitatur. Seruilis principium ſapientiæ eſt, quia qui poſt errata ſapere incipit, primò timore corripitur diuino, ne puniatur: ſed hunc perfecta charitas foras mittit. Succedit huic timor Domini ſanctus permanens in ſeculum ſeculi; quem non excludit charitas, ſed auget; quo timet etiam filius, ne vel in modico oculos amantiſſimi patris offendat: vterque in futuro ceſſabit, charitas verò nunquam excidet.] Auguſtinus verò ſuper illum locum Pſalmi, *Adorabo ad templum ſanctum tuum in timore tuo*; timorem Dei deſiturum dicit ſic: Timor Domini eſt magnum præſidium proficientibus ad ſalutem, ſed peruenientibus foras mittitur. Non enim timent iam amicum, cùm ſcilicet ad id, quod repromiſſum eſt, perducti fuerint. Ex his auctoritatibus ſignificatur, quòd timor non erit in futuro. Si autem timor non erit in futuro; ergo nec ſeptem dona erunt, nec modò ſunt in Angelis, ſiue in animabus ſanctis. Ad quod dicimus auctoritatum præmiſſarum, quæ videtur, repugnantiam dirimentes, quòd ſeptem illa dona & in Angelis modò ſunt, & in animabus ſanctis feliciter viuentibus, & in nobis erunt in futuro: ſed non habebunt omnia hos vſus, ſiue hæc officia, quæ nunc habent: verbi gratiâ, Timor filialis modò facit timere, ne offendamus, quem diligimus, & ne ſeparemur ab eo. Facit etiam nos reuereri eundem. In futuro verò faciet nos reuereri, quando non timebimus ſeparari, vel offendere. Non ergo metus ſeparationis, vel offenſionis nunc eſt in Angelis, vel in animabus ſanctis, nec in nobis erit in futuro, ſed reuerentia, quæ eſt mixta cum ſubiectione dilectionis; quæ etiam in Chriſto fuit, ſicut Apoſtolus dicit in epiſtola ad Hebræos, loquens de Chriſto, *Qui exauditus eſt pro ſua reuerentia*. Quidam tamen ſecundùm effectum, timorem in Chriſto, & in Angelis tantùm eſſe contendunt.

1. Ioan. 4. d Pſal. 18.

Aug. ſuper Pſal. 5. poſt mediū enarrationis, tom. 8.

Solutio.

Hebr. 5. c

Plena timorum diſtinctio.

D.

ET quia de timore tractandi nobis occurrit locus, ſciendum eſt quatuor eſſe timores, ſcilicet mundanum, ſiue humanum, ſeruilem, initialem, caſtum, vel filialem, ſiue amicabilem. [Humanus timor eſt, vt ait Caſſiodorus, quando timemus pati pericula carnis, vel perdere bona mundi,] propter quod delinquimus. Hic timor malus eſt, qui in primo gradu cum mundo deſeritur; quem Dominus prohibet in Euangelio, dicens, *Nolite timere eos qui occidunt corpus*, &c. [Timor autem ſeruilis eſt, vt ait Auguſtinus, cùm per timorem gehennæ continet ſe homo à peccato, quo præſentiam Iudicis, & pœnas metuit, & timore facit, quicquid boni facit, non timore amittendi æternum bonum, quod non amat, ſed timore patiendi malum, quod formidat. Non timet ne perdat amplexus pulcherrimi ſponſi, ſed timet ne mittatur in gehennam. Bonus eſt iſte timor, & vtilis, licèt inſufficiens: per quem fit paulatim conſuetudo iuſtitiæ, & ſuccedit initialis timor, quando incipit, quod durum erat, amari: & ſic incipit excludi ſeruilis timor à charitate, & ſuccedit deinde timor caſtus, ſiue amicabilis, quo timemus ne ſponſus tardet, ne diſcedat, ne offendamus, ne careamus. Timor iſte de amore venit. Ille quidem ſeruilis eſt vtilis, ſed non permanens in æternum, vt iſte. Timor diuinus comes eſt per omnes gradus.

Caſſiod. ſuper Pſ. 127. in prologo.

Matt. 10. c

Luc. 10. a

Super Pſal. 127. circa 1. verſ. eiuſdē, & citantur 23. quaſt. 6. ex his omnibus.

Ibid. paulò ſuperius.

Collatio prædictorum.

E. ET attende quòd quatuor hîc distinguuntur timores, cùm suprà Beda duos dixerit esse. Sed Beda humanum timorem prætermisit, & nomine seruilis duos, quos hîc distinximus, complexus fuit, scilicet seruilem & initialem. Amicabilem verò castum dixit. Augustinus quoque seruilem, & castum timorem apertè discernit, dum epistolæ ad Romanos illum locum exponit, *Non enim accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei*, ita dicens, [Duo timores insinuantur hîc: vnus qui est in perfecta charitate, scilicet timor castus: alter, qui non est in charitate, scilicet seruilis, in quo, quamuis Deo credatur, non tamen in Deum: etsi bonum fiat, non tamen benè.] [Nemo enim inuitus benè facit, etiam si bonum est, quod facit.]

Rom. 8.c *Homil. 85. super Ioan. & de spiritu, & lit. cap. 32. August. lib. Conf. 1.c.12. tom. 1.*

De casto, & seruili pleniùs agit, tangens interdum de initiali.

F. DE his eisdem timoribus latiùs disputat Augustinus dicens. [Cœpit aliquis credere diem iudicij: si cœpit credere, cœpit & timere. Sed quia adhuc timet, nondum habet fiduciam in die iudicij: nondum est enim in illo perfecta charitas: sed si perfecta in illo esset charitas, non timeretur: perfecta enim charitas faceret perfectam iustitiam, & non haberet vnde timeret, imò haberet quare desideraret, vt transeat iniquitas, & veniat regnum Dei: ergo timor seruilis non est in charitate. Sed in qua charitate? Non in inchoata. In qua ergo? In perfecta: Perfecta ergo charitas foras mittit timorem: ergo incipiat timor, quia initium sapientiæ timor Domini. Timor enim quasi locum præparat charitati. Cùm autem cœperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei præparauit locum. Quantum enim illa crescit, ille decrescit, & quantum illa fit interior, timor pellitur foras: maior charitas, minor timor: minor charitas, maior timor. Si autem nullus est timor, non est quà intret charitas. Sicut videmus per setam introduci linum, quando aliquid suitur, seta priùs intrat, & nisi exeat non succedit linum. Sic timor primò occupat mentem; non autem ibi remanet timor, quia ideò intrauit, vt introduceret charitatem.

Tract. 9. qui est ad 4.c.1. Epist. Ioannis, tom. 9. sparsim habet quæ continentur his tribus paragr. Psal. 110. Ibid. circa illud, Qui autẽ timet non est. Psal. 18. 1. Ioan. 4.d

Quod videtur prædictis aduersari.

G. ESt autem alia sententia, quæ videtur huic esse contraria, si non habet pium intellectorem. Dicitur enim in Psal. *Timor Domini castus permanet in seculum seculi*. Æternum quendam timorem nobis ostendit, scilicet castum. Quòd si ostendit ille nobis æternum timorem, nunquid contradicit illi ista epistola, quæ dicit, *Timor non est in charitate; sed perfecta charitas foras mittit timorem?* Hoc enim dictum est per Ioannem; illud dictum est per Dauid. Sed nolite putare alium esse spiritum; si enim vnus flatus inflat duas tibias, non potest vnus spiritus implere duo corda, & agitare duas linguas? Si spiritu vno, id est, vno flatu, impletæ duæ tibiæ consonant, impletæ duæ linguæ spiritu Dei dissonare possunt? absit, imò est ibi quædam consonantia, est quædam cõcordia; sed auditorẽ desiderat studiosum, non ociosum. Ecce mouit duas linguas spiritus Dei, & audiuimus ex vna; *Timor non est in charitate:* audiuimus ex alia; *Timor Domini castus permanet in seculum seculi.* Quid est hoc? Dissonant? Non. Excute aures, intende melodiam; non sine causa hîc addidit *castus*, illic non addidit; quia

quia est timor aliquis, qui dicitur castus, & alius, qui non dicitur castus. Discernamus istos duos timores, & intelligamus consonantiam tibiarum. Quomodo discernimus? Attendat charitas vestra. Sunt homines, qui propterea timent Deum, ne mittantur in gehennam; ne fortè ardeant cum diabolo in igne æterno. Ipse est timor, qui introducit charitatem, sed sic venit vt exeat. Si enim propter pœnas times Deum, nondum amas, quem sic times; nondum bona desideras, sed mala caues. Sed ex eo, quia mala caues, corrigis te, & incipis bona desiderare; cúmque bona desiderare cœperis, erit in te timor castus. Quid est timor castus? Timere ne ampliùs amittas ipsa bona, timere Deum, ne recedat à te. Cùm autem times Deum, ne te deserat præsentia eius, amplecteris eum, ipso frui desideras. *Matt. 15. A*

Quomodo distant duo timores, per similitudinem duarum mulierum ostendit.

NOn potes meliùs explanare quid intersit inter duos istos timores, quàm si ponas duas mulieres maritatas, quarum vnam constituas volentem facere adulterium, sed timet ne damnetur à marito. Timet maritum, quia adhuc amat nequitiam, huic non grata est, sed onerosa mariti præsentia; & si fortè viuit nequiter, timet maritum ne veniat. Tales sunt, qui timent diem iudicij. Fac alteram amare virum, & debere illi castos amplexus, nulla se adulterina immunditia maculare velle: ista optat præsentiam viri. Illa timet, & ista timet. Iam ergo interrogentur, quare timeant? Illa dicet, Timeo virum ne veniat: Ista dicet, Timeo virum ne discedat. Illa dicet, Timeo virum ne damnet: ista dicet, Timeo virum ne deserat. Pone hæc in animo, & inuenies timorem, quem foras mittit charitas: & alium timorem castum, permanentem in seculum seculi. Illum timorem perfecta charitas foras mittit, quia ille timor tormentum habet: torquetur conscientia peccatorum, nondum facta est iustificatio. Est ibi quod titillet mentem, quod pungat, quod stimulet. Stimulat ille timor, sed intrat charitas quæ sanat, quod ille vulnerat timor. Timor castus facit securitatem in animo. Audiuimus duas tibias, scilicet Ioannem, & Dauid consonantes. Illa de timore Dei dicit, quo timet anima ne damnetur: ista de timore Dei dicit, quo timet anima ne deseratur. Ille est timor quem charitas excludit, iste est timor, qui permanet in seculum seculi.] Ecce in his verbis prædictis apertè ostendit Augustinus, quis sit timor castus, & quis seruilis, & qualiter differant. In quibus etiam initialem timorem significauit, qui nec ex toto est seruilis, nec ex toto castus, sed tanquam medius aliquid de seruili, & aliquid de casto timore habet, facit enim seruire partim timore pœnæ, partim amore iustitiæ: per quem timemus puniri, & timemus offendere. Iste timor est in inchoata charitate, non in perfecta: & quantum crescit charitas, tantum decrescit iste timor, quantùm ad metum pœnæ, id est, quantùm ad id, quod facit timere pœnam, & quantùm ad tormentum conscientiæ. Nam quantò magis diligimus, tantò minùs timemus. Iste timor notatur in illis verbis Augustini, vbi non negat timorem esse in charitate inchoata, sed perfecta: quod non posset dici de seruili; quia, vt ipse suprà dixit, seruilis timor non remanet veniente charitate: nec intrat charitas, nisi priùs ille timor exeat; nec in illo timore aliquis credit in Deum, etsi credat Deo: nec benefacit, etiam si bonum est,

H. Aug. eodem tract. 9 super Ioan. epist. inferiùs paulò ad superiora, & tract. 43. in expositione Euang. Ioãnis. Idem penè habetur in Epist. ad Honoratum de gratia noui Testamenti, cap. 21. & est Epist. 120. tom. 2. & de verbis Apostoli ser. 18.

quod facit. Non est ergo timor ille in charitate etiam inchoata, quia omnis, qui charitatem habet, licèt non perfectam, & in Deum credit, & bona opera facit. Quare seruilis non est timor ille, quem in charitate inchoata fore concessit, & quem crescente charitate decrescere dixit; sed ille est timor initialis, quem non negat esse in charitate, nisi perfecta sit.

Quòd timor seruilis & initialis dicitur initium sapientiæ, sed differenter.

I. SCiendum tamen est, quòd vterque timor, scilicet seruilis, & initialis, in Scripturæ diuersis locis dicitur initium sapientiæ: & ita fore comperies, si diligenter annotaueris loca Scripturæ, in quibus de timore Domini fit mentio. Ex alia tamen ratione, & causa diuersa, dicitur seruilis timor initium sapientiæ, & ex alia initialis. Seruilis enim ideò dicitur initium sapientiæ, quia præparat locum sapientiæ, & ducit ad sapientiam, sed tamen non remanet cum ea, imò foras exit. Initialis verò dicitur initium sapientiæ, quia est in inchoata sapientia, quem cùm quis habere incipit, sapientiam & charitatem habere incipit. Inde etiam est, quòd vterque timor dicitur initialis: quod inuenire poteris per diuersa Scripturæ loca. Vterque etiam timor interdum dicitur seruilis, quia & ipse initialis, qui est in charitate inchoata, aliquid habet de seruili, scilicet angorem pœnæ, sicut & aliquid habet de casto, scilicet quòd timet offendere ac separari.

Prou. 1. & 2. & 9. cap. Eccles. 1. b 25. b & Ps. 110. c

De hoc quod Augustinus dicit, castum timorem esse æternum.

K. ILlud quoque diligenter est notandum, quod in superioribus Augustinus dicit, castum timorem esse æternum: per quod confirmatur præmissa sententia, scilicet quòd spiritus timoris erit in futuro, sicut & alia dona Spiritus sancti; sed non habebit omnem illum vsum, quem modò habet. Faciet enim tunc nos reuereri Deum, non timere, separari, vel carere. Fuit ergo & in Christo timor ille, sed iuxta vsum illum, quem habebit in futuro in Sanctis. Non enim timuit Christus separari, vel offendere Deum, sed Deum præ omnibus reueritus est.

Hebr. 5. c

An timor pœnæ, qui fuit in Christo, fuerit seruilis, vel initialis, vel alius?

L. CVm autem fuerit in Christo timor pœnæ, quæritur an iste timor fuerit mundanus, vel seruilis, vel initialis? Ad quod dicimus nullum eorum fuisse in Christo; quia timor mundanus malus est, vt suprà dictum est, & in primo gradu cum mundo deseritur. Seruilis verò, vel initialis in perfecta charitate non est. Nullus ergo timorum istorum fuit in Christo. Quis ergo fuit timor iste, quo pœnam timuit? Potest timor ille dici naturalis, vel humanus, qui omnibus hominibus inest, quo horretur mors, ac formidatur pœna. Et dicitur timor iste naturalis, non quia accesserit homini ex natura secundùm quòd priùs fuit instituta, quia non fuit iste timor concreatus homini, nec de bonis naturalibus, sed quia ex corrupta natura per peccatum omnibus aduenit, cui corruptio inoleuit, tanquam esset naturalis, & est iste timor effectus peccati, vt prædictum est.

Parag. d

Dist. 16. huius parag. 1.

QVÆSTIO VNICA.

Vtrum virtutes, dona, & beatitudines, & fructus sint idem habitus inter se?

Alensis 3.*p.q.*72.*membr.*1.*&* 2.D.Thom.1.2.*q.*68.*art.*1.*(vbi* Caiet. Medina,*) & hic q.*1.*art.*1.D.Bonauent. *art.*1.*q.*1.Richard.*art.*1.*q.*1.Durand.*q.*1.Argent.*q.*1.*art.*2.Vasq.1.2.*dist.*89.*cap.*2.Valent.*ibi d.*5.*quæst.*8. *part.* 2. Maior *hic quæst.*1. Ouando *proposit.* 5. Salas 1. 2. *tractat.*12. *dist. vnic. sect.*1. *Vide* Scotum 6.*Metaphysic.quæst.*1.

CIRCA istam [a] trigesimam quartam distinctionem, in qua Magister agit de septem donis; quæritur vtrùm virtutes, dona, & beatitudines, & fructus sint idem habitus inter se? Quòd sic; Gregor. super illud Iob. 1. *Nati sunt ei septem filij, & tres filiæ.* quære ibi. 1. *Lib.*1. *c.*18. *in* 3.*exposit.*

Præterea, si isti essent alij ab aliis, nullus ex vna parte esset idem alij ex alia parte. Consequens est falsum; quia fortitudo est donum, & virtus.

Et si dicatur, quòd fortitudo hæc, & illa sunt alterius rationis. Contrà, quia habent actum eiusdem rationis.

Contrà, non est idem numerus donorum, beatitudinum, & virtutum: numerata etiam non concordant, sicut patet; quia aliquid est beatitudo, quod non est donum, & è conuerso, & aliquid donum, quod non est virtus, & sic de aliis. *Arg. in opp.*

SVPPLEMENTVM R. P. F. IOANNIS PONCII quod ad finem vsque libri protenditur.

1. *Scopus huius quæstionis.* a CIRCA *istam trigesimam quartam distinctionem*, &c. Vnicæ quæstionis, quam circa hanc distinctionem mouet Doctor, principalis Scopus, & intentum est, examinare qua ratione septem dona Spiritus, de quibus hîc agit Magister, se habeant ad octo Beatitudines, duodecim fructus spiritus, & virtutes, præsertim practicas, an scilicet ita inter se distinguantur realiter, vt illud, quod donum est, non sit beatitudo vlla ex illis, aut fructus, aut virtus; & illud, quod est virtus, similiter non sit donum, nec fructus, nec beatitudo, & ita de reliquis. Quia verò hæc difficultas satis exactè solui non potest nisi intellecta natura eorum, quorum distinctio inquiritur: plura alia complectitur præsens quæstio, quæ breuiter quidem, sed sufficienter à Doctore tacta, paulò fusiùs tractare operæ precium duxi, tum ad vberiorem ipsius doctrinæ confirmationem; tum etiam ad pleniorem harum rerum, quarum cognitio ad multa deseruire potest, notitiam. Sequar autem ipsiusmet Doctoris ordinem, qui circa difficultatem principalem primò aliorum Henrici, sancti Bonauenturæ, diui Thomæ, & Richardi opiniones reiicit; postea suam, sed, vt solet, modestè satis, vtpote sine assertione statuit; deinde habitum vt sic, in suas species diuidit, & ea occasione, quid sit pars animæ concupiscibilis, quid irascibilis, & quomodo inter se distinguantur, ostendit; denique quid per dona, beatitudines, & fructus intelligi debet, breuissimè explicat. *Summarium quæstionis.*

SCHOLIVM.

Sententia Henrici virtutes perficere hominem modo humano; dona modo superhumano: beatitudines modo inhumano. & explicantur tres isti modi. Refutat Henricum octo argumentis claris, optimam doctrinam continentibus.

AD quæstionem [b] dicit Henricus *quodlib.* 4. *quæst.* 23. quòd sicut circa delectationes vitiosas conuenit tripliciter se habere, scilicet modo humano, superhumano, & inhumano: & similiter sicut circa tristitias inordinatas, ita similiter circa tristitias ordinatas. Modo humano, vt quando circunstantiis debitis sustinet quis terribilia, & ad hoc est virtus moralis acquisita, vel infusa; quæ tamen non facit sustinere sine tristitia secundùm Philosophum 3. *Ethicor.* & secundùm Augustinum 13. *Trinitate, cap.*7. Modo superhumano, vt quando terribile sustinetur cum gaudio: sicut fuit in quibusdam martyribus. Modo inhumano, & vt quasi diuino, quando mors non solùm non timetur; sed cum gaudio appetitur, sicut Paulus *cupiebat dissolui, & esse cum Christo.* quod probatur per Augustinum super Ioan. homil. prima tractantem illud 1. ad Corinth. 1. *Cùm sint in vobis schismata, nonnè homines estis?* dicit Augustinus *voluit, quòd essent dij, sicut dicitur in Psal. Ego dixi dij estis.* 2. *Dictum Henrici.* *Cap.*11. *Vide sup. dist.*15. *Ad Phil.* 1 *Psal.* 81.

Ad hunc tertium modum est virtus heroïca; quam virtutem coniectat Philosophus

opponi bestialitati, quæ est inhumana, circa delectationes vitiosas, de qua virtute di-
Cap. 1. & inde. citur 7. *Ethic.* dicit igitur, quòd virtutes perficiunt hominem modo humano, & dona modo superhumano, & beatitudines modo inhumano.

3. Arg. 1. Sed contra [c] hoc obiicitur multipliciter. Primò, quia charitas est excellentissimum donum Dei secundùm Augustinum 15. de Trinitate, cap. 19. & secundùm Apostolum 1. ad Corinth. 13. *Si tradidero corpus meum, ita vt ardeam,* (quod videtur esse modo inhumano velle ardere pro Deo,) *charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest:* igitur non videtur esse aliquod donum, quod excellentiùs perficiat, quàm charitas: & tamen est virtus, & hoc si in primo gradu loquitur de virtutibus moralibus, & Theologicis.

Arg. 2. Præterea, circa terribilia [d] conuenit virtutem humanam rectè tenere medium: igitur rectiùs, & rectissimè quantum possibile est tali naturæ: sed hoc ex habitu fortitudinis eiusdem speciei, qui potest intendi secundùm gradus, qui non variant speciem: igitur idem habitus specie disponit ad sustinendum modo perfecto, & supremo, sicut & infimo.

Arg. 3. Si dicas [e] quòd non eodem, sed alio: igitur ille, qui disponit ad sustinere in infimo gradu de necessitate est imperfectus quantùm ad actum suum, & obiectum: quia circa sustinere terribilia non potest habere perfectiorem, sed ad hoc, quòd aliquis perfectè se habeat ad illud, oportet quòd habeat habitum alium in specie. Sed pluralitas specierum non videtur ponenda sine necessitate manifesta, vbi scilicet vna species non sufficeret; quod non apparet in proposito.

Arg. 4. Præterea [f], Christus tristabatur in passione sua, sicut dictum est *distinct.* 15. *huius*, & vniuersaliter omnis martyr sibi dimissus, id est, si non fiebat circa eum miraculum, quantumcunque sustineret voluntariè, non sine tristitia quæcunque sustinuit, sicut probatur per Augustinum *lib.* 13. *de Trinitate*, *capit.* 7. vbi arguit contra Philosophos dicentes se esse beatos, quia habuerunt quidquid voluerunt; quia si prospera acciderunt, illa voluerunt; si aduersa, similiter, quia patienter sustinebant.

Arguit autem contra eos, dicens, quòd in aduersis non habuerunt, quod voluerunt; quia quantùm erat ex se noluerunt ea accidere. Si tamen accidebant, voluerunt ea patienter portare, ne amissa patientia miseriores essent. Et hoc vniuersaliter persuadetur; quia patientia non potest esse circa secundùm se appetibilia. miseri ergo erant in vita ista, quia sustinendo aduersa, habuerunt aliquid, quod non omni modo voluerunt, quia obiectum patientiæ ipsorum non erat absoluta ratione volibile; sed supportandum patienter.

Patientia nō potest esse circa secundum se appetibilia.

Arg. 5. Præterea, impossibile [g] est eundem agere simul aliquem actum humanè, superhumanè, & inhumanè: igitur acquisito dono euacuabitur virtus priùs acquisita, vel infusa in Baptismo Vel si maneat, non erit possibile exire in actum suum, vel non erit necessaria, quia ex perfectiori dono poterit exire in actum suum. Eodem modo beatitudines euacuabunt virtutes, & dona, vel saltem necessitatem eorum; quod videtur inconueniens, potissimè si sit sermo de virtutibus Theologicis: quia charitas non euacuabitur in patria, nec fides, nec spes in via.

Arg. 6. Præterea [h], ista vocabula *superhumanè*, & *inhumanè*, sunt metaphorica: nam omnis actus hominis, propriè loquendo, est humanus. Sicut enim necessarium est actum rectum conuenire obiecto, fini, & aliis circunstantiis: ita etiam necessarium est, quòd conueniat ipsi operanti: non enim conuenit mihi agere, quod conuenit Regi, & multò minùs, quod conuenit Angelo: igitur necessarium est ad rectum actum hominis, quòd agat illum modo humano: igitur quicunque habitus disponit hominem simpliciter ad agendum modo humano, disponit ipsum absolutè ad agendum circa quodcunque.

1. & 3. Eth. Omnis habitus hominis disponit modo humano.

Arg. 7. Præterea, si quis [i] semper oraret, & daretur sibi donum intellectus, & non excitaret se circa credibilia; quia non haberet fidem acquisitam, sine qua fides infusa non exit in opus: posset operari modo superhumano per te; quia haberet donum intellectus: igitur posset excellentiùs agere circa credibilia, quàm alius exercitatus in Scriptura sacra; quod non experimur, imò quicunque talis fortè faciliùs erraret circa credibilia, quàm alius benè exercitatus in Scriptura.

Arg. 8. Præterea, circa [k] tot conuenit benè ordinari humanè, circa quot superhumanè, & inhumanè: igitur est idem modus vbique.

Item, tunc beatitudo vera esset in actu alicuius beatitudinis, quasi supremi habitus.

COMMEN

COMMENTARIVS.

2. SVPPLEM. PONCII. *Sent. Henrici.* b **A** *D quæſtionem dicit Henricus*, &c. Præmiſſis more ſolito rationibus dubitandi hinc inde, quas infrà, cùm reſpondendum erit, ſubiiciam.

Sent. Henrici quòd diſtinguantur. Proponit ſententiam Henrici, quæ conſiſtit in hoc, quòd virtutes, dona, & beatitudines neceſſariò diſtinguuntur inter ſe; quia virtutes perficiunt hominem, tam acquiſitæ, quàm infuſæ, vt more humano ferat quis terribilia, hoc eſt, cum debitis circunſtantiis, non contraeundo dictamini rectæ rationis, cui homo, vt agat modo humano, debet ſe conformare, quæ tamen virtutes ex ſe non ſufficiunt, vt ſine triſtitia iſta terribilia ferantur. Dona verò perficiunt hominem in ordine ad terribilia modo ſuper humano, ita ſcilicet vt faciant eum ea pati cum gaudio, ſicut paſſi ſunt quidam Martyres. Denique beatitudines perficiunt modo inhumano, & quaſi diuino, hoc eſt taliter, vt quis non ſolùm cum gaudio ſuſtineat terribilia præſentia, aut imminentia; ſed etiam mortem ipſam, quæ omnium terribilium terribiliſſima eſt, cum gaudio appetat, ſicut Paulus, qui cupiebat diſſolui, & eſſe cum Chriſto, *Philipp.* 1. Ex quibus infert Henricus diſtinctionem virtutum, donorum, & beatitudinum. *Loquitur de diſtinctione ſpecifica.* Loquitur autem de diſtinctione, vt patet ex iis, quæ dicit in fine quæſtionis ad fundamentum eorum, qui tenent quòd non diſtinguantur ſpecie; ſed tantùm ſicut perfectum, & imperfectum. Reſpondet enim Henricus perfectum, & imperfectum differre dupliciter, primò ſic ſe habendo, vt illud quod eſt imperfectius poſſit fieri perfectius, ſicut minùs album, poteſt fieri albius, & quæ ſic ſe habent non diſtinguuntur ſpecie. Secundò, ſic, vt minùs perfectum non poſſit vnquam peruenire ad perfectionem magis perfecti, ſicut plantæ ſe habent ad brutum: & quæ hoc modo ſe habent, diſtinguuntur ſpecie, & ſecundùm hunc modum, inquit, ſe habent dona, beatitudines, & virtutes.

3. *Reiicitur* 1. c *Sed contra hoc obiicitur multipliciter*, &c. Hîc incipit impugnare prædictam ſententiam. Primò, quia ſi daretur aliquid diſtinctum à virtute quod perficeret modo inhumano, vt aſſerit Henricus, illud deberet eſſe perfectius quacunque virtute, cùm hæc ſecundùm ipſum non poſſit, niſi modo humano, & conſequenter imperfectius perficere: ſed hoc eſt falſum: ergo non datur aliquid tale. *Nõ datur aliqua perfectio habitualis maior, quàm virtutis.* Probatur minor, quia charitas eſt excellentiſſimum Dei donum, ex iis ſaltem, quæ conferuntur puro homini pro hoc ſtatu: ſed tamen eſt virtus ſecundùm Henricum, præſertim ſi ſub virtutibus comprehendat non ſolùm morales, ſed etiam Theologicas per ſe infuſas: ergo. *Charitas eſt perfectiſſimũ donum huius ſtatus.* Maiorem probat auctoritate Auguſtini, & Apoſtoli, ex quo data opera inter multa, quæ de charitatis laude refert, & ad hoc propoſitum facerent, citauit illa verba, quæ ſpecialiter inſinuant perfectiorem eſſe charitatem, quàm quidquid diſtinctum ab ipſa perficit in ordine ad concupiſcenda terribilia, quale eſt illud, quo homo inclinaretur ad tradendum corpus ita vt ardeat.

Confirmari poteſt hæc ipſa probatio efficaciter, quia nullus actus poteſt magis conducere, vt cum gaudio quis ſuſtineat, & optet terribilia pro Chriſto, quàm actus charitatis; vnde qui maiori charitate feruent, magis optant exponere ſe martyrio, & magis cupiunt diſſolui, vt patet experientiâ: ergo nullus habitus magis poteſt ad hoc conducere, quàm habitus charitatis, & conſequenter ex eo quòd donum, aut beatitudo inclinarent ad optanda, & ferenda cum gaudio terribilia, non ſequitur ea diſtingui à charitate.

Reſpondet ergo ad hæc Dionyſius Carthuſianus Henricum ſub virtutibus, quas dicit diſtingui à donis, & beatitudinibus non comprehendere virtutes per ſe infuſas. 4. *Reſpõſio Carthuſiani.*

Sed contra primò, quia Henricus expreſsè dicit quòd differunt in ſubſtantia habituum ſecundùm ſpeciem virtutes acquiſitæ à Theologicis, quæ ſolùm ſunt infuſæ ſecundùm ipſum, & à donis, & beatitudinibus, & ſimiliter virtutes infuſæ à donis, & dona à beatitudinibus. *Reiicitur* 1. Secundò, iſta reſponſio tollit ſenſum controuerſiæ, quia ſi per dona, & beatitudines intelligerentur habitus, aut actus per ſe infuſi, & per virtutes habitus acquiſiti, non poſſet eſſe locus dubitandi: omnes enim fatentur habitus, & actus per ſe infuſos diſtingui ſpecie, & per ſe ab acquiſitis. *Reiicitur* 2. Tertiò, quamuis ſaluaretur per illam reſponſionem diſtinctio virtutum à donis, & beatitudinibus, non tamen poſſet ſaluari diſtinctio donorum, & beatitudinum, quæ debent eſſe per ſe infuſa, vt diſtinguantur à virtutibus in illo ſenſu acceptis, hoc eſt, acquiſitis. *Reiicitur* 3.

5. *Impugnatur* 2. *ſent. Henr.* d *Præterea, circa terribilia*, &c. Secundò, impugnat Doctor iſtam ſententiam; quia quæcunque virtus verſatur circa aliqua obiecta, poteſt perfectiùs, & perfectiùs augeri circa illa, donec perueniatur ad perfectiſſimam intenſionem, quam poteſt habere: ergo virtus illa, quæ verſatur circa terribilia ferenda modo humano, poteſt ad tantam intenſionem peruenire, vt perfectiſſimè verſetur circa illa; ſed in tali intenſione non erit diſtinctæ ſpeciei à ſeipſa, vt fuit in minori intenſione; & præterea nihil impedit quò minùs inclinet in tali perfectione ad terribilia ferenda perfectiſſimo modo: ergo quod inclinat ad terribilia ferenda modo ſupra humano, non eſt neceſſariò diſtinctæ ſpeciei à virtute, quæ inclinat ad illa ferenda modo humano. *Virtus inclinans ad terribilia ferenda modo humano poteſt intendi ſic, vt inclinet ad ea ferenda modo ſuprahumano.*

6. *Replica cõtra præcedentem rationem.* e *Si dicas quòd non eodem, ſed alio*, &c. Proponit reſponſionem, quam poteſt aduerſarius dare, nimirùm quòd non eodem habitu, quo poſſet inclinari ad ferenda terribilia modo humano, quantumuis intenſo, ſed alio diſtinctæ ſpeciei poſſet quis verſari circa illa modo inhumano: quam reſponſionem inſinuat ipſemet Henricus ſuprà, dum dicit perfectionem doni eſſe talem, vt ad eum non poſſit peruenire virtus quantumuis intenſa. *Reiicitur.* Sed contrà infert Doctor ſequuturum quòd habitus diſponens ad terribilia ferenda modo humano, neceſſariò eſſet imperfectus, quantùm ad hoc quòd repugnaret ipſi habere actum perfectiſſimum circa talia obiecta, & conſequenter quòd ad habendum talem actum eſſet neceſſaria virtus diſtinctæ ſpeciei, & maioris perfectionis eſſentialiter: ſed hoc dici non debet; quia nullum eſt fundamentum id aſſerendi, & ſine neceſſitate non ſunt multiplicanda entia, nec ſpecie, nec numero, ſecundùm omnes. *Non requiritur virtus diſtinctè ſpeciei ad ferenda terribilia modo ſuprahumano.*

7. Confirmatur hæc ratio, quia illi actus, quibus ferret quis terribilia modo humano, ſuprahumano, & inhumano non neceſſariò habent obiecta formalia, aut materialia motiua, aut terminatiua diſtinctæ ſpeciei: ergo non neceſſariò diſtinguuntur

tur specie, nec consequenter principia Physica illorum necessariò sic distinguuntur. Probatur antecedens, quia illi actus, quibus fertur quis in ista terribilia modo humano, & inhumano, vel habent pro motiuo bonitatem honestam ordinis naturalis, vel ordinis supernaturalis; sed circa vtramque bonitatem potest versari virtus naturalis etiam acquisita, vt suppono ex aliàs dicendis; & patet breuiter; quia hæreticus credit ob reuelationem diuinam fide naturali, & sperat, ac amat spe, & amore naturali Deum, ac vitam æternã, ob quamcunque rationem formalem, ob quam, cùm erat iustus, & fidelis, amauit, & sperauit illa, aliàs certè posset quis cognoscere, quando haberet amorem supernaturalem, quando non, contra omnes: ergo isti actus non necessariò habent obiecta formalia, aut materialia motiua, aut terminatiua distinctæ speciei.

Virtus naturalis potest tendere in obiectum supernaturale.

8. *Non distinguuntur dona virtutes, & beatitudines ex vllo alio capite. Quomodo intelligendum quòd actus sumũt specificationem ab obiectis.*

Probatur prima consequentia, quia ex nullo alio capite potest desumi distinctio specifica ipsorum, quàm ex illo: ergo si ex illo non desumitur, non debet asseri. Probatur hoc antecedens, non quidem per principium vulgare, quòd actus sumunt specificationem ex obiecto, præsertim formali; quia si hoc principium intelligatur sic tantùm, quòd omnes actus, qui habent obiecta formalia distincta, debeant esse distinctæ speciei, verum quidem erit; sed non facit ad propositum; quia hoc non obstante isti actus possent esse distinctæ speciei, quamuis non haberent obiecta formalia distincta, vt iamiam magis patebit. Si verò illud principium intelligatur sic, quòd omnes actus habentes idem obiectum formale, debent esse eiusdem speciei, falsum est; quia, vt iam dixi, actus fidei, & charitatis naturalis acquisitæ possunt habere idem obiectum formale motiuum, & terminatiuum cum actibus fidei, & charitatis infusæ, à quibus distinguuntur specie. Probatur ergo aliter istud antecedens; quia nullum aliud potest assignari, quàm quòd actus suprahumani, & inhumani procederent ex principio per se infuso, quemadmodum scilicet actus charitatis naturalis, & supranaturalis in substantia distinguuntur per hoc, quòd hic postulat produci mediante principio physico supranaturali in substantia; ille verò non item: sed hoc non sufficit; tum, quia actus aliquis virtutis, & consequenter tendens in obiectum modo humano, secundùm Henricum postulat sic produci, vt actus charitatis per se infusæ; tum, quia vterque actus suprahumanus, & inhumanus postulant sic produci, & consequenter non distinguerentur inter se. Quòd autem vterque postulet sic produci, patet; nam si alter ex ipsis id non postularet, non distingueretur ab actu virtutis ex illo capite.

9. *Impugnatur 3. Henr.*

Christus non sustinuit passionẽ modo inhumano, vt id explicatur ab Henrico.

f *Præterea, Christus*, &c. Impugnat tertiò, quia Christus, si quis alius, habuit dona, & beatitudines perfectissimè; sed non sustinuit terribilia, nimirum passionem, modo inhumano: ergo non spectat ad beatitudines, aut dona id facere. Probatur minor, quia ipse non sustinuit passionem sine tristitia, vt *supra* probatum est *dist.* 35. Sic autem sustinere esset sustinere modo inhumano secundùm Henricum. Vrget Doctor id argumentum similiter de martyribus, qui tristabantur inter patiendum, & semper tristarentur necessariò, non obstantibus donis, & beatitudinibus, si sibi ipsis dimitterentur, & non fieret circa ipsos miraculum, vt circa aliquos contigisse legitur. Hæc ratio magis improbat explicationem Henrici, & differentiam, quam assignat ipse inter virtutes, dona, & beatitudines, per quam distinguantur.

Respondet Cathusianus *supra*, Christum, & Martyres doluisse ex dispensatione, & ordinatione particulari Dei, non verò ex defectu virtutis sufficientis ad tollendum istum dolorem, seu tristitiam; vnde non sequitur quòd, si Christus, & Martyres tristati sint, aut non habuerint dona, & beatudines, aut munus donorum, & beatitudinum non sit expellere tristitiam, quæ aliàs oriretur ex passione. 10. *Respõsio Carthusiani.*

Contrà, quia quamuis certum sit impeditam fuisse redundantiam beatitudinis, quam Christus ab instanti conceptionis habuit in corpus eius quod aliàs non esset subiectum corporeis passionibus; tamen gratis dicitur impeditam fuisse virtutem perfectionum aliarum communicatarum, quæ frustrà communicarentur ipsi, si non haberent aliquem effectum; deinde quidquid sit de Christo, certè sine fundamento diceretur miraculosè impeditos fuisse effectus donorum concessorum Martyribus; imò potiùs communiter æstimatur esse miraculum quoties contingit, vt sine dolore, aut tristitia aliqua passi sint Martyres grauia supplicia. Quòd si etiam habuerint dona aliqua habitualia intrinseca, quibus reddebantur immunes, profectò nullum aliud ad hoc efficaciùs conducere potest, quam charitas, quæ est plenitudo legis, & secundùm Apostolum, *omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet*: ergo adhuc non sequitur, quòd habuerint aliquod aliud donum distinctæ rationis à charitate, & cæteris virtutibus. *Reiicitur.* *Miraculum erat, quòd Martyres non senserint in patiẽdo dolorem.*

g *Præterea, impossibile est*, &c. Impugnat quartò, quia non potest quis simul, & semel modo humano, suprahumano, & inhumano ferre terribilia; ergo frustrà, aut saltem non necessariò haberet tria principia distinctæ speciei respicientia tres illos actus. Antecedens patet, quia non potest ferre cum tristitia, quod requiritur vt agat modo humano, & ferre sine tristitia, quod requiritur vt agat modo suprahumano, secundùm Henricum. Patet etiam consequentia; quia quoties frustraneus, aut non necessarius est actus, toties frustaneum, & non necessarium est principium talis actus, præsertim quando ad illum solùm requiritur, vt fit in proposito; necessitas enim, & vtilitas principij, quà tale, est in ordine ad actum. Vnde si repugnaret actus, repugnaret principium quà tale, quod maximè verum est de principio creato, & accidentali: sed si illi actus simul haberi non possint, quandoquidem quotiescunque haberi posset actus virtutis humanus, præsertim circa idem obiectum materiale, & formale, circa quod versarentur actus donorum suprahumani, & beatitudinum inhumani, possent haberi actus isti donorum, & beatitudinum ab eo, qui donis, & beatitudinibus affectus esset, omnino sequeretur quòd frustraneum, aut saltem non necessarium esset habere actus tales virtutum. 11. *Impugnatur 4. Henricus.* *Necessitas principij est in ordine ad actum.* *Si repugnaret actus, repugnaret principium.*

Hoc autem est valdè inconueniens, præsertim quantùm ad charitatem, quæ nunquam excidit, ne quidem in patria, & cuius actus maximè necessarius est, vt patet ex Apostolo 1. *Corinth.* 13. & ex præcepto charitatis, & denique ex ipso Henrico, qui omnium virtutum actus, vt sint vtiles, referri debere dicit in finem charitatis, quod fieri nequit nisi per actum charitatis.

Respon

12. *Respōsio Carthusiani.* Respondet Carthusianus, negando antecedens principale; quia sicut eadem oratio procedit ex charitate, obedientia, latria, & aliis virtutibus, ita etiam idem actus potest procedere ex dono, beatitudine, & virtute: ergo potest quis agere simul modo humano, quatenus procedit actus ipsius à virtute; modoq; suprahumano, quatenus à dono; & modo inhumano, quatenus procedit à beatitudine.

Reiicitur. Sed contrà (quidquid sit de antecedente, de quo in tractatu de actibus humanis agi solet) Doctor non ideò negat quem agere simul modo humano, suprahumano, & inhumano ex eo quòd idem actus non posset prouenire ex diuersis habitibus; imò nec loquitur quidem determinatè de eodem actu, quasi vellet, quòd idem actus non posset esse humanus, suprahumanus, & inhumanus, nec hoc sufficiebat ad intentum eius; quia si diuersis actibus posset quis sic agere; non concluderet ratio Doctoris, vt patet; fundat ergo se in repugnantia particulari, quam ex natura sua formali habent actus, qui exigeret adesse tristitiam, & actus qui exigeret non adesse tristitiam. Contra hoc autem nihil facit responsio Carthusiani, vt patet, sicut contra eum, qui diceret actum scientiæ, & fidei non posse esse simul, nihil faceret, quòd vel idem actus posset esse ex diuersis motiuis, vel plures actus simul. *Cur nō posset quis simul agere modo humano, & supra humano.*

13. *Alia respōsio Carthusiani.* Respondet præterea eundem actum posse esse in principio sui feruentem, deinde feruentiorem, postea feruentissimum: ergo & esset vtile habere principia ipsius secundùm istas tres differentias: ergo idem actus posset esse in principio humanus, & postea suprahumanus; & denique inhumanus, & vtile esset, vt haberet principia influentia ad istas tres differentias.

Reiicitur 1. Actus vnius speciei nō potest fieri alterius speciei. Contra primò, quia hoc non potest esse, quando actus feruentior, & minùs feruens sunt diuersæ speciei; actus enim vnius speciei Physicæ, non potest esse alterius speciei Physicæ, vt patet: ergo cùm actus humanus, suprahumanus, & inhumanus sint diuersæ speciei, non potest fieri, vt qui priùs est humanus, postea fiat suprahumanus, aut inhumanus.

Reiicitur 2. Vt actus feruens deueniat feruētior, sufficit intendi habitum eius. Secundò, vt actus sit feruens primò, & postea feruentior, sufficit maior intensio habitus intra eandem speciem, & non est vtile, vt addatur habitus diuersæ speciei: ergo ex illa similitudine non habetur quòd vt detur primò actus humanus, & postea suprahumanus, vtile sit ponere habitum distinctæ speciei, sed potiùs oppositum habetur.

Reiicitur 3. Tertiò, si darentur principia sufficienter determinatiua ad actum feruentissimum pro illo instanti, pro quo habendus esset actus minùs feruens, ita vt non esset magis difficilè potentiæ elicere actum minùs perfectum, seu feruentem, quàm feruentissimum, profectò inutilis esset actus minùs feruens, & principium determinatum ad ipsum: sed fidelis iustus pro eo tempore, quo posset elicere actum charitatis, verbi gratiâ, circa terribilia, haberet dona, & beatitudines (quæ secundùm aduersarios concomitantur charitatem, non minùs, quàm virtutes morales per se infusæ in sententia admittentium illas) & illa tam inclinare possunt ipsum ad suos actus, quàm charitas ad suos: ergo frustra poneretur actus charitatis pro illo instanti, aut principium eius vt principium eius est, quandoquidem non posset simul poni cum actibus donorum, & hi pro illo instanti æquè facilè poni possunt. & per hoc patet ad aliam responsionem eiusdem, quam breuitatis causâ omitto. *Inutilis esset actus charitatis.*

14. *Impugnatur 5. sent. Henr.* h *Præterea, ista vocabula*, &c. Impugnat quintò, quia quando dicit Henr. quod dona perficiat modo suprahumano, beatitudines inhumano, & virtutes humano: metaphoricè, & impropriè loquitur; nam omnis actus hominis bonus, & rectus (hîc enim agitur de tali) debet esse conueniens, & conformis non solùm obiecto, fini, & circunstantiis; sed etiam ipsimet personæ hominis agentis, sine ordine, ad quem non posset cognosci quandoque, quod actio esset bona, vel mala; nam certum est quòd actio aliqua, quæ esset bona, & conueniens Principi, verbi gratiâ, non esset bona subdito, & è contra: ergo omnis actus hominis bonus propriè loquendo debet fieri modo humano, id est, conuenienti ad naturam ipsius, qua rationalis est, & etiam qua est dominus suarum actionum: ergo vlteriùs omnis habitus disponens, & inclinans ad actum bonum, perficit modo humano: sed dona, & beatitudines, etiamsi essent distincta à virtutibus, adhuc disponerent hominem, & perficerent ipsum ad actum bonum, & conuenientem ipsi homini: ergo perficerent modo humano, propriè loquendo, & consequenter quando Henricus dicit quòd non perficiant sic, sed modo suprahumano, & inhumano, impropriè loquitur. Hæc impugnatio est contra modum loquendi, magis quàm contra ipsam substantiam rei. Confirmatur, quamuis liceat quandoque metaphoricè, & impropriè loqui, tamen quando speculatiuè, & scholasticè assignantur naturæ, & differentiæ rerum, id facere, præsertim sine necessitate, non congruit; & per hoc patet ad responsionem, quam huic etiam rationi dat Carthusianus *suprà*, qui diligentiorem se præbuit in defensione Henrici, & respondendo rationibus Scoti. *Omnis actus bonus debet fieri modo humano propriè loquendo.* *Dona, & beatitudines deberent perficere humano modo quāuis distinguerentur à virtutibus.*

Impropriè, & malè loquitur Henr. Confirmari potest secundò quòd impropriè, & malè etiam loquatur Henricus; quia certè agere modo inhumano apud omnes Latinos capitur semper in malam partem, ita vt qui sic agere dicitur, malè agere intelligatur; ergo cùm beatitudines inclinent ad benè agendum, malè dicuntur perficere hominem ad agendum modo inhumano.

15. *Impugnat 6.* i *Præterea, si quis*, &c. Impugnat sextò, quia sequeretur ex sententia Henrici, quòd qui haberet donum intellectus, & ageret conformiter ad eius propositionem, semper, verbi gratiâ, orando, & considerando etiam mysteria fidei, quamuis non excitaret se ad credendum illis fide diuina (vt benè posset facere si donum intellectus est distinctum realiter à virtute fidei infusæ, & independens in sua operatione ab operatione eiusdem fidei, vt tenet Henricus) ageret circa ista mysteria modo suprahumano; atque adeò excellentiori, quàm si eliceret actus fidei, & exercitaret se in scripturis ad proponenda sibi ista mysteria sub ratione formali motiua credendi: sed hoc est contra experientiam, qua constat quòd qui magis se exercent in scripturis, & actibus fidei eliciendis, minùs sint obnoxij ad errandum circa ista mysteria, atque adeò perfectiùs agunt circa ista mysteria, quàm qui minùs se exercent in hoc: ergo falsum est, quòd donum intellectus sit quid distinctum à fide, & consequenter quòd virtutes distinguantur à donis in sensu controuersiæ. *Si daretur donū intellectus quale assignat Henric. sine exercitio, & studio posset quis sua mysteria fidei perfectius, quā qui studeret, & sapius crederet.*

Tota vis rationis Scoti consistit in hoc. In illis autem

autem verbis: *& non exercitaret se circa credibilia; quia non haberet fidem acquisitam*, assignat modum, quo posset contingere, vt non exercitaret se ad credibilia credenda, nimirùm si nō haberet fidem acquisitam, quam non est necesse, vt habeat, quoties quis ageret mediante dono intellectus modo suprahumano; nam vt ipse supponit hîc ex dictis suprà *dist.* 23. *&* 25. Fides infusa dependet ita à fide acquisita, vt non possit esse actus illius sine actu huius, saltem ordinariè. An autem hoc intelligendum sit sic vt de eodem obiecto formali, & materiali non possit quis habere actum fidei infusæ, quin habeat etiam acquisitæ, vel sic, vt non possit habere actum infusæ de vllo obiecto quin de alio aliquo obiecto habeat fidem acquisitam tanquam conditionem necessariam ad proponendum obiectum formale fidei diuinæ, nolo modò examinare, perinde enim est ad præsens siue vno, siue altero modo sit necessaria fides humana ad diuinam, vtrumque autem modum volui iam insinuare, ne ex hoc loco colligeretur, quòd Scotus alterum ex illis determinatè teneret.

Quomodo depēdet fides infusa ab acquisita in sententia Scoti.

16. *Impugnatur 7. Henricus.*

k *Præterea, circa tot*, &c. Hîc vltimò impugnat Henricum, aut potiùs confirmat duas primas rationes. Dicit autem duo. Primò, circa tot conuenit benè ordinari humanè, circa quot superhumanè, & inhumanè: igitur est idem modus agendi vtrobique, id est, circa eadem obiecta formalia, & materialia versatur virtus benè ordinans humanè, circa quæ versantur dona, & beatitudines, quæ benè ordinant suprahumanè, & inhumano modo; ergo virtutes, dona, & beatitudines habent eundem modum agendi; quia non constat vnde haberent diuersitatem modi agendi, præsertim specificam, de qua agimus, hoc autem confirmat secundam rationem. Secundò, dicit sequuturum quòd beatitudo vera, & formalis patriæ deberet consistere in actu alicuius ex beatitudinibus octo viæ, & non in actu charitatis: hoc autem esse falsum supponit ex dicendis in quarto, vbi ostendit beatitudinem formalem essentialiter consistere in actu charitatis saltem partialiter.

Non diuerso specie modo agit agēs humanè, inhumanè, & suprahumanè.

In sent. Henr. beatitudo non consisteret, nec partialiter in actu charitatis.

Probatur sequela; quia quemadmodum beatitudo formalis est perfectissimus actus hominis; ita etiam habitus, à quo prouenit, debet esse perfectissimus habitus; sed si beatitudines, dona, & virtutes distinguerentur, beatitudo aliqua esset perfectissimus habitus (supposito quòd consistant in habitibus, vt tenet Henricus) ergo in actu alicuius ex ipsis consisteret beatitudo formalis.

Quamuis autem Scotus hîc supponat quod est in controuersia, nimirùm actum charitatis in patria esse beatitudinem formalem; tamen re vera hæc probatio per se non dependet ab illa controuersia; nam quamuis beatitudo essentialis formalis non consisteret in actu charitatis, sed intellectus, vt tenent Thomistæ, tamen connotat actum charitatis, qui est perfectissimus ex omnibus quos habet voluntas in patria secundùm eosdem Thomistas, sed hoc sufficeret ad præsens; nam in sententia Henrici esset falsum.

Hoc secundum est confirmatio primæ probationis Scoti; quia fundatur in maxima perfectione charitatis supra omnes habitus saltem voluntatis sicut illa prima probatio.

Ex his ergo manet sufficienter impugnata sententia Henrici, quæ vnico verbo efficacissimè impugnaretur per illud, quod in secunda probatione insinuat Scotus, nimirùm ex eo quòd nullum sit fundamentum, vnde colligatur distinctio realis, & multò minùs specifica inter principia perficientia hominem ad agendum benè illis tribus modis assignatis ab Henrico, quem propterea nulli, quoad illum dicendi modum, sequuntur, licèt multi conueniant cum ipso in conclusione principali de distinctione virtutum, donorum, & beatitudum, ad quos etiam impugnandos accedit Doctor.

Nullum est principiū colligēdi distinctionē specificā inter dona, beatitudines, & virtutes vt explicantur ab Henrico.

SCHOLIVM.

Sententia Diui Bonauenturæ, quòd virtutes agunt rectè, dona perfectè, beatitudines expeditè, reiicitur; quia hæc tria omni virtuti conueniunt.

4. *S. Bonau. a. 1. q. 1. præsentis dist.*

ALiter dicitur [1], quòd conuenit per virtutes agere rectè, per dona expeditè, & per beatitudines perfectè.

Contra hoc, eadem virtute rectè ago; quia virtus est rectitudo potentiæ, & perfectè ago; quia virtus est perfectio habentis in se, & qua opus eius perfectum redditur, & expeditè; quia virtus est habitus faciens expeditè, & faciliter operari.

COMMENTARIVS.

17. *Sent. S. Bonauenturæ.*

l ALiter dicitur, &c. Impugnata sententia Henrici, proponit eam, quam tenet Diuus Bonauentura *hîc art.* 1. *quæst.* 1. & consistit in hoc, quòd virtutes, dona, & beatitudines distinguantur realiter, ex eo quòd virtutes perficiant in ordine ad rectè, dona in ordine ad perfectè agendum.

Reiicitur. Qualibet virtus inclinat ad rectè, perfectè, & expeditè agendū. Virtus est perfectio habentis dupliciter.

Vnica, sed efficaci, ratione reiicit hanc sententiam; quia quælibet virtus inclinat ad rectè, perfectè, & expeditè agendum; ad rectè quidem, quia est rectitudo habitualis potentiæ determinans ipsam ad eliciendum actum rectum conformiter ad rationem rectam; perfectè verò, quia virtus est perfectio habentis non solùm quatenus ipsamet est secundùm se perfectio, & consequenter per communicationem formalem sui perficit suum subiectum; sed etiam quatenus est determinatiua ad actum bonum, atque adeò perfectum; expeditè denique, quia virtus est habitus, & habitus ex ratione sua generica habet inclinare potentiam; atque adeò facere ipsam expeditam, & facilem: ergo & virtus id habet, & consequenter non benè distinguitur à donis, & beatitudinibus per hoc, quòd hæc expeditè, & perfectè; illa verò non nisi rectè agere conferat.

Replica.

Et si dicas, quòd non conueniat habitui ex ratione generica facilitare, aut expeditum facere; quia id non conuenit habitibus supernaturalibus, cùm

cùm non sentiamus nos per ipsos magis faciles, quàm sine ipsis, aliàs ex facilitate, quam sentiremus, cùm essent, & negatione eius quam perciperemus, cùm non essent, potuissemus colligere, quando haberemus habitus supernaturales, & quando non, quod est falsum.

18. *Reiicitur.* Contrà, quia illud expeditum facere, & facilitare, quod conuenit habitui, vt sic operatiuo, & ratione eius omni habitui particulari, non est aliquid, quod per experientiam colligi possit, vt benè probat instantia replicæ; sed consistit in determinatione potentiæ ad agendum circa obiectum habitus abstrahente à modo sensibilis determinationis, & insensibilis, qui conuenit habitibus particularibus ex ratione particulari sua, non ex communi; ergo expeditio, & facilitas, quam natus est dare habitus vt sic, conuenit omni virtuti, licèt non conueniat omni dare expeditionem, aut facilitatem sensibilem. *Quam facilitatē dat habitus vt sic.*

Alia replica. Et si dicas vlteriùs, quòd S. Bonauentura intellexerit expeditionem sensibilem per illam, quam nata est dare beatitudo. Contrà primò, quia etiam virtutes morales dant talem expeditionem; ergo per hoc non posset colligi distinctio earum à beatitudinibus. Secundò, si potest sentiri facilitas, quam dat beatitudo habitualis; ergo poterit etiam sine inconuenienti aliquando sentiri facilitas, quam dat virtus supernaturalis; verbi gratiâ, charitas; neque enim magis absurdum est, quòd propter talem facilitatem posset colligi quandoque dari charitas, quàm quòd colligeretur dari ipsamet beatitudo, præsertim cùm ex eo quòd adsit, vel absit beatitudo, possit colligi adesse, vel abesse charitas, & gratia sanctificans, quæ maximè secundùm aduersarium, habet necessariam connexionem cum beatitudinibus, quæ propterea non dantur nisi iustis. *Reiicitur 1.* *Reiicitur 2.* *Facilitas nullius virtutis supernaturalis percipitur in via.*

Quòd si non intelligat sanctus Doctor per rectè, & expeditè agere, ad quod disponunt dona, & beatitudines, rectè, & expeditè agere quomodocunque, provt re vera intelligere nequit, sed rectè, & expeditè agere determinatè aliquo modo, quo non posset virtus, incumberet ipsi assignare talem modum: eum enim negat Scotus, & qui cum eo tenent virtutes, dona, & beatitudines non distingui; & nisi ostendatur, sufficit pro principio ad eum impugnandum, non esse multiplicanda entia sine necessitate; nec derogandum perfectioni virtutum absque causa, limitando earum actiuitatem circa propria obiecta ad certam mensuram perfectionis in suis actibus, qua maiorem haberent alij actus circa eadem obiecta. *Vera explicatio sententiæ S. Bonauenturæ reiicitur.*

SCHOLIVM.

Sententia D. Thomæ, & Richardi virtutes distingui à donis: quia hæc disponunt voluntatem, vt est mobilis à spiritu: illa, vt mobilis à recta ratione, reiicitur tribus rationibus claris.

Aliter dicitur [m] quòd oportet aliquid disponere voluntatem, vt est mobilis à ratione recta; quod fit per virtutem: & aliud disponere eam, vt est mobilis à spiritu, scilicet quod fit per donum: hæc enim duo ponuntur mouentia voluntatem. 5. *D. Thom. 1. 2. q. 68. a. 1. Et Richard. a. 1. q. 1. hìc.*

Contra hoc [n] quia etiam falsum est, quod supponitur, quòd ratio mouet voluntatem, ita quòd virtus non sit, nisi dispositio mobilis in voluntate: & secundò, quia per hæc non ponitur distinctio beatitudinum à donis, & virtutibus: & tertiò, ex quo Deus dedit habitum voluntati, semper assistit voluntati, & habitui ad actus sibi conuenientes; sicut postquam illuminauit cæcum miraculosè, semper assistit illuminato, vt posit mouere illam potentiam: igitur per idem est aliquid proportionatum mouenti primo, & secundo: igitur si per habitum proportionatur potentia sibiipsi, per idem sufficienter proportionatur Spiritui sancto, vt alij mouenti: non igitur propter istam motionem oportet ponere necessariò alios habitus.

COMMENTARIVS.

19. SVPPLEM. PONCII. *Sent. S. Thom. & Rich.* m *Aliter dicitur quòd oportet*, &c. Proponit sententiam Diui Thomæ 1. 2. *quæst.* 68. *art.* 1. & Richardi *hic*, *art.* 1. *quæst.* 1. qui dicunt dona, & virtutes distingui; quia virtutes ponuntur ad voluntatem disponendam, vt est mobilis à recta ratione; dona verò ad eam disponendam, vt est mobilis à Deo. Quæ sententia vt meliùs intelligatur, aduertendum ex eodem Diuo Thoma, quòd omne quod mouetur, debeat proportionari suo motori: vnde cùm homo natus sit moueri à duobus principiis, vno intrinseco, quod est ratio, altero extrinseco, quod est Deus, debet proportionari vtrique, vt ab eo moueatur: proportionatur autem rationi per virtutes, & Deo per dona: ergo dona, & virtutes distinguuntur.

Hanc sententiam præter Caietanum, & Medinam *ibid.* sequuntur ex recentioribus plures inferiùs citandi num. 27.

20. n *Contra hoc quia etiam falsum est*, &c. Tribus rationibus impugnat hanc sententiam. Primò, quia falsum est, quòd ratio ita moueat voluntatem, vt virtus non habeat aliud munus, quàm disponere, vt moueatur voluntas à ratione, provt supponere videtur hæc sententia. Vbi aduertendum, quòd non negat Scotus moueri voluntatem à ratione, provt malè intellexit Caiet. & Med. ac etiam quidam Scotistæ; sed quòd non moueat taliter, vt virtus tantùm habeat rationē dispositionis ex parte voluntatis, vt recipiat motionē, & per hoc corruit responsio eiusdē Caiet. & Medinæ dicentium quòd sine dubio ratio moueat voluntatem ex parte obiecti regulando, præcipiendo, ac illuminando: hoc enim Scotus hìc non negat, nec negare potest quantùm ad illuminationem, & regulationem consistentem solummodò in propositione illius, quod faciendum esset, sine qua propositione certum est quòd voluntas agere nequeat. Quantùm autem ad præcipiendum, negandū quidem est Scotistis id conuenire rationi; sed id non facit ad propositum; vnde ad suum locū referatur. *Impugnatur 1. Virtus nō habet tātùm disponere, vt moueatur volūtas.*

Replica Caiet.

Dices cum Caietano quòd S. Thomas non velit virtutem esse dispositionem, vt ratio moueat, sic vt ipsa etiam virtus non sit actiua; ergo malè intellexit Scotus D. Thomam.

Reiicitur.

Contrà, quia si virtus vt virtus, & vt distinguitur à dono, habeat actiuitatem, vltra hoc quod est disponere ad recipiendam motionem rationis, vel illa actiuitas est distinctæ rationis ab actiuitate doni, vel eiusdem. Si secundum dicatur, ergo donum, & virtus non distinguuntur: si primum, faciliùs intelligeretur distinctio virtutis, & doni per illam actiuitatem, quàm per rationem dispositionis; ergo verisimile est, quòd si S. Thomas intelligeret virtutem, vt distinguitur à dono habere actiuitatem talem, per eam potiùs quàm per rationem dispositionis, eam distingueret à dono.

21\. *Impugnatur 2. sent. S. Thomæ. In sententia S. Thomæ non distinguerentur beatitudines à donis, & virtutibus.*

Secunda ratio Doctoris est, quòd secundùm hanc sententiam non relinquatur locus ad distinguendas beatitudines à donis, & virtutibus; nec enim possunt esse dispositiones, vt moueatur homo nisi à Deo, aut ratione. Si autem ponantur in ordine ad Deum, non distinguentur à donis; si in ordine ad rationem, non distinguentur à virtutibus, vt patet. Hæc ratio habet locum ex supposito quòd beatitudines ponantur esse habitus, aut principia actuum, vt tenent multi ex aduersariis.

Impugnatur 3. Idem disponit vt moueatur quis à causa secunda, & prima.

Tertia ratio est, quòd per eundem habitum, per quem disponitur quis, vt moueatur à causa secunda, nempe à seipso, vel à sua ratione, disponatur etiam, vt moueatur à causa prima, seu primo motore; cuius ratio est, quòd non possit moueri à causa secunda, quin moueatur à prima: ergo vt disponatur quis ad hoc, vt moueatur à causa prima, non est necesse ponere donum aliquod dispositiuum distinctum ab illo, quod ponitur, vt à causa secunda moueatur.

Responsio Medinæ. Reiicitur.

Respondet Medina, distinguendo consequens, vt moueatur à causa prima simul cum secunda, concedit; vt moueatur à sola prima, negat. Contrà, quia si per formam, qua disponitur quis, vt moueatur à causa secunda, potest disponi, vt moueatur à causa prima, vnà cum causa secunda, nihil impedit quò minùs per eam disponatur, vt moueatur à causa prima sola. Confirmatur, quia si Deus se solo vellet mouere voluntatem ad producendum actum virtutis moralis acquisitæ eo ipso modo, quo mediante causa secunda id facit, profectò habitus istius virtutis sufficienter disponeret voluntatem ad cooperandum cum ista motione; ergo habitus disponens ad cooperandum motioni causæ secundæ, & primæ, sufficienter etiam disponit ad cooperandum causæ primæ soli mouenti.

Quod disponit voluntatē, vt moueatur à causa secūda, & prima posset disponere eā, vt moueatur à sola prima.

Replica.

Et si dicas hoc esse verum, quando cooperatio est talis naturæ, vt connaturaliter exigat fieri mediante motione causæ secundæ, licèt per accidens, & extraordinariè, hîc & nunc non ita fiat; non tamen id verum esse, quando cooperatio voluntatis exigit fieri à sola motione causæ primæ, vt exigit fieri cooperatio voluntatis procedens à donis. Contrà, quia cooperatio voluntatis procedens etiam à dono exigit fieri mediante directione causæ secundæ, nec enim potest fieri absque propositione rationis magis, quàm cooperatio voluntatis procedens ab habitu temperantiæ.

Reiicitur. Cooperatio voluntatis procedēs à dono exigit fieri mediante directione causa secunda.

22\. *Impugnatur 4.*

Et hinc pro maiori abundantia, & confirmatione impugnationum Doctoris, suæque sententiæ, probatur vlteriùs sententiam Diui Thomæ non subsistere, quando dicit quòd voluntas indigeat aliquo habitu, vt moueatur à principio extrinseco ipsam mouente, nimirùm Deo, qui habitus sit distinctus ab habitu, quo indiget; vt moueatur à principio intrinseco, quod est ratio: vel supponit quòd moueatur à solo Deo sine concursu rationis, vel non. Si primum, est manifestè falsum; quia intelligibile est quomodo Deus moueat voluntatem independenter à propositione obiecti, circa quod versaretur. Si secundum: ergo Deus solus non mouet, vt supponit Medina; sed Deus cum causa secunda, nempe intellectu, ea ratione, qua intellectus vnquam mouet. Rursus quæro, quando voluntas dicitur indigere habitu particulari, vt moueatur à Deo, de qua motione Dei loqueris? an de motione aliqua obiectiua, quæ fit per propositionem obiecti alicuius determinantis voluntatem moraliter, & intentionaliter, seu de motione aliqua physica? Si de motione obiectiua intentionali, certum est nullam dispositionem requiri ex parte voluntatis; sed solùm ex parte intellectus cuius est percipere obiectum sic propositum, ipsúmque proponere voluntati; sed neque ex parte intellectus etiam requiritur ad apprehensionem talis obiecti vlla dispositio intrinseca; quia potest apprehendere ipsum propositis speciebus eius; ad iudicandum autem ipsum sub aliqua ratione, si sit ex terminis euidens, determinabitur intellectus ex se, si non sit sic euidens, determinabitur ad assentiendum, vel virtute aliarum propositionum certarum, aut probabilium similiter propositarum, sine vlla dispositione intrinseca præuia ad ipsum actum, vel determinabitur per reuelationem alicuius, ad credendum isti propositioni, & ad hoc sufficiet pro dispositione fides acquisita, vel infusa.

Voluntas non potest moueri à Deo sine directione intellectus.

Impugnatur 5.

Vt volun as moueatur intentionaliter à ratione non indiget dispositione.

Si verò loquaris de motione physica, aut illa erit motio per productionem alicuius qualitatis præuiæ, necessariò prærequisitæ ad actum voluntatis; aut erit motio per actualem concursum Dei cum voluntate ad producendum actum. Si per productionem alicuius qualitatis præuiæ, non requiretur vlla qualitas, aut dispositio particularis ex parte voluntatis, vt sic moueatur. Quemadmodum enim potest recipere ipsam qualitatem disponentem sine alia dispositione: ita etiam posset recipere istam qualitatem, ad quam disponit sine alia dispositione præuia, est enim eadem ratio.

23\. *Vt moueatur physicè volūtas à Deo nō prærequirit dispositionem.*

Deinde non potest assignari vlla qualitas præuia, per quam moueatur à Deo voluntas ad operationes suas omnes, præter habitus naturales, & supernaturales, suppono enim non dari qualitatem prædeterminantem physicè, & si daretur, non esset ad propositum; quia talis æquè requiritur, vt moueatur à Deo, & vt moueatur à causa secunda, secundùm eos, qui illam ponunt.

Si autem loquaris de motione per concursum actualem Dei cum voluntate, talis nunquam requirit dispositionem ex parte potentiæ, cum qua concurrit Deus, nisi quando esset physicè incompleta in ratione causæ secundæ ad actum, ad quem concurrit Deus; ergo vt colligatur voluntatem debere disponi ad huiusmodi motionem per aliquod distinctum à virtutibus, debet ostendi quòd actus, ad quem Deus illam mouet, sit excedens actiuitatem Physicam eius, & virtutum tam naturalium, quàm supernaturalium. Hoc autem aduersarij facere nequeunt, & si potuissent, profectò clariùs, & meliùs colligerent distinctionem donorum à virtutibus per ordinem ad talem actum, quàm per hoc quòd virtutes, & dona aliter, ac aliter disponant.

Concursus actualis Dei cum volūtate non requirit dispositionē in voluntate.

Probatur

24. *Impugnatur 6.S.Thom. Æquè mouet Deus solus ad actus virtutũ supernaturalium, ac ad vllos alios.*

Probatur præterea, quia Deus solus æquè mouet voluntatem ad actus virtutum infusarum Theologicarum, ac ad vllos alios actus, qui procederent à donis, & consequenter habitus illi Theologici æquè disponunt voluntatem, vt moueatur à Deo, ac dona: ergo non benè distinguitur donum à virtutibus per hoc, quòd donum disponat, vt moueatur voluntas à Deo; virtus verò, vt moueatur à ratione. Consequentia est manifesta. Probatur antecedens, quia eatenus dona possent disponere, vt moueatur voluntas à solo Deo, quatenus aut ipsi exigunt à solo Deo produci, aut actus, ad quem dantur, excedit actiuitatem naturalem voluntatis, ex eo quòd sit supernaturalis in substantia: sed virtutes Theologicæ per se infusæ exigunt à solo Deo produci, & actus, ad quos dantur, sunt supernaturales in substantia, atque adeò excedunt actiuitatem voluntatis physicam: ergo æquè disponunt, vt voluntas à Deo moueatur, ac dona. Nec refert quòd actus donorũ essent essentialiter perfectiores, quàm actus harum virtutum; quia hoc dato, quamuis sit falsum, non sequitur quin tam virtutes, quàm istæ disponerent, vt voluntas posset moueri à Domino Deo: quod probo, quia inter ipsa dona aliqua aliis sunt perfectiora, & tamen omnes dicuntur disponere, vt voluntas moueatur à Deo: ergo quamuis virtutes infusæ essent imperfectiores donis, adhuc possent disponere, vt voluntas moueretur à Deo.

Quãuis dona essent perfectiora virtutibus ha tamẽ disponerẽt voluntatem, vt moueretur à Deo.

Confirmatur, quia maior est differentia inter virtutes infusas, & acquisitas, quàm inter infusas, & dona, dato quòd dona ab ipsis distinguerentur; quia infusæ, & acquisitæ sunt diuersissimi ordinis, illæ scilicet supernaturalis, hæ naturalis, virtutes autem infusæ, & dona sunt eiusdem ordinis supernaturalis: ergo potiùs infusæ deberent poni in eodem ordine dispositionis cum donis, quàm cum virtutibus, & consequenter potiùs deberent dici disponere, vt voluntas moueatur à Deo, si id dicatur de donis, quàm vt moueatur à ratione, & non à Deo, si id dicatur de virtutibus acquisitis, & non de donis. Hæc efficaciter confutant hanc sententiam, quatenus distinguitur ab aliis sententiis Henrici, & D. Bonauenturæ; quatenus autem omnes conueniunt in hoc, quòd dona, virtutes, & beatitudines distinguantur, refutabuntur per principia sententiæ Doctoris; sed

Virtutes infusæ potiùs deberent eodem modo disponere, quo dona, quã quo virtutes acquisitæ.

Obiicies pro Diuo Thoma, quod mouetur ab aliquo, debet proportionari illi; ergo vt voluntas moueatur à Deo, debet ipsi proportionari per aliquod distinctum ab iis, per quæ proportionantur rationi. 25. *Obiectio pro D.Thoma.*

Respondeo primò, falsum esse antecedens; quia posset esse seipso proportionatum, sicut est in proposito voluntas antecedenter ad omnẽ habitum proportionata, vt moueatur à ratione ad actus naturales, ad quorum aliquem necessariò mouetur ante habitum, quandoquidem per actum acquiritur primus gradus habitus naturalis. Et certè quando ponuntur isti habitus, non ponuntur vt voluntas proportionetur rationi; sed vt promptius operetur, vt manifestum est. Et si dicas quòd antecedens sit verum, saltem quando id quod mouetur non est seipso proportionatum motori, & hoc sufficere ad propositum; quia voluntas non est seipsa proportionata, vt moueatur à Deo, trãseat totum; sed inde non sequitur quòd debeat proportionari per aliqua distiucta à virtutibus. Vnde secundò respondeo, negando consequentiã; quia posset proportionari per ipsas virtutes saltem supernaturales, sicut per eas potest disponi iuxta præmissa.

Responsio 1. Motum potest seipso proportionari, vt moueatur à quocunque.

Replica.

Responsio 2.

Confirmatur, quia propottio, quam debet habere aliqua causa subordinaata cum altera causa, non est aliud, quàm quòd habeat facultatem sufficientem ad concurrendum cum illa ad effectum, in ordine, ad quem est ipsi subordinata, & si habeat hanc actiuitatem ex se, erit ex se proportionata; si non proportionabitur per illud, per quod recipit illam actiuitatem: vnde nisi possit ostendi quòd detur aliquis actus ex iis, quos pro hoc statu elicere solent fideles iusti, ad quẽ voluntas ex se, aut cum virtutibus non habeat sufficientes vires physicas, non potest dici quòd non sit proportionata sufficienter, vt moueatur à Deo, & concurrat cum ipso ad omnes illos actus, ex se quidem sola ad actus naturales; per habitus autem supernaturales ad reliquos actus: non esse autem vllum talem actum contendimus, & postea magis patebit.

Quã proportionem debet causa subordinata habere cum subordinante.

SCHOLIVM.

Sine assertione ponit Doctor non esse necessariò admittendos alios habitus in via præter virtutes intellectuales, morales, & Theologales. Ratio naturalis dictat dari habitus acquisitos speculatiuos, & practicos in intellectu, & morales ad se, & ad alterum disponentes: fides verò docet dari tres Theologicas, siue consistant in habitu, siue non: de quo nihil est fide certum; quia cap. Maiores, de Baptism. & Clem. vn. de sum. Trin. *tantùm dicitur id esse probabilius. Doctor tamen hîc, & suprà d.* 23. § Ad quæstionem, *inclinare videtur ad sententiam tenentem secundùm fidem ponendos esse habitus infusos, quæ est probabilissima. Hoc posito probat viatorem quoad Deum sufficienter perfici tribus Theologicis, & quoad creaturam, perfici sufficienter in intellectu per prudentiam, (non loquitur de speculatiuis,) & in appetitu, aliis tribus cardinalibus.*

AD istam [a] quæstionem potest dici sine assertione, quò d non sunt necessarij in via, nisi illi habitus, qui sunt virtutes morales, intellectuales, & Theologicæ. Quod ostenditur sic: Nam ratione naturali concluditur necessitas habitus intellectualis perficientis intellectum, circa speculabilia, & habitus perficientis intellectum, circa operabilia; & ita habetur habitus intellectualis speculatiuus, & practicus. Consimiliter ratione naturali concluditur necessitas habitus perficientis appetitum circa ea, quæ sunt appetibilia in ordine ad se: & vlteriùs circa appetibilia in ordine ad alterum: & ita habe

6. *Diuisio quadã habitus in comuni.*

habetur prima distinctio virtutis appetitiuæ ordinantis talem potentiam in actibus ad se, & ad alterum.

Præter istos habitus, etsi fortè concludatur per rationem naturalem, quòd homo non sufficienter perficitur istis habitibus, sicut nititur ostendere solutio primæ quæstionis primi quoad necessitatem alterius cognitionis acquisitæ: tamen ratio naturalis non sufficienter concludit, quis habitus intellectus distinctè, & quis appetitiuus sit necessarius alius ab istis: sed rationabiliter tenetur propter illas persuasiones, quæ positæ sunt in quæstione illa primi, quòd præter istos habitus est necessarius ille habitus cognitiuæ, & illi habitus appetitiuæ, quos Ecclesia Catholica docet esse necessarios: & fide tenemus tres virtutes Theologicas esse necessarias perficientes immediatè animam respectu obiecti increati.

q.1. Prologi.

7. Ex istis arguo [b] sic: illi habitus tantùm ponendi sunt in viatore, quibus perficitur circa omne obiectum, quantùm perfici potest in via: huiusmodi sunt septem virtutes in genere, non curando de scientiis speculatiuis acquisitis: igitur præter scientias speculatiuas acquisitas nullus erit habitus in viatore ponendus, alius simpliciter à septem virtutibus. Probatio maioris, obiectum, circa quod perfici potest viator, non potest esse nisi Deus, vel creatura: sed circa Deum sufficienter perficitur tribus virtutibus Theologicis: & hoc perfectissimè quantùm perfici potest, si illi tres habitus sint perfectissimi in suo genere: circa creaturam verò (non loquendo de speculatiuis,) intellectus perfectissimè perficitur per prudentiam, si prudentia sit perfectissima: ipsa enim est de omni agibili, & quantùm ad omnem conditionem agibilis perfectissima notitia.

Viator septē tantùm virtutibus in genere (speculatiuis exceptis) perficitur.

Similiter quantùm ad appetitum perfectissimè perficitur tribus virtutibus moralibus, si sint perfectissimæ; quia tam circa alium, & appetibile alteri, quàm circa se, & appetibile sibi; & hoc, vel primò, & directè, vel secundariò propter illa prima: & hoc intelligendo de istis quatuor virtutibus cardinalibus, quòd non sint in aliquo vnus habitus numero, qui sit sibi vniuersalis temperantia, vel vniuersalis iustitia, hoc est circa omnia: sed quòd singulæ species iustitiæ insint in suis propriis singularibus.

Appetitus circa creaturam sufficiēter perficitur tribus cardinalibus virtutibus.

Per tres autem virtutes Theologicas sufficienter perficitur viator circa Deum immediatè; quia circa ipsum, vt immediatè cognoscendum in via, sufficienter perficit; quia de Deo in via non potest haberi nisi cognitio fidei, sicut dictum est *suprà in isto 3. dist. 24.* Circa autem ipsum, vt diligibilem in se, sufficienter perficit charitas; & vt appetibilem vt commodum mihi, sufficienter perficit spes; sicut patet in quæstionibus superioribus de fide, spe, & charitate. Sed non conuenit viatorem habere circa Deum actus ordinatos alios, quàm intelligere, diligere ipsum in se, & appetere eum mihi, vt bonum meum: ergo.

Qualiter virtutes perficiant animam.

Consimiliter circa omne aliud bonum à Deo, vt circa obiectum, sufficienter perficitur viator habitibus intellectualibus, & appetitiuis: sed isti habitus intellectiui perficientes intellectum sunt virtutes intellectuales, & illæ sufficienter perficiunt viatorem, quantùm possibile est, & ad considerandum, & ad syllogizandum practicè. Habitus etiam appetitiui sunt virtutes appetitiuæ, quæ virtutes sufficienter perficiunt viatorem ad appetendum, vel ad diligendum, siue in ordine ad se, siue ad aliud: igitur homo perfectus tribus virtutibus Theologicis, & virtutibus intellectualibus speculatiuis, & practicis, & virtutibus moralibus ordinantibus ad se, & ad alterum; perficitur quantùm potest competere viatori: igitur non videtur aliqua necessitas ponendi aliquos alios habitus ab istis, qui sunt virtutes Theologicæ intellectuales, & morales.

COMMENTARIVS.

26. SVPPLEM. PONCII.

a **A**D *istam quæstionem*, &c. Refutatis aliorum sententiis de distinctione donorum, & beatitudinum à virtutibus, hîc proponit suam; sed sine assertione, quòd maximam eius modestiam, & humanitatem commendat, dum quàm efficacissimas rationibus, vt videbimus, probat sententiam, & cuius oppositam non minùs efficaciter confutauit, adhuc non vult absolutè defendere; sed quasi proponere: ita enim intelligo illud *sine assertione*.

Sent. Doct.

Est autem sententia hæc, quam proponit, quòd non sit necesse pro hoc statu ponere aliquem habitum distinctum ab habitibus virtutum acquisitarum, & infusarum, & non loquitur de necessitate simpliciter, qualem haberet illud, sine quo nullo modo posset homo perfici sufficiēter ad acquisitionem beatitudinis; tum, quia talem non asserunt, qui tenent dona, & virtutes distingui; tum, quia sic etiam non sunt necessarij vlli habitus acquisiti cùm sine vllis talibus saluentur pueri, nec etiam infusi; nam sine his etiam posset Deus perducere homines, etiam adultos, & peccatores, ad vitam æternam de potentia absoluta, & tamen dantur: ergo cùm Scotus teneat non dari habitus donorum, aut beatitudinum distinctos ab habitibus virtutum, ex eo potissimùm, quòd

Præter habitus virtutum acquisitarū, & infusarum nullus alius habitus est necessariò ponēdus pro hoc statu.

Non loquitur Doctor de necessitate simpliciter.

quòd non sunt necessarij, non loquitur de necessitate simpliciter in ordine ad omnem potentiam Dei tam ordinariam, quàm absolutam.

27. *Nec de necessitate quoad melius esse.*

Nec etiam loquitur de necessitate quoad melius esse, qualem se habet quodcunque quod potest perficere hominem ad aliquam operationem bonam, & vtilem ipsi in ordine ad finem suũ consequendum, sine quo tamen posset, & soleret finis communiter acquiri; quia probabile est aliquod datum esse de facto in via distinctum à virtutibus infusis Theologicis, & acquisitis, conducens ad operationem bonam, vt illud lumen quod communicabatur Paulo, quando vidit Deum clarè (vt vidisse satis probabiliter asseritur) ergo cùm Scotus negat necesse esse dari aliquod distinctum à virtutibus illis, non intelligit de necessitate ad melius esse; quia sine dubio sic erat necessarium istud lumen Paulo. Itaque loquitur de necessitate respectiuè ad potentiam ordinariam, ita scilicet vt velit quòd ordinariè non requirantur in via alij habitus, aut qualitates intrinsecæ permanentes, & productiuæ actuum intellectus, aut voluntatis distinctæ à virtutibus infusis, & acquisitis. Potest etiam intelligi loqui de necessitate rationis, & authoritatis, ita scilicet vt velit nullam esse rationem, aut authoritatem, quæ concludat dari habitus in intellectu, aut voluntate, distinctos à virtutibus prædictis, & de huiusmodi necessitate intelligo illud axioma vulgare, quo tam frequenter vtuntur Scholastici: *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate.* Ex quo colligitur, quæ non sunt necessaria non poni. Quòd si intelligeretur de alia necessitate, quàm de necessitate rationis, aut authoritatis, qui asseret homines communiter habere tres aures, non posset conuinci per istud axioma, & similiter qui diceret illud axioma non esse vniuersaliter verum; quia multi effectus de facto dantur, qui non sunt necessarij vlla necessitate, ex qua sequeretur eas dari, præter necessitatem rationis, aut authoritatis: comprehendo autem sub ratione hîc experientiam: ergo si illud axioma intelligendum est de alia necessitate, non erit verum vniuersaliter. Sed quidquid sit de hoc, quod sic breuiter attigisse modò sufficiat, sententia Doctoris est, non dari de facto alios habitus in intellectu, aut voluntate distinctos à virtutibus infusis Theologicis, ac moralibus, si dentur tales, & acquisitis, quam præter suos sequuntur Gabr. Maior, Palat. & alij hîc Altis. *lib. 3 summ. tract.* 11. *q.* 1. Alm. *tract.* 3. *mor. c.* 13. Lorca *d.* 25 *de virt. memb.* 2. Auersa 2. *p. q.* 68. *sect.* 2. & magis in eam propendet Vasq. 1. 2. *d.* 89. Estque contra Authores iam impugnatos, quos sequitur ex recentioribus Valent. *q.* 8 *de virtutib.* Suar. *lib.* 6. *de gratia, c.* 10. Granad. *contr.* 5. *tr.* 2. *d.* 2. Solet autem hæc sentẽtia probari aliquibus rationibus inefficacibus, quas refutandas duxi, ne quis iis fidat, & vt meliùs intelligatur cõtrouersia.

De qua necessitate loquitur.

Quomodo intelligendum nõ esse multiplicãda entia sine necessitate.

Non dantur de facto alij habitus distincti à virtutibus infusis, & acquisitis.

28. *Probatio 1. aliorum.*

Probatur ergo primò, quia si essent aliqui alij habitus distincti à virtutibus, maximè dona, vt fatentur aduersarij; sed illa non sunt distincti habitus; quia omnis virtus est necessariò donum Dei, quod quidem de fide est, loquendo saltem de virtutibus conducentibus ad vitam æternam: ergo virtutes, & dona non sunt habitus realiter, & multò minùs specie distincti. Hæc probatio non videtur ad sensum controuersiæ; quia quando dicunt aduersarij dona distingui à virtutibus, non intelligunt per *donum*, quidquid donatur à Deo, & vt sic appellari potest, & debet *donum*: hac enim ratione accepto *dono*, concedunt dona, & virtutes non distingui debere realiter; sed ad summum formaliter; sed intelligunt per *dona* aliquas particulares qualitates excellentes communicari solitas viatoribus iustis, & distinctas specie à virtutibus, quibus hoc nomen *donum*, quamuis re vera conueniat etiam virtutibus propriissimè, quasi per antonomasiam accommodari solet. Vnde distinguerent, & benè, consequens: virtutes, & dona, hoc est, illæ qualitates particulares, quæ appropriatè, & per antonomasiam dona dicuntur, negatur; virtutes, & dona, hoc est, illa quæ propriè dona dicuntur, ex eo quòd donentur à Deo, conceditur.

Reiicitur.

Quid intelligãt aduersarij nomine doni in hac controuersia.

29. *Probatio 2. aliorum.* *Omne donum est virtus.*

Probatur secundò, quia omne donum etiam ex illis septem, de quibus hîc principaliter agitur, est virtus, conuenit enim ipsis omnibus, non solùm ratio virtutis vt sic, communis acquisitæ, & infusæ; sed etiam ratio virtutis, vt sic infusæ, maximè secundùm aduersarios, qui supponunt ipsa esse per se infusa, & connexa cum charitate: ergo non dantur dona aliqua, quæ non sint virtutes, & quæ consequenter sint habitus distincti à virtutibus. Antecedens patet, quia quælibet definitio ex pluribus, quibus definiri solet virtus vt sic, & virtus infusa, nullo negotio accommodari potest illis septem donis. Confirmatur, quia August. *q.* 8. *in Euangelia.* Ambr. *lib.* 1. *de Spiritu, c.* 20. Greg. 1. *Mor. c.* 13. vocant septem illa dona virtutes. Hæc probatio vrget contra illos, qui expressè negant dona habere rationem virtutis, vt est Valentia 1. 2. *d. q.* 8. qui tamen non sufficienter eam soluit, dum dicit virtutem propriè dictam debere esse perfectionem adiuuantem ad agendum; hoc autem non conuenire donis, quæ perficiunt ad patiendum. Hæc, inquam, solutio non sufficit, primò, quia patientia est virtus propriissimè, & tamen non est minùs ordinata ad patiendum, quàm vllum donum. Secundò, quia certum est ex donis aliqua saltem conducere ad actiones aliquas producendas, vt patet in dono consilij, & intellectus, quæ sine dubio iuuãt ad actum aliquem intellectus producendum. Et si dicas dona quidem conducere ad actiones producendas; sed tamen non nisi ad tales, quæ ordinantur ad patiendum. Contrà, quia hoc non tollit quin donum saltem, vt principiat actionem, sit virtus, deinde gratissimè dicitur, quòd dona vt sic, non principient nec conducant nisi ad actiones ordinatas ad patiendum. Quòd si per illum modum loquendi velit Valentia quòd virtus vt sic, habet tantùm perficere, & iuuare, vt homo se moueat, & quòd hoc non conuenit donis, quæ perficiunt tantùm hominem in ordine ad hoc, vt moueatur à Deo. Hoc etiam non sufficit, vt patet ex dictis suprà contra sententiam Diui Thomæ, & nunc etiam breuiter; quia quandoquidem donum non iuuet, nec disponat hominem, vt moueatur à Deo, nisi concurrendo cũ homine ad actũ bonũm, vt sic conducit, nihil impedit, quòd habeat rationẽ virtutis, in cuius descriptione nihil per se ponitur, nisi quòd sit qualitas inclinans, seu concurrens ad actum bonũ, ad quod impertinenter se habet, quòd iste actus sit actus, ad quẽ mouet ipsemet homo seipsum, aut ad quem moueat ipsum Deus.

Hæc probatio vrget contra Valentiam.

Impugnatur solutio Valentiæ primò. *Secundò.* *Aliqua dona conducunt ad agendum.*

Dona nõ solũ conducunt ad patiendum.

30. *Responsio Auersa in fauorẽ sententiæ Valentiæ.*

Auersa suprà eidem sententiæ, tenenti scilicet, quòd dona vt dona, non sint virtutes propriè loquendo, fauet, dicens nomen *virtutis* latè sumi quandoque, & sic Patres vocare dona virtutes, eaque esse tales; quandoque strictè, & sic dona non esse virtutes, nec tales vocari à Patribus: strictam autem acceptionem virtutis non conuenientẽ donis formaliter consideratis dicit esse, qua virtus acci

accipitur pro habitu, vt inclinat ad actus, qui ordinariè fiunt, quod non conuenit donis, quæ inclinant ad actus, qui rarò, & extraordinariè fiunt.

Reiicitur 1. Virtus propria non restringitur ad actus, qui ordinariò fiunt.

Sed contrà primò, quia ipsemet excogitauit hanc strictam acceptionem virtutis, & nec eam refundere potest in vllum grauem authorem, nec de ea, aut ipsemet in definitione virtutis, vt sic, mentionem fecit, aut vllus alius: certum autem est, virtutem strictè sumptam ibi definiri.

Reiicitur 2.

Secundò, absurdum est rationem virtutis strictè sumptæ dependere ab hoc, quòd actus eius fierent, aut non fierent, & multò minùs quòd fierent ordinariè, & quis diceret charitatem supernaturalem non esse virtutem strictè, & propriè sumptam, quamuis actus eius non fieret nisi rarissimè, & extraordinariè, præsertim cùm in eo casu haberet omnem rationem intrinsecam, quam de facto habet. Confirmatur hoc, quia virtus heroica acquisita est propriè dicta virtus, & tamen actus eius, & ipsamet rarissimè habetur.

Vera impugnatio secundæ probationis præmissa.

Ex eo quòd dona sint virtutes, non sequitur, quin distinguantur à virtutibus in sensu præsentis controuersia.

Quamuis autem hæc probatio secunda conclusionis multùm vrgeat eos, qui negant dona esse virtutes, tamen non videtur se sola sufficere ad intentum principale controuersiæ præsentis; quia qui diceret dona esse habitus distinctos à virtutibus, non necessariò intelligeret quascunque virtutes, etiam propriè, & strictè dictas; sed virtutes Theologicas infusas, & virtutes acquisitas morales, ac virtutes infusas ipsis correspondentes, à quibus solis diceret distingui septem dona Spiritu sancti, non à quibuscunque aliis virtutibus; quia fateretur ipsamet dona esse propriissimas, & perfectas virtutes, & sanè de hoc principaliter est præsens controuersia.

31.

Dantur habitus speculatiui, & practici.

Meliùs ergo aggreditur probationem huius sententiæ Doctor ostẽdendo superfluitatem quorumcunque habituum præter infusas, & acquisitas virtutes. Quòd vt distinctiùs faciat, supponit primò constare ratione naturali dari habitus intellectuales tam speculatiuos, quorum est perficere intellectum in ordine ad cognoscenda obiecta speculabilia, quàm practicos, quorum est perficere eundem in ordine ad operabilia: ad veritatem autem huius suppositi nõ est necesse tenere, quòd dentur habitus intellectuales distincti à speciebus, aut secundùm se, aut quatenus coordinantur inter se tali, vel tali modo, quam controuersiam remitto ad Philosophiam: sufficit enim modò quod omnes fatentur, & experientia constat, acquirere nos pro hoc statu facilitatem ad cognoscendas veritates tam speculatiuas, quàm practicas, & quòd illud, per quod sic facilitamur, vocetur habitus, quodcunque demùm sit.

32.

Dantur habitus appetitiui.

Supponit secundò similiter, ratione naturali constare quòd acquiramus facilitatem in appetitu nostro ad tendendum in obiecta, quæ sunt appetibilia tam propter se, quàm propter aliud; nec ad hoc etiam refert scire an omnis habitus dans formaliter hanc facilitatem subiectetur in ipso appetitu rationali, nempe volũtate, an verò in appetitu sensitiuo; aut quinam in voluntate, quinam in isto appetitu subiectantur: nec refert etiã quomodo aut hi habitus, aut habitus intellectus concurrant ad suos actus, an scilicet quoad substantiam, vel solùm quoad modum; physicè, & immediatè, vel moraliter, & dispositiuè, quæ etiam examinanda Philosophis relinquenda sunt.

33. Supponit tertiò, quòd quamuis fortè concludatur ratione naturali hos habitus, quos naturaliter possumus acquirere, quantùm ad potentiam completam physicam, non sufficere nobis ad acquirendam tam determinatam cognitionem finis vltimi nostri, & mediorum, quibus ipsum consequi possumus, quàm esset nobis expediens, vt debito conatu ad eum acquirendum vteremur; atque adeò requiri aliquos alios habitus, aut actus, præter illos acquisitos; tamen nullo modo potest pertingere ratio naturalis independenter à reuelatione ad cognoscendum determinatè, qui actus, aut habitus alij essent necessarij. Primam partem huius suppositi statuit propter ea, quæ dixerat *q. 1. Prol.* vbi contra Philosophos statuit necessitatem doctrinæ reuelatæ. Dicit autem *fortè*, quia re vera rationes, quibus ibi vtitur, non sunt demonstratiuæ, nec necessariò concludentes independenter à reuelatione; quamuis sint omnium optimæ, quæ ad illud propositum adduci solent Secunda etiam pars patet, quia non possunt assignari principia aliqua naturalia, ex quibus id concludi posset seclusa reuelatione.

Nõ potest ratione naturali seclusa reuelatione ostendi necessitas habituum supernaturalium in substãtia pro hoc statu.

34.

Supponit quartò, quòd quandoquidem Ecclesia, hoc est, congregatio istorum hominum, qui sunt in Ecclesia, etiam non considerata vt habet infallibilem assistentiam Spiritus sancti; sed merè vt est congregatio humana, constanter dicat requiri alios habitus, omnino valdè rationabile sit, vt quis credat tales requiri fide humana, & illos esse eos, quos satis probabiliter requiri suadebant rationes contra Philosophos adductæ. Et vlteriùs addit quòd fide tenemus tres virtutes Theologicas esse necessarias, vbi sine dubio loquitur de fide diuina: nam quando Authores Catholici simpliciter dicunt tenere se aliquid, aut tenendum esse de fide, id intelligendum venit de fide diuina infusa, quod maximè cõfirmatur quantùm ad Doctorem hoc loco; nam *in hoc ipso 3. d. 23. §. ad quæstionem*, expressè dicit: *Oportet ponere fidem infusam propter authoritatem Scripturæ, & Sanctorum*; quod etiam distinctionibus sequentibus dicit de spe, & charitate. Hinc autem oritur difficultas, ex quibus Scripturis, & Patribus dicat Doctor oportere ponere fidem infusam: nam licèt iam post Concilium Tridentinum sit certum infundi aliqua dona distincta ab actibus, quæ sint principia actuum supernaturalium; & etiam sit absque controuersia talia dona esse habitus, quamuis hoc vltimum fortè non sit de fide: tamen ante Concilium Tridentinum videtur fuisse probabilius tantùm dari tales habitus, vt patet ex Concilio Viennensi relato *in Clementina de summa Trinitate*. Vbi probabilius asseritur infundi habitus, & ex Innocentio III. in cap. *Maiores, de Baptismo*, vbi dicit id fuisse dubium suo tempore. Vnde Sotus *lib. 2. de gratia, cap. 18.* ait post Concilium Viennense id fuisse tantùm probabilius, & antè non tam certum: quod similiter docet Curiel 1. 2. q. 110. & multi alij. Vnde ergo poterat Scotus colligere quòd fuerit de fide?

Dantur tres virtutes Theologicæ.

Id est, de fide diuina secundùm Scotum.

35.

Vnde potuit id colligere?

Respondeo inprimis, quamuis Scotus non cognosceret nisi probabiliter, aut probabilius dari habitus infusos, déque iis fieri mentionem in Scripturis & Patribus, potuisse ipsum simpliciter dicere, quòd id esset de fide, iuxta nimirũ illam opinionem probabilem, quã habuit de hoc: nam certè quæ probabiliter, aut saltẽ quæ probabilius existimamus esse talia, absolutè, & simpliciter dicimus esse talia, vt patet. Respondeo secundò, nec Innocentium dicere, quòd fuit suo tempore dubitatum infundi habitus, aut virtutes adultis: sed tantùm paruulis: nec Conc. etiã Viennẽse definiisse probabilius

Fueritne tãtùm probabilius ante Cõcilium Trid. dari habitus infusos.

bilius esse infundi adultis habitus; sed id probabilius fuisse de paruulis: vnde tam Innocétius, quàm Concilium potiùs supponere videntur infundi adultis habitus, aliàs de ipsis facerent mentionem, sicut fecerunt de paruulis, quod vt clariùs constet, vtriusque verba propono. Itaque Innocentius sic ait: *Illud verò quod opponentes inducunt fidem, aut charitatem, aliásque virtutes paruulis, vtpote non consentientibus non infundi, à plerisque non conceditur absolutè, cùm propter hoc inter Doctores Theologos quæstio referatur; aliis asserentibus per virtutem Baptismi paruulis quidem culpam remitti; sed gratiam non conferri: nonnullis dicentibus dimitti peccatum, & infundi virtutes habentibus illas quoad habitum, non quoad vsum, donec perueniant ad ætatem adultam. Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi (quæ per Baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis) opinionem secundam, quæ dicit tam paruulis, quàm adultis conferri in Baptismo gratiam informantem & virtutes, tanquam probabiliorem & dictis Sanctorum ac Doctorum modernorum Theologiæ magis consonam, & concordem, sacro approbante Concilio, duximus eligendam.*

36. Vnde planè existimo non fuisse dubium de infusione habituum supernaturalium fidei, spei, & charitatis respectu adultorum vnquam post sopitas Pelagianorum & Semipelagianorum controuersias, contra quos Pontifices, & Concilia olim statuerunt etiam necessitatem harum gratiarum. Propter authoritatem ergo horum Pontificum, & loca Scripturæ, quibus contra eosdem hæreticos vtebantur, meritò dixit Scotus fuisse de fide suo etiam tempore dari habitus Theologicos infusos. Quia verò illæ authoritates, & loca in particulari agunt de illis tribus virtutibus, propterea ad particulares de iisdem tractatus, tanquam ad locum proprium ea remittemus.

37. b *Ex istis arguo sic*, &c. Suppositis his principiis, nimirùm quòd dentur habitus infusi Theologici tres, *fides, spes*, & *charitas*, & habitus practici morales acquisiti, qui omnes reducuntur ad quatuor capita, seu genera. *Prudentiam*, scilicet, *iustitiam, fortitudinem, temperantiam*, probat conclusionem clarissimè, quia solæ hæ septem cum omnibus suis speciebus (supponit enim quamlibet ex acquisitis non esse species infimas virtutis vt sic, sed subalternas & consequenter habere sub se varias alias species, quæ est sententia communis, & hoc est quod intendit §. *seq.* dum dicit non esse intelligendum quòd istæ quatuor virtutes acquisitæ cardinales sint in aliquo vnus habitus numero, id est, quòd nulla ex illis sit vnus numero habitus vniuersalis, qui sufficiat ad omnes actus istius virtutis, verbi gratiâ, vna numero temperantia ad omnes actus temperantiæ; sed quòd dentur plures specie iustitiæ, & plures specie temperantiæ realiter, & numero distinctæ) sufficienter perficiunt hominem habitualiter in ordine ad omnes operationes bonas, etiam perfectissimas, quas potest secundùm legem ordinariam habere. *Si*, inquit, *hæ septem virtutes sint in ipso perfectissimæ*, quòd addit, quia fieri potest vt aliquis haberet has septem virtutes cum omnibus suis speciebus, sine eo, quòd posset perfectissimè operari, in casu scilicet, quo non essent in ipso, nisi in gradu remisso; at si essent in gradu perfecto perfectè agere posset, & vt perfectiùs, & perfectiùs agere posset, non esset necesse vt haberet alios habitus, sed sufficeret hos

Tres Theologica, & quatuor cardinales sufficienter perficiunt hominem pro hoc statu habitualiter.

ipsos intendere magis ac magis: ergo non est necesse ponere in homine alios habitus in ordine ad vllos actus, & consequenter dona, & beatitudines, si sint habitus, non erunt habitus distincti ab his virtutibus.

Antecedens, in quo tantùm esse potest difficultas, probatur clarissimè, quia non potest homo exercere operationes moraliter bonas, nisi vel circa Deum, vel circa creaturas, sed ad omnes operationes, quas potest exercere circa Deum per intellectum, perficit sufficienter fides: nihil enim cognoscimus de Deo immediatè, nisi per fidem, ad omnes etiam, quas potest per voluntatem perficit spes, & charitas, nam nullum habemus actum indirectè, & directè circa Deum, nisi vel quo amamus ipsum, vt in se bonum, & ad hoc sufficit charitas; vel quo amamus ipsum vt nobis bonum, & ad hoc sufficit spes. Quòd si haberentur alij actus, omnino ponendi essent alij habitus Theologici præter has tres, contra communem. Similiter ad omnes operationes bonas, quas potest per intellectum exercere circa creaturam, perficit sufficienter prudentia per se, & suas species, quia per *prudentiam* intelligitur habitus inclinans ad omne agibile, hoc est, ad proponendum omne, quod est bonum moraliter. Ad omnes, quas potest exercere per voluntatem perficit sufficienter iustitia, temperantia, & fortitudo: non potest enim quis habere vllum actum bonum circa creaturam, nisi vel illos, quibus amat se, & appetit sibi bona, & ad hos sufficit temperantia, & fortitudo; vel illos, quibus amat alios, & vult ipsis bona, & ad hos sufficit iustitia; ergo à primo ad vltimum, non requiritur ad vllos actus bonos, quos de lege ordinaria elicere solemus, aut debemus pro statu viæ vllus habitus præter tres Theologicas, & quatuor Cardinales cum suis speciebus.

38. *Probatur. Omnes operationes bonæ, aut sunt circa Deum, aut circa creaturas.*

Theologicæ sufficiunt ad operationes spectantes ad Deum.

Ad operationes circa creaturas sufficiunt acquisitæ virtutes.

Hæc est summa huius literæ; sed subministrat aliquas difficultates, quas examinare oportet, & inprimis supponitur in ea quòd non dentur virtutes infusæ aliæ, quàm Theologicæ, quod tamen in controuersia est, sed probandum remitto ad distinctionem 36. vbi magis directè id asserit. 39.

1. Difficultas. contra præcedentem discursum. Solutio patebit dist. sequenti.

Præterea, dicitur fides infusa sufficienter ordinare ad Deum, quia nihil cognoscitur de Deo immediatè, nisi per fidem, contra quod facit quòd inprimis scientiæ naturales aliquæ, vt Metaphysica, versantur circa Deum immediatè. Et si dicas Doctorem non loqui hîc de scientiis speculatiuis, quas vt non pertinentes ad propositum data opera seponit in ipso textu, non tollitur difficultas, quia naturaliter cognoscitur practicè Deum esse amandum tanquam summum bonum, & honorandum, ac metuendum, & alia plura practicè de ipso cognoscuntur; ergo non solùm dantur scientiæ speculatiuæ, sed practicæ de Deo immediatè, distinctæ à fide omni.

2. Difficultas contra eundem.

Rursus, non est dubium quin detur fides naturalis de ipso, etiam vt finis supernaturalis videndus, & possidendus æternaliter post hanc vitam: talem enim habent hæretici, & possent habere infideles. Præterea, scientia Theologica distincta sine dubio à fide, de ipso habetur quoad plurima: quomodo ergo potest esse verum, quòd nihil cognoscatur de Deo, nisi per fidem præsertim infusam?

Respondeo, Doctorem non negare has omnes cognitiones iam obiectas haberi de Deo, nec ab vllo negari posse; sed loquitur hîc ad propo- 40.

Solutio.

Non sola fide ferimur in Deum practicè per intellectum.

situm suæ assertionis, ita scilicet vt velit nullam cognitionem haberi de Deo pro hoc statu regulariter, & extra casum, in quo Deus fortè aliquibus communicauit notitiam claram sui, aut intuitiuam, (vt Paulo fortè,) aut abstractiuam (vt Angelis probabiliter) nullam, inquam, haberi cognitionem de Deo, quare exigeret aliquem habitum, aut principium physicum supernaturale, & per se infusum præter cognitionem fidei: ex hoc enim sequitur fidem sufficienter ordinare, & perficere habitualiter intellectum in ordine ad Deum, ita vt non requiratur infusio vllius alterius principij physici determinantis ad aliquam cognitionem, aut Dei secundùm se, aut vllius alterius rei ordinatè ad Deum; & in hoc ipso sensu intelligendum est quòd charitas, & spes infusa perficiant appetitum in ordine ad Deum, non quòd non detur charitas, aut spes naturalis Dei, sed quòd non requiratur infusio vllius alterius habitus præter charitatem, & spem, vt voluntas omni modo tendat in Deum, quò de facto regulariter tendere solet.

Nec sola spe & charitate supernaturali ferimur in ipsum per voluntatem.

Non in solas creaturas ferimur per virtutes morales acquisitas. Nec per solas acquisitas ferimur in creaturas.

Similiter etiam intelligi debet quod dicit virtutes morales sufficienter ordinare ad creaturas; non quòd non tendant aliquæ ex ipsis in Deum, nec quòd intellectus, & voluntas alio modo non tendant in creaturas, quàm per prudentiam, & virtutes appetitiuas acquisitas: nam reuera tendunt in illas, etiam per virtutes infusas; sed quòd si considerentur secundùm se, & vt præscindunt ab ordine ad Deum, ac vitam æternam, sufficerent virtutes acquisitæ, & quòd etiam quocunque modo considerentur non requirantur alij habitus distincti à tribus infusis Theologicis, & acquisitis moralibus, vt intellectus, & appetitus perficiantur perfectissimè circa ipsa, loquendo semper intra genus perfectionis, quæ regulariter de facto communicari solet viatoribus quibusuis. Quòd si darentur virtutes morales per se infusæ, vt temperantia per se infusa, iustitia per se infusa (vt communiter tenetur, & maximè ab aduersariis) id enim tolleret vim huius discursus, in quantùm pertinet ad præsentem difficultatem; sed potiùs confirmaret, quia hoc dato, minùs posset esse requisitum pro hoc statu, vt infunderentur aliqui habitus distincti à virtutibus Theologicis, & moralibus tam acquisitis, quàm infusis, cùm non possit considerari aliquis actus necessarius pro hoc statu, siue circa Deum, siue circa creaturam, quàm vel actus naturalis in substantia, aut supernaturalis in substantia; sed ad omnem naturalem in substantia possent sine dubio sufficere virtutes acquisitæ, & ad omnem pariter supernaturalem in substantia virtutes per se infusæ Theologicæ, & morales.

41\. *3. Difficultas circa pramissum discursum.*

Alia difficultas circa hanc literam est; sed minoris momenti, quòd in ea dicatur nullum haberi actum voluntatis circa Deum, nisi quo amamus ipsum, aut secundùm se, aut vt nobis bonus est; nec circa creaturas, nisi quo amamus nos, aut quo amamus alios; contra hoc est, quòd quando dolemus de peccato, aut ipsum vindicamus, siue vt est contra Deum, siue vt contra nos, aut proximum, non amemus per illum actum Deum, nos, aut proximos.

Soluitur.

Respondeo illis, & similibus actibus amari etiam Deum, nos, aut proximos, non tamen necessariò formaliter, & directè (quidquid dicant aliqui) sed virtualiter, & indirectè, ac æquiualenter, nam cùm tales actus habeant pro motiuo formali, aut ipsam honestatem virtutis alicuius, & consequenter obiecti talis virtutis, aut ipsam deformitatem vitij oppositi, vt oppositum est, eo ipso, quo quis detestatur, aut vindicat tale vitium virtualiter tendit in virtutem, sicut qui recedit ab vno termino, necessariò accedit ad aliud aliquod oppositum, & hinc fit vt idem habitus, qui inclinat ad virtutem prosequendam, inclinet etiam sufficienter ad fugiendum oppositum vitium.

Idem habitus sufficit ad prosequendum bonũ, & fugiendum malum.

42\.

Hoc ergo modo explicatus discursus Scoti, videtur concludere ad nullam operationem bonam ex iis, quæ ordinariè competunt viatoribus etiam iustis, requiri infusionem vllius principij physici habitualis, distincti à virtutibus Theologicis, & moralibus, & consequenter dona, si sint principia habitualia physica, ordinariè collata viatoribus in ordine ad operationes, quas sæpiùs exercent (vt supponunt aduersarij dicentes eas habere connexionem cum gratia habituali, & consequenter ea conferri omnibus iustis) non distingui ab illis virtutibus: neque potest euadi dicendo cum Caietano quòd per virtutes infusas, & morales perficiatur viator circa omne obiectũ, quod attingit in via, non tamen omni modo, quia dona licèt sint circa eadem obiecta, sunt tamen circa illa alio modo, quia sunt circa illa vt actus oriuntur ex instinctu Spiritus sancti; vnde maior, inquit, Scoti est diminuta. At certè magis diminuta est responsio Caietani; quia partem tantùm tangit maioris Scoti, qui non solùm dixit perfici viatorem circa omnia obiecta per virtutes; sed etiam perfectissimo modo, si virtutes perfectissimæ sint: vnde vt adæquatè, & non diminutè responderet Caietanus, deberet ostendere quòd aliquo modo posset versari viator circa aliqua obiecta, quo non posset per virtutes, hoc autem non facit, vt magis patet ex impugnatione præmissa sententiæ Diui Thomæ. Confirmatur vlteriùs, specialiter ostendendo quod dicit Caietanus non subsistere, nimirùm virtutes non sufficere, vt viator habeat actum circa obiecta procedentem ex instinctu Spiritus sancti. Quia ille actus voluntatis, qui habetur ex instinctu illo particulari Spiritus sancti, vel habet idem obiectum formale, & materiale, quod habet aliqua virtus, vel non habet; si non habet: ergo malè concedit Caietanus maiorem Scoti in vllo sensu, vt patet; si sic, ergo virtus illa potest ad ipsum concurrere, & consequenter virtus potest concurrere ad actum procedentem ex instinctu Spiritus sancti, atque adeò vera erit maior Scoti, in sensu etiam negato à Caietano.

Replica Caiet.

Reiicitur.

Sufficiũt virtutes ad actus habitos ex instinctu Spiritus sancti.

43\. *Alia replica.*

Dices ex eodem Caietano virtutes nullas posse concurrere ad actus circa obiecta ex instinctu particulari Spiritus sancti, quamuis sint eadem obiecta, circa quæ alio modo proposita possent versari per actus; quod vt intelligatur, aduertendum ex eodem tripliciter moueri hominem ad operandum. Primò, quatenus intellectus per lumen naturale, & prudentiam proponit ipsi quid sit faciendum, & vt moueatur iuxta hoc, sufficiunt virtutes acquisitæ. Secundò, quatenus intellectus adiutus lumine fidei proponit ipsi quid est faciendum, & vt moueatur iuxta hoc sufficiunt virtutes infusæ. Tertiò, quatenus Deus ipse mouet ipsum, & ad hoc requiruntur dona. vnde quemadmodum vt moueatur quis ad operandum iuxta motionem intellectus illustrat per fidem supernaturalem, non sufficiunt virtutes acqui

Tribus modis potest homo moueri ad operandum iuxta Caiet.

acquisitæ, sed requiruntur infusæ, quæ sint distinctæ speciei, & altioris ordinis, quamuis respiciant idem obiectum formale, & materiale quod respicitur ab acquisitis, maximè in nostra sententia; ita etiam vt quis moueatur ad operandum iuxta motionem specialem Spiritus sancti, non sufficient virtutes infusæ, sed requirentur alia principia distincta rationis, quamuis tendant in eadem obiecta virtutum infusarum.

44. *Reiicitur hæc doctrina primò. Dona nō exigūt perfectiorem motorem quàm virtutes.* Sed contra hoc primò, quia sequeretur quòd dona essent perfectiora, & altioris ordinis, quàm virtutes infusæ, & consequenter quàm charitas, quod est contra ipsummet D. Thomam, & omnes. Probatur sequela, quia ex eo quòd virtutes infusæ exigunt perfectius mouens, quàm acquisitæ, benè colligitur secundùm aduersarios, quòd sint altioris ordinis, & consequenter perfectiores ex se; sed ex hac doctrina manifestè sequitur dona exigere perfectiorem motorem, quia Deus ipse vt particulariter mouens est perfectiùs motor, quàm intellectus præditus fide, non minùs quàm intellectus præditus fide diuina est perfectior motor quàm intellectus præditus prudentia: ergo dona erunt altioris ordinis, & consequenter in se perfectiora quàm virtutes infusæ, etiam Theologicæ.

Reiicitur 2. Deus solus non mouet ad actus donorū. Contra secundò, quia, vt suprà dixi, certum est quòd Deus non moueat ad actus bonos vllos hominem, nisi mediante propositione intellectus. Ergo falsum est Deum solum esse motorem ad actus donorum, & non esse motorem ad actus virtutum infusarum, præsertim cùm ad hos non minùs, quàm ad illos moueat semper per gratiam actualem præuenientem, & concomitantem, & etiam infundat habitus supernaturales, sine quibus potentia non esset completum principium physicum sufficiens ad eos producendos.

45. *Reiicitur 3.* Contra tertiò, quia quando mouentur ad operandum ex instinctu Spiritus sancti homines, actus, quo intellectus proponit illud bonum, ad quod operandum mouentur, & qui omnino necessarius est, vt voluntas ex se cæca operetur, vel est actus innixus reuelationi diuinæ alicui, vel innixus discursui, & deductus ex præmissis euidentibus, aut probabilibus, vel tendens in obiectum complexum ex se euidens, aut probabile, siue abstractiuè, siue intuitiuè, neque enim inter hæc videtur posse dari medium aliquod, si sit innixus reuelationi vlli mediatè, aut immediatè, ad eum sufficiet fides aliqua, aut habitus aliquis mediante fide acquisitus, aut infusus, vt verbi gratiâ, habitus Theologicus, & non erit consequenter propositio improportionata virtutibus, vt patet; si sit independens à reuelatione, siue sit discursiuus, vt assensus conclusionis, siue immediatus, vt intellectus principiorum, ipsemet intellectus propositis speciebus sine vllo alio principio physico sufficiet, vt etiam patet, & consequenter erit actus naturalis in substantia; ergo non excedet propositionem fidei infusæ, nec erit ordinis supernaturalis, & consequenter vt voluntas feratur in ipsum, non indigebit eleuatione supernaturali, vt est euidens. *Non requiritur donum vt quis moueatur ex instinctu Spiritus sancti.*

46. Confirmatur hoc, quamuis admitteremus quòd esset actus supernaturalis, & maioris perfectionis quàm fides, adhuc non sequeretur quòd voluntas deberet habere aliud auxilium distinctum à virtutibus infusis, vt ferretur in obiectum illo módo propositum, quod est contra aduersarios. Probatur sequela, voluntas per eundem habitum virtutis acquisitæ moralem inclinatur sufficienter ad amandum obiectum bonum moraliter ordinis naturalis, & quando proponitur per fidem naturalem, & quando proponitur per opinionem, aut etiam scientiam naturalem secundùm omnes: aliàs ponendæ essent circa idem obiectum materiale, & formale, plures temperantiæ, verbi gratiâ, distinctæ speciei, quod est inauditum: ergo similiter per eundem habitum virtutis infusæ supernaturalem inclinatur sufficienter ad volendum obiectum propositum supernaturaliter per fidem, & cognitionem illam supernaturalem distinctæ rationis, siue sit perfectior, siue imperfectior. Consequentia patet à paritate rationis, nec vlla prorsus disparitas potest assignari. Confirmatur, quia per eundem habitum charitatis voluntas potest tendere in Deum propositum in via per fidem, & in patria per visionem beatificam: sed maior est differentia inter has duas propositiones, quàm inter propositionem fidei, & propositionem quamcunque aliam viæ, quæ fieret per donum aliquod; ergo diuersitas propositionis ex parte intellectus non infert diuersitatem habitus ex parte voluntatis. *Voluntas eodem habitu posset tendere in obiectum propositū per supernaturalem fidem, & per quamcūque aliā supernaturalem cognitionem.* Et hinc patet falsum esse manifestè quod dicunt aduersarij, quòd quando mouens est perfectius mobile, debeat mobile perfectius disponi, vt moueatur ab ipso, quod est principium D. Thomæ, nam certum est intellectum vt affectum cognitione naturali certa, & euidenti, esse perfectiorem motorem respectu voluntatis, quàm idem intellectus vt affectús cognitione obscura, & incerta fidei naturalis, aut opinionis, & tamen voluntas non disponitur per perfectiorem habitum naturalem, vt moueatur per intellectum affectum scientia, quàm per intellectum affectum opinione, aut fide: & certum est præterea, intellectum vt illustratum visione beatifica esse perfectiorem motorem quàm est vt illustratus vlla cognitione alia viæ; & tamen voluntas, vt iam dixi, eodem habitu charitatis disponitur, vt feratur in obiectum vtroque modo ab intellectu propositum. Adde quòd non colligatur certò sufficienter necessitas habitus charitatis supernaturalis ex necessitate fidei supernaturalis, quasi voluntas non possit per charitatem naturalem tendere in obiectum propositum per illam fidem; ergo similiter non colligitur necessitas doni alicuius ex parte voluntatis distincti à virtutibus, quamuis concederetur necessitas alicuius doni ex parte intellectus.

47. *Ratio Medinæ ad distinguenda dona à virtutibus.* Aliam rationem assignat ex D. Thoma Medina suprà, ad probandum non sufficere virtutes intellectiuas, & appetitiuas absque donis, nimirùm quòd aliquando Sancti aliqui agunt aliqua, quæ non agunt mediante propositione fidei supernaturalis, aut prudentiæ, vt cùm, verbi gratiâ, intelligunt aliquid in Scripturis, & non ex auditu, aut faciunt aliquod opus virtutis, cuius exemplum non habetur in Scriptura, Patribus, aut traditione; aut cuius non possint assignare rationem aliquam humanam; tum enim non agunt per propositionem fidei, aut prudentiæ acquisitæ: ergo per propositionem distinctæ rationis. Sed solutio patet ex dictis: nam ostensum est non esse aliquam propositionem, quæ non sit fidei, aut prudentiæ acquisitæ, aut enim est propositio dependens à reuelatione, & erit fidei, aut habitus Theologici, aut erit ex terminis probabiliter, vel clarè euidentibus, mediatè, vel immediatè, & sufficiet propositio *Solutio. Nulla propositio habetur conducens ad virtutem nisi fidei, aut prudentia, aut virtutis acquisita.*

sitio terminorum, aut habitus acquisitus; deinde si admitteremus quòd esset propositio diuersæ rationis, & supernaturalis, non sequeretur aliquod donum nisi in solo intellectu, vt suprà ostendi.

48. Quod autem dicit Medina fidem esse ex auditu, & qui intelligit aliquid in Scriptura, quod non audiuit aliunde, non intelligere ex fide, videtur improbabile, quia certum est non requiri ad fidem concipiendam ex lectione aliquam auditionem auris corporeæ, vt ipse videtur supponere; nec vllam omnino distinctam ab ipsa lectione, & ea quæ requirebatur, vt intelligeret quis Scripturam esse alicuius authoritatem habentis sufficientem ad generandam fidem. Nec iuuat Medinam quod addit idiotas intelligere legendo Scripturam, & audiendo verba multa, quæ non intelligunt viri doctissimi, quia id intelligunt per fidem, Deo ipsis reuelante interiùs, quod Doctoribus non reuelat; quòd si Medina existimet fidem, qua quis credit reuelationi particulari, non esse fidem supernaturalem infusam, sed aliquam distinctæ rationis, omnino fallitur, vt modò suppono ex iis quæ diximus suprà de fide *dist.* 25.q.3. Hæc omnia magis cõfirmabuntur inferiùs agẽdo de singulis donis, tum enim clariùs videbimus, quòd ista dona nõ sunt distincta à virtutibus.

Fides potest conc ipi ex lectione sine auditu corporeo.

SCHOLIVM.

Ponit mirabili comprehensione, & claritate, diuisionem habitus vt sic, ac etiam subdiuisiones eius, percurrens per habitus tam intellectus, quàm voluntatis, & appetitus. Discurrit pulcherrimè de habitibus concupiscibilis & irascibilis, ponens differentiam obiectorum & actuum harum potentiarum satis clarè, docénsque in voluntate, & si non cum tanta distinctione, dari concupiscibilem & irascibilem. Litera ista est verè aurea, plena gemmis moralis Philosophia, suo auctore digna: ponitur schemate duplici substantia diuisionis habitus, iuxta duplicem modum, quo Doctor eum diuidit.

8. Notandum vlteriùs [c] quòd sicut habitus in genere Qualitatis est quoddam genus intermedium, ita habet sub se multa intermedia, antequam veniat ad species specialissimas. Siue enim primò diuidatur per intellectualem, & appetitiuum, quod videtur probabile: & vlteriùs vtrunque horum per acquisitum, & infusum; siue è conuerso, primò per acquisitum, & infusum, & vtrunque per intellectualem, & appetitiuum; saltem vlteriùs intellectuale acquisitum diuiditur per speculatiuum, & practicum, & appetitiuum acquisitum in ordine ad se, & ad alterum. Acquisitum autem speculatiuum diuiditur per realem, & rationis: vel quia est circa ens reale, vel rationis. Qui autem circa ens reale, diuiditur illa diuisione, quæ ponitur 6. *Metaph.* scilicet in Mathematicam, naturalem, & diuinam; & quodlibet membrum illius diuiditur fortè multis diuisionibus, antequam deueniatur ad species specialissimas. Habitus etiam practicus acquisitus diuiditur in eum, qui est circa agibile, & in eum, qui est circa factibile: & qui est circa factibile, plures habet diuisiones antequam deueniatur ad species specialissimas; qui autem est practicus circa agibile, diuiditur multiplici diuisione, sicut patebit in quæstione de connexione virtutum. Siue enim sit scientia practica, siue sit prudentia practica, non est vnicus circa omnia agibilia, sicut ibi tangetur.

De diuisionibus & subdiuisionibus habitus.

Diuisio habitus speculatiui. text. com. 2.

Diuisio habitus practici.

Prima diuisio, habitus in appetitiuum, & intellectualem.

- Habituũ alius
  - Intellectiuus.
    - Acquisitus.
      - Speculatiuus.
        - Realis.
          - Mathematicus.
          - Metaphysicus.
          - Physicus.
        - Rationalis.
          - Logicus.
          - Rhetoricus.
          - Grammaticus.
      - Practicus.
        - Circa agibile. Prudentia.
        - Circa factibile.
          - Lana.
          - Nemus.
          - Miles.
          - Nauigatio.
          - Rus.
          - Medicina.
          - Ars fabrilis.
    - Infusus. Fides.
  - Appetitiuus.
    - Acquisitus.
      - In ordine ad se.
        - Fortitudo.
        - Temperantia.
      - In ordine ad alterum. Iustitia.
    - Infusus.
      - In ordine ad se. Spes.
      - In ordine ad alterum. Charitas.

Secun

Secundùm aliam viam prima diuisio habitus est in infusum, & acquisitum, vt sequitur.

- Habituũ alius
  - Infusus.
    - Intellectualis. Fides.
    - Appetitiuus.
      - In ordine ad se. Spes.
      - In ordine ad aliud. Charitas.
  - Acquisitus.
    - Intellectualis.
      - Speculatiuus.
        - Realis.
          - Metaphysicus.
          - Mathematicus.
          - Physicus.
        - Rationalis.
          - Logicus.
          - Rhetoricus.
          - Grammaticus.
      - Practicus.
        - Circa agibile. Prudentia.
        - Circa factibile.
          - Lana.
          - Nemus.
          - Miles.
          - Nauigatio.
          - Rus.
          - Medicina.
    - Appetitiuus.
      - In ordine ad alterum. Iustitia.
      - In ordine ad se.
        - Fortitudo.
        - Temperantia.

De tota illa diuisione habitus intellectiui,non accipitur in numero virtutum,nisi vna virtus infusa,quæ est fides, & quoddam genus intermedium ad multas practicas acquisitas, quod dicitur prudentia: & sic connumerando species satis communes possunt haberi tres, scilicet fides, prudentia, & scientia practica. Scientia autem speculatiua, quia non perficit hominem ad benè operandum, ideò non connumeratur inter virtutes cardinales:minùs enim est necessaria homini ad rectè viuendum humanè,quàm prudentia, & etiam quàm fides,ad rectè viuendum politia Ecclesiæ. *Scietia speculatiua minus necessaria, quam prāctica.*

9. Appetitiuæ etiam possunt poni [d] quatuor;duæ acquisitæ,& duæ infusæ,stando in ipsis speciebus sub habitu appetitiuo infuso, & acquisito. Sub infuso quidem primò sunt spes, & charitas: sub acquisito autem virtus disponens appetitum ad se, & ad alterum. Quæ ad alterum, vocatur vno nomine communi, quod est iustitia: quæ autem ad seipsum, non habet nomen commune: & fortè illa est ratio, quare non status in illa numeratione virtutem cardinalium, sed descenditur sub illa ad alias proximas sub eis. *Virtus disponens ad alterum,vt sic, est iustitia, virtus dispones ad se,vt sic,nomine caret.*

Appetibilium enim [e] ad seipsum quædam sunt appetibilia ex se, quæ scilicet nata sunt ex se statim conuenire: & quædam etiam sunt primò fugibilia, quæ scilicet nata sunt ex se statim disconuenire. Alia sunt appetibilia non primò, & alia non primò fugibilia, sed secundariò propter illa primò appetibilia, & primò fugibilia. Virtus in communi, quæ disponit circa prima, vocatur temperantia: quæ circa secunda, fortitudo: & prima pertinet ad concupiscibilem,& secunda ad irascibilem.

10. Quarum distinctio [f], vt aliqualiter videatur, est notandum, quòd concupiscibile respicit illud,quod ex se natum est esse conueniens,vel disconueniens, ita quòd nullo alio posito circa ipsum, nisi sola apprehensione facta; natus est sequi actus delectandi, vel tristandi, siue prosequendi, vel fugiendi, quantùm est ex parte eius: talia non respicit irascibilis: actus enim irascibilis est irasci, quod secundùm Philosophum 2. *Rhetoricorum*, est appetere vindictam secundùm rationem apparentem, propter apparentem paruipensionem: igitur obiectum irascibilis est vindicare, vel veriùs, si hoc est actus eius, vindicabile, seu punibile, quod posset dici irascitiuum, vel vsitatiori modo loquendi, offendens; quod offendens non dicitur statim disconueniens concupiscibili, sed quia impedit illud, quod est primò conueniens appetitui, puta gustatiuo canis, cibum; ideò concupiscitur primò: prohibens autem cibum, & remouens, offendit animal concupiscens: obiectum igitur irascibilis est tale offendens, circa quod irascibilis habet quoddam *nolle*; non quidem propriè refugientis, sicut concupiscibilis nolens refu *Obiectum concupiscibilis. Actus & obiectum irascibilis.*

refugit, sed magis respuentis, siue repellentis: quia irascibilis nolens repellit: non enim concupiscit tantùm amouere illud impediens; sed etiam vltra punire: quære *suprà dist. 26. huius.*

Quando irasci est cum tristitia & quando non. Quia tamen eius actus [g] est velle vlcisci, vel nolle, & obiectum nolitum, non punitum, est adhuc præsens; ideò semper *irasci* est cum tristitia, non tantùm concupiscibilis, sed etiam cum tristitia irascibilis: & hoc non nisi tunc, quando irascibilis habet actum imperfectum, quando scilicet desiderat vindicare, sed non vindicat: quando autem actu vindicat, tunc actus eius est perfectus assimilatus fruitioni ex parte concupiscibilis, & tunc *irasci* irascibilis est sine tristitia, imò est cum magna delectatione propria secundùm Aristotelem 2. Rhetoric. *Ira viri quasi mel.*

11. *Irascibilis indiget habitu moderante, sicut concupiscibilis. 3. Eth. c. 11.* Sicut ergo concupiscibilis [h] indiget ordinari circa ea, quæ sunt nata primò appeti, ne ea inordinatè appetat, sed secundùm moderamen rectæ rationis; ita etiam irascibilis indiget moderari per habitum, ne immoderatè velit propellere offendens, & vlcisci de illo, sed moderatè velit propellere propellenda, & non propellere non propellenda: habitus autem, quo disponitur ad propellendum propellenda, non est nominatus, licèt posset dici bellicositas, vel aliquid tale: habitus autem, quo disponitur ad non repellendum non repellenda, sed ad sustinendum, dicitur patientia: & quia difficilius est non repellere offendens, quàm repellere: ideò patientia est nobilissima fortitudo, iuxta illud Poëtæ: *Nobile vincendi genus est patientia*, vincit enim qui patitur. *Persius. Patiētia est nobilissima fortitudo.* Irascibilis igitur non habet pro obiecto arduum, siue appetibile, quod est obiectum concupiscibilis; sed ipsum offendens, ita quòd actus eius adæquatus est velle vindicare, vel nolle offendens; velle quidem quasi imperfectum, dum irascitur, ante repulsionem, vel sustinentiam, quod assimilatur ei, quod est desiderium ex parte concupiscibilis: & velle, vel nolle perfectum, quod assimilatur fruitioni in concupiscibili, dum moderatè repellit, vel moderatè sustinet.

12. Si dicas quòd cuius est velle vnum oppositum, ipsius est nolle alterum oppositum: sed ipsius concupiscibilis est velle vnum oppositum: igitur ipsius est nolle alterum. *Quando irascibilis habet actū, sunt ibi duo nolita.* Respondeo, semper quando irascibilis habet actum suum sunt ibi duo nolita, vnum concupiscibilis, & aliud irascibilis; vt in exemplo posito, nolitum concupiscibilis est carere cibo; ex qua nolitione sequitur in concupiscibili tristitia; qua quasi refugit nolitum, & non repellit. Est etiam ibi aliud nolitum, scilicet illud quod aufert cibum, & illud est nolitum ab irascibili, non actu refugitiuo, sed repulsiuo, & dum non actualiter repellitur, est tristitia propria irascibilis.

Patet autem [i] quòd isti dolores, scilicet irascibilis, & concupiscibilis, non sunt idem dolor: quia si offendens illud offeratur sub ratione impossibilis repellendi, erit maior tristitia in concupiscibili, & tamen non erit propriè ira: nullius enim maximè timens irascitur, secundùm Philosophum 2. *Rhetoric.* & tamen timens, quantò magis timet, tantò maiorem dolorem habet ipsius concupiscibilis refugientis, quod timetur: & licèt aliquando doleat irascibilis, de non posse vindicare, quando scilicet non est potestas vindicandi: tamen de alio dolet concupiscibilis, scilicet de carentia obiecti concupiti. *Timens non irascitur.* Dolor etiam concupiscibilis fit cum alia mutatione organi in parte sensitiua, quàm dolor irascibilis; quia ille concupiscibilis est cum restrictione, sicut delectatio opposita fit cum dilatatione: dolor autem irascibilis fit cum calefactione, quæ est accensus sanguinis circa cor. Et ex hoc sequitur, quòd irascibilis, & concupiscibilis in parte sensitiua habent diuersa organa, quia idem non posset moueri simul diuersis motibus talibus. *Dolor cōcupiscibilis est cum restrictione, irascibilis cum calefactione.*

13. In parte autem [k] rationali possunt habere similem distinctionem obiectorum, sicut in parte sensitiua: nam voluntati est aliquid primò delectabile, puta bonum sibi conueniens secundùm se, vel conueniens appetitui sensitiuo, cui coniungitur in eodem supposito. Potest etiam habere voluntas obiectum offendens, & secundùm rectam rationem, & contra rectam rationem; & respicere illud vt offendens actu nolendi repulsiuo, & imperioso: non tamen est tanta distinctio horum in voluntate, quanta est in appetitu sensitiuo: quia voluntas non est organica: nec oportet dicere magis, quòd alterum istorum sit vis, & alterum potentia, quàm è conuerso; sed sicut ratio distinguitur in portionem superiorem, & inferiorem, per comparationem ad obiecta diuersa, & tamen est simpliciter eadem potentia. *In voluntate est concupiscibilis & irascibilis.*

De vi autem [l] nescio quid oporteat loqui: est enim verbum superfluum. Idem enim simpliciter est ratio operandi circa ista obiecta distincta, superius scilicet, & inferius sicut dictum est *dist. 16. & 24. secundi.* Eodem etiam modo potest dici, circa primò &

& secundò delectabilia, vel tristabilia, quòd eadem potentia vel vis omnino est ratio operandi: nam potentia est illud, quo potens est potens, & quo potens est fortis. In spiritualibus enim idem est esse potentem, & fortẽ: nõ erit igitur hîc distinctio nisi ex parte obiectorum in quę tendit: sicut si diceremus, intellectũ distingui in principia, & conclusionẽs, inquantùm tendit in conclusiones per principia: sed propter talem distinctionem principiorum, & conclusionum nullus distinguit intellectum, nec in potentias, nec in vires.

In spiritualibus idem est esse potẽtem, & fortem.

COMMENTARIVS.

49. SVPPLEM. PONCII.

c Notandum vlterius, &c. Vt magis confirmet vim præcedẽtis conclusionis, qua dixit hominẽ sufficienter perfici in ordine ad omnes operationes per virtutes infusas tres, & quatuor acquisitas, hîc diuidit habitum vt sic, quam supponit cum omnibus esse qualitatem facilitãtem potentiam ad actus, & consequẽter esse genus intermedium Prædicamenti Qualitatis, cuius supremũ genus est qualitas vt sic, quæ non habet facilitare potentiam aliquam ex se formaliter, cùm multæ qualitates sint, quæ facilitent potentiã, vt albedo, calor, & similia. Dicit ergo quòd hoc genus intermedium Qualitatis, quod est habitus facilitans potentiam, seu aliquo modo determinans ipsam ad agendum, diuidi possit vel primò in habitum intellectualem, hoc est, subiectatum in intellectu, & appetitiuũ, hoc est, subiectatum in appetitu, & postea quilibet ex his diuidi in infusum, & acquisitum, vel è contra, primò in acquisitum & infusum, & postea quilibet ex illis in intellectualem, & appetitiuum. Ideò autem non resoluit quænam diuisio absolutè priùs fieri debeat, sed relinquit vtrumque diuidendi modum probabilem, quia cùm idem habitus vt sic, sub eodem omnino conceptu diuidi possit adæquatè vtraque diuisione, non est iam facile assignare quænam differentiæ priùs contrahant ipsum, nec ad præsens institutum pertinet, ad quod perinde est quid dicatur.

Qualitas vt sic nõ facilitat potentiã.

Duobus modis potest diuidi habitus vt sic.

Aduertẽdum autem in qualibet ex his diuisionibus, licèt membra diuidentia distribuantur per ordinem ad extrinsecum, reuera tamen per illum ordinem explicari differentiam essentialem intrinsecam, & formalem habitus, tanquam per posterius, quod notius est, aut facilius explicatu, priùs quod ignotum est & difficiliùs explicatu. Itaque quando diuiditur in habitum intellectualem, & appetitiuum, membra diuidentia discriminantur à se inuicem, & ab habitu vt sic, per ordinem ad potentias, quas natæ sunt determinare, & perficere formaliter, intellectum scilicet, & potentiam appetitiuam, & per habitum intellectualem intelligitur habitus natus inhærere intellectui, & per habitum appetitiuum intelligitur habitus natus inhærere voluntati. Quando etiam diuiditur in acquisitum, & infusum, mẽbra diuidentia distinguuntur per ordinem ad causam producentem, & per infusum intelligitur iste habitus qui non est natus connaturaliter produci per actum physicè, nec consequenter præsupponere actum connaturaliter, quamuis posset actus ad primam productionem disponere meritoriè de congruo & ad eius augmentum etiam de condigno. Per acquisitum intelligitur ille, qui connaturaliter natus est produci per actus, & qui consequenter præsuponit ad omnem partem sui aliquẽ actum productum à sola potentia sine vllo habitu, aut aliquo comprincipio supplente defectum habitus, licèt hoc non obstãte posset produci ipse habitus à Deo ante omnem actum, & esset in tali casu infusus, sed per accidens. Hinc verò videtur probabiliter colligi posse quòd priùs debeat diuidi habitus vt sic in intellectualẽ, & appetitiuum, quàm in infusum, & acquisitũ, quia magis essentialiter, & intrinsecè habitus vt habitus, videtur respicere potentiam, quam perficit formaliter, quàm causam, à qua producitur, & consequenter videtur priùs debere potiùs diuidi per ordinem ad potẽtiam, quàm per ordinẽ ad causam efficientem. Secundò colligi etiam potest quòd si explicentur membra diuidentia per respectum formaliter, diuisio non sit generis per differentias essentiales determinantes, qualis est animalis in rationale, & irrationale, sed per proprietates, qualis est animalis in risibilę, & irrisibile; si verò explicentur, vt benè possent, per respectũ fundamẽtaliter acceptum, erit generis per differentias essentiales, quia ratio formalis fundamentalis, ratione cuius conuenit habitui talis ordo particularis siue ad subiectum, siue ad causam, est differentia essentialis eius ab aliis habitibus, quibus non conuenit similis ordo, vt patet.

Quomodo datur diuisio habitus in intellectualẽ & appetitiuum.

Quomodo diuiditur in infusũ & acquisitum.

Quis est habitus infusus.

Quis est habitus acquisitus.

Prius diuiditur habitus vt sic in intellectualem, numquam in insusum & acquisitum.

Qualis est diuisio habitus in intellectualem & appetitiuum, infusum & acquisitum.

Vlteriùs addit intellectualem habitum acquisitum diuidi in speculatiuum & practicum adæquatè per ordinem, scilicet ad actus, ad quos inclinat, qui si sint praxes, habitus erit practicus; si nõ sint, erit speculatiuus. Quidnam autem sit praxis fusè tractauit *q.4. Prologi*, nec modo examinandũ est. Similiter etiã per ordinẽ ad actus saltẽ proximè diuiditur habitus acquisitus appetitiuus vt sic, in illũ, qui ordinatur ad actus spectãtes primariò ad bonũ alteriùs, & in actus spectantes ad bonum propriũ. Reliqua pars diuisionis habitus speculatiui est clarissimã, nec indiget explicatione.

Habitus intellectualis acquisitus diuiditur in speculatiuum & practicum adæquatè.

50. d *Appetitiua etiam possunt poni quatuor.* Hîc habitum appetitiuum vt sic diuidit in species principaliores: & dicit quòd si quis vellet persistere in diuisione habitus appetitiui vt sic, in species immediatas, haberet tantùm assignare quatuor species. Duas infusas sub habitu appetitu infuso, vt sic, nempe fidem, & spem; & duas acquisitas sub habitu appetitiuo acquisito, vt sic, nempe tristitiã, qua ordinatur quis ad alterum, & virtutem, quæ ordinat quempiam in ordine ad se, quæ virtus, vt sic, secundùm conceptum genericũ non habet aliquod vnum nomen sibi impositũ, quemadmodum virtus ordinans ad alterũ, vt sic genericè considerata, appellatur vno nomine *iustitia*, & hinc fortè oritur quòd prima, & maximè generalis diuisio, qua solet diuidi virtus appetitiua acquisita vt sic, non detur per duo illa membra, quorum vnũ caret proprio nomine, sed potiùs per tria, subdiuidẽdo virtutẽ ordinantẽ appetitum in ordine ad se in duo membra, quorum quodlibet gaudet proprio nomine, nimirũ in illam, quæ vocatur *temperantia*, & illam quæ vocatur *fortitudo*, quarũ vtraque conuenit in hoc, quòd ordinet hominem in ordine ad se, & per hoc distinguuntur à iustitia vt sic, quæ ordinat ad alterum. Vnde si virtus, vt sic, disponẽs appetitum in ordine ad se, haberet propriũ nomẽ, nõ diceretur esse virtutes cadinales, vt de facto dicitur, sed tãtũ tres, prudẽtia nimirũ ex parte intellectus, & iustitia, ac illa virtus ex parte appetitus.

Habitus infusus appetitiuus vt sic immediatè diuiditur in duas species, spem & charitatem.

Habitus appetitiuus acquisitus diuiditur immediatè in duas species tantùm.

Circa hoc oritur difficultas, quomodo sufficiẽter distinguatur habitus iustitiæ vt sic ab habitu communi 51.

cõmuni temperantiæ,& fortitudini per hoc quòd ille tendat in bonum alterius, hic in bonum proprium; & ratio dubitandi potissimum est duplex.

1. Difficultas contra diuisionem habitus appetitiui in eũ qui ordinat ad se & ad alterũ.

Primò, quòd secundùm Scotũ distinct. præced. per *meum*,& *tuum* non varietur virtus,& cõsequenter quòd per eamdem virtutem,nimirum per temperantiam possint velle mihi bonum temperãtiæ,& alteri etiam;ergo temperantia non tantùm fertur in bonũ proprium. Secundò,quia omnis virtus est perfectio habentis inclinãs ipsum ad bonum honestũ,quod sit ipsi honestum:ita vt si quis tẽderet in illud bonum,quod esset honestum alteri,& non sibi,actus,quo sic tẽderet,non esset actus virtutis, sed vel indifferẽs,vel vitiosus,vt patet,quia nulla datur virtus,quæ non inclinat ad bonũ proprium habẽtis ipsam.

Soluitur. Quid intelligitur per bonum in illa diuisione.

Respondeo nihil minùs sufficiẽter eas virtutes sic distingui;quia per bonũ in ordine, ad quod distinguuntur hæ virtutes,nõ intelligitur bonũ honestum,quasi iustitia tenderet in bonum, quod esset honestũ alteri tantùm,nam supponitur omnem virtutem tendere in bonum,quod sit honestum operanti virtuosè;& hoc ex ratione communi virtutis vt sic ipsi competere;sed potiùs per illud bonum intelligitur bonum cõmodum,quod est quasi materiale respectu honestatis;sicut enim in via Scoti virtus, quæ moderatur delectationes tactus,distinguitur specie à virtute, quæ versatur circa alias delectationes moderandas,& illarũ distinctio colligitur ab obiecto materiali,nimirum à delectationibus diuersæ rationis:ita etiã optimè potest virtus,quæ versatur circa bonum aliorum, qualis est iustitia,distingui ab ea,quæ versatur circa bonum cõmodum proprium, & illarum etiam distinctio potest optimè desumi ab ordine earũ ad illa obiecta materialia distinctæ rationis;nõ quòd non habeant quoque obiectum formale virtutis, nimirũ honestatẽ distinctæ rationis,sed quòd illa etiã distinctio honestatis desumi possit ex distinctione obiecti materialis præsertim in proposito.

52\. *Quomodo non variatur virtus per mihi & tibi.*

Per hoc patet ad secundã rationem dubitandi. Ad primã autem dico,Scotũ tantùm velle,quando est eadẽ bonitas honesta,quæ appetitur,seu quãdo ex affectu eiusdẽ honestatis aliquid appetitur,non debere variari virtutẽ per hoc,quòd quis appetat illam honestatem,aut ex affectu eius aliquid aliud sibi, aut alteri , ita vt diuerso indigeat habitu ad appetendam illam alteri ab eo, quo inclinatur ad appetendã illam sibi. Quando autem distinguitur hîc iustitia à tẽperantia,quòd hæc feratur in bonũ propriũ, illa in alienum , supponitur esse distincta honestas in bono commodo appetẽdo sibi, ab ea, quæ est in bono commodo appetendo alteri,quod omnes fatentur;& quòd non ex affectu eiusdẽ bonitatis honestę appetat quis illa bona;vnde distinguo consequens primæ rationis:temperantia non tantùm fertur in bonũ proprium, quin ex affectu eiusdem bonitatis,quo sibi bonũ proprium appetit,possit etiam appetere bonũ proprium alterius, concedo ; quin ex affectu diuersæ bonitatis appetere possit bonum alterius, nego consequentiam.

53\. *Distinctio virtutis ordinantis ad bonum propriũ & alienum.*

Quæ distinctio, & tota hæc difficultas,vt clariùs intelligatur,aduertendum, in appetẽdo bono alterius commodo,quatenus tale est præcisè, esse honestatẽ specialẽ ex natura ipsiusmet obiecti,nisi adesset aliqua mala circunstantia; recta enim ratio dictat id esse honestũ,& conueniens naturæ rationali. Iustitia autẽ vt sic habet pro obiecto formali motiuo hanc honestatẽ,& nullo modo temperantia, aut fortitudo potest inclinare ex eius affectu. Alia est honestas ex natura rei in appetendo bono proprio, quia recta ratio dictat esse honestum, & cõueniens procurare bonum proprium,& ad hoc ponitur virtus innominata cõmunis temperãtiæ, & fortitudini,eiúsque affectu nequit agere iustitia secundùm se,aut aliã speciem eius. Itaque temperantia eatenus dicitur esse circa bonum proprium, quatenus est ex affectu eius honestatis,quę specialiter habetur in ordinata acquisitione istius boni cõmodi,quod dicitur proprium,siue appetat illud bonũ commodũ sibi,siue aliis. Iustitia verò dicitur esse circa alienũ,quatenus versatur circa honestatẽ,quæ est in appetitione boni quod est cõmodum alteri, siue illud bonum appetat alteri,siue sibi.

Secunda difficultas contra hanc diuisionem est, 54.

2. Difficultas circa eandem diuisionem.

quòd non videatur adæquata, quandoquidem nõ comprehendat omnem virtutem moralem appetitiuam : nõ enim videtur comprehendere charitatem naturalem; hæc enim non videtur spectare posse ad iustitiã,cùm per eam sibi bonum appetat quis,non etiam ad temperantiã , aut fortitudinẽ, cùm per eam aliis appetat bonum.

Ad quã virtutem appetitiuam spectat charitas qua amamus alios.

Respondeo,si loquamur de charitate naturali, qua Deum naturaliter diligimus, & alia propter ipsum , quæque correspõdet charitati supernaturali,eam manifestè spectare ad iustitiam ; si de charitate,qua quis alios amat non propter Deum, nec propter seipsum etiam esse partem iustitiæ , si loquamur de aliqua particulari virtute, quæ talis sit,& mediãte qua aliquod determinatum bonum amamus,& appetimus aliis ; si autem loquamur de virtute, qua nõ appeteremus aliquod detminatum bonũ, sed bonum vt sic, aut omnia bona indiscriminatim,etiam erit vel ipsa iustitia, vel aliqua species eius,vel aggregatum ex omnibus speciebus eius.

55\. *Ad quã spectat charitas, qua diligimus nos non propter Deũ.*

Si denique loquamur de charitate,qua amamus nos , & appetimus propterea bona nobis, spectabit ad temperantiam,& fortitudinẽ,vt patet; nec est opinandũ quòd sit aliqua vna charitas qua volumus bona nobis,& aliis æquè primò,saltem qua acquiri possit indifferenter tam per actus, quibus volumus nobis bona,quã per actus,quibus volumus aliis bona.Quã limitationem addo vt abstraham à difficultate in materia de habitibus, & virtutibus, examinari solita;an scilicet vnus habitus possit acquiri per actus elicitos ex motiuis diuersarum virtutum , si sint possibiles tales actus, quod non spectat ad præsens examinare.

e *Appetibilium ad seipsum*,&c. Vt ostẽdat differẽtiam istarũ specierũ,in quas diuiditur virtus ordinans ad se,& quarũ vna vocatur *temperantia*,altera *fortitudo*,diuidit appetibile vt sic,in ordine ad se,vt distinguitur ab appetibili in ordine ad alterum in varias species,dicens quædã esse per se primò appetibilia, & nõ ratione alicuius alterius appetibilis,vt v.g. honor,aut delectatio;quædã verò per se primò non appetibilia,sed fugibilia,vt v.g. dolor.

Diuisio appetibilis vt sic in ordine ad appetentem.

Quomodo fugibile possit vocari appetibile?

Vbi statim occurrit difficultas , quomodo huiusmodi possint vocari appetibilia. Et si dicas sic vocari posse, quia saltem ratione alterius possunt appeti. Contrà est quòd hîc diuidatur appetibile in ea , quæ sunt per se appetibilia , & paulo pòst diuiditur in illa, quæ non sunt appetibilia nisi ratione alterius. Ergo vtrumque ex his membris debet esse per se appetibile,vt diuisio sit bona & ad propositum.

Appetibile sumit denominationem ab appetitu.

Respondeo ergo aliter appetibile vt sic, quà tale, sumere denominationem ab appetitu vt sic , & esse illud circa quod versatur appetitus , siue appetendo , siue fugiendo , vnde cùm illa quæ non sunt per se appetibilia , sed potiùs fugibilia, sint talia , circa quæ appetitus fugiendo,& nolendo,possit versari, meritò habent rationem appetibilis, & quidem per se primò , si

per

per se primò conuenit ipsis habere talem rationẽ, quam voluntas fugere possit, vt habent dolores. *Appetibilia in ordine ad appetentẽ diuiduntur per se primò & per se secũdò appetibilia.* Itaque meritò Doctor diuidit ea, quæ sunt appetibilia in ordine ad appetentem, in illa quæ sunt per se primò appetibilia, hoc est, prosequibilia; & illa, quæ sunt per se primò inappetibilia, hoc est fugibilia, quibus apponuntur alia appetibilia, quæ non sunt, nec per se primariò prosequibilia, nec fugibilia, sed secundariò tantùm, & ratione illorum, quæ sunt primò prosequibilia, vt dolor v.g. qui licèt secundùm se non sit prosequibilis, si tamen non posset quis acquirere honorem, qui est primò per se appetibilis absque dolore, dolor esset appetibilis non per se, sed propter honorem: itaque hæc diuisio tota hoc modo clarè, & distinctè dari potest. Appetibile in ordine ad appetentem diuiditur in appetibile per se primò, & in appetibile tantùm secundariò, & vtrumque membrum diuiditur in prosequibile, & fugibile: primũ quidẽ membrum in prosequibile, & fugibile per se primariò; secundum in prosequibile, & fugibile per se secundariò. Ad propositum, ergo virtus quæ versatur circa appetibile per se primò, vocatur *Temperantia*, & pertinet ad partem animæ concupiscibilem, quæ verò versatur circa appetibile secundariò vocatur fortitudo, & pertinet ad partem animæ irascibilem. Hæc est literalis expositio huius textus. In quo quia explicantur quatuor virtutes cardinales, qua tales, pro maiori complemento de ea diuisione aliqua addenda sunt, quæ hanc doctrinam confirmabunt.

57. *De diuisione virtutis in quatuor carnales.* Itaque harum quatuor virtutum, quæ cardinales vocantur ob principalitatem quamdam earum quasi in iis tamquam in cardine humana vita, vt recta sit, versari debeat, mentio habetur non solùm apud sanctos Patres, Ambros. *lib. 5. in Lucam*, qui huius appellationis author à quibusdam censetur, Augustin. 1. *contra Academicos* 7. Gregorium 2. *mor.* 37. Bernardum *serm. 22. in Cantic.* Prosperum *de vita contemplat. c.* 18. sed etiam in ipsa Scriptura, Sapient. 8. *Sobrietatem & prudentiam docet & iustitiam, & virtutem, quibus vtilius nihil est in vita hominibus.* vbi per *sobrietatem* intelligitur temperantia, per *virtutem* fortitudo, quin & Cicero etiam *libro de senectute* has quatuor constituit principales, & Philo Iudæus *lib. primo allegoriarum* comparat eas quatuor fluminibus Paradisi.

58. *Prima explicatio illius diuisionis.* Variis autem modis explicari possunt, & primò quidem sic, vt per *prudentiam* intelligatur habitus inclinans ad actum discretum, seu cõformem discretioni; per *iustitiam* habitus inclinãs ad actum, quem cõuenit, aut decet hominem facere; per *fortitudinem* habitus inclinans ad rectè faciendũ cum aliqua firmitate, non obstante difficultate; & denique *Temperantiam* habitus inclinãs ad seruandam mediocritatẽ, non ponendo plus, nec minùs quàm deceat. *Non est ad propositũ Doctorum.* Sed hic modus explicandi non est ad propositum Patrum, aut Doctorum, quia secundùm eum non videretur virtus vt sic, in quatuor virtutes distinctas realiter; quælibet enim virtus esset Prudentia, Iustitia, Tẽperantia, & Fortitudo, quælibet enim inclinat ad actũ discretum, quem conuenit facere, non obstante aliqua difficultate, & ita denique vt non inclinet ad plus, nec minus faciendum, quàm oportet secũdùm rationem; vnde non seruiret ad distinguendas virtutes, nec ad eas redigendas ad certas classes, in ordine ad quod hi Authores hac diuisione virtutis in quatuor cardinales vtuntur. nec sanè existimo propterea benè in hoc sensu explicari à S.Th. *q. 61. art. 4. ad primũ* illud Gregorij 22. Mor. c. primo. *Prudentia vera non est, quæ iusta, temperans, & fortis non est, nec perfecta temperantia, quæ fortis, iusta, & prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, tẽperans, & iusta non est; nec vera iustitia, quæ prudens, fortis, & temperans non est.* Imò quandoquidem ipsemet, aut ipsius sequaces vtantur hoc loco contra nos in controuersia de connexione virtutum, omnino inconsequenter videntur ad hanc expositionem loqui, nam hac expositione data non vrgeret aliquid contra nos in illa controuersia, vt patet.

Secundò explicari possunt membra diuidentia sic, vt sint distincta realiter, & non sint membra immediatè diuidentia virtutẽ moralem vt sic, nec genera intermedia comprehẽdentia sub se omnes alias virtutes, tãquam partes subiectiuas, seu species; sed particulares quædam virtutes distinctæ speciei ab aliis, ita vt nec de illis prædicari possint formaliter; nec illæ de ipsis, quæ tamen particulares virtutes sint omnium præcipuæ, intelligendo scilicet per *prudentiam* habitum intellectualẽ inclinantem ad dictandum quod rectum est; per *iustitiam* habitum inclinantem ad reddendum debitum strictum, quòd reddi debet in commutationibus, & distributionibus; per *temperantiam* habitũ inclinantem ad moderandas delectationes tactus; per *fortitudinem* habitum inclinantem ad standum in bono rationis, nõ obstante periculo mortis. Ita explicat S. Th. hæc membra *a.* 3. & conformiter de iis agit 2. 2. vbi alias virtutes ad eas reducit tãquam partes potestatiuas, quatenus scilicet cum iis habent proportionem, seu affinitatem quandã. 59. *2. Explicatio illius diuisionis.*

Sed quomodocumque hoc modo explicari possint; & sic essẽt cardinales, ac principales virtutes; certè multò meliùs, & faciliùs explicantur sic, vt comprehẽdant directè sub se omnes virtutes, sicut *suprà* explicuit Scotus, qui omnium breuiùs, & exactiùs harum virtutum quatuor naturam, & differentiam generi eam assignauit, vt ex dictis patet, & magis per dicenda confirmabitur. *Vera & melior explicatio.*

f *Quarum distinctio vt aliqualiter videatur, &c.* 60.
Quia dixerat fortitudinem pertinere ad irascibilem partem, & temperantiam ad cõcupiscibilem, occasione huius agit hîc de distinctione concupiscibilis, & irascibilis, ex qua meliùs intelligitur etiam distinctio temperantiæ, & fortitudinis. Supponit autẽ dari has duas partes, id quod quantùm ad rem ipsam patet experientia; quantùm autem ad nomen, eo vtitur August. *de spiritu & anima.* Hieron. *super c. 13. Matth.* Damascen. *lib. 2. fidei.* Aristot. 3. *de Anima text.* 46. & cum iis Theologi, ac Philosophici communiter, quamuis non conueniant in explicandis significatis. *Datur in homine pars cõcupiscibilis & irascibilis.*

Héricus enim *quodl. 8. q. 15.* ait has partes distingui solùm per hoc, quòd concupiscibilis versetur circa bonũ absolutè; irascibilis verò nõ circa bonũ absolutè, sed circa bonum arduũ; quæ videtur etiam sententia D. Thomæ 1. 2. *q.* 23. *art.* 1. & suorum. *Quomodo eas explicat Hẽricus.* Sed contra hoc est, quod omnis virtus versetur circa difficile, & consequenter circa arduum; ergo & pars concupiscibilis cum suis virtutibus. *Reijcitur 1. Pars concupiscibilis versatur etiam circa bonum arduum.* Confirmatur, quia bonũ arduum nihil aliud videtur esse, quàm bonũ difficile, vel bonũ absens; sed aliqua virtus, quæ admittitur ab aduersariis esse partis concupiscibilis, versatur circa tale bonũ; nã certè ipsamet temperantia, quatenus principiat desideriũ efficax seruandi mediocritatẽ in comedendo, tẽdit in bonũ difficile, etiam absens, vt patet. *Non benè distinguitur concupiscibilis & irascibilis per bonum arduum & non arduum.* Confirmatur secũdò, quia virtus ad facilitandam potentiã, quæ sine virtute pateretur difficultatem in operãdo, vt patet ea experientia, qua colligimus dari habitus; ergo versatur circa difficile.

61. *Reijcitur secundò.* Contrà secundò efficaciter: nihil videtur magis difficile quàm diligere inimicum: sed charitas inclinat ad hoc, quæ tamen, si quæ alia, pertinet ad partem concupiscibilem: ergo nō benè distinguitur pars concupiscibilis ab irascibili per hoc, quòd concupiscibilis feratur in bonum absolutè, irascibilis verò in bonum arduum. *Responsio aduersariorum.* Video aduersarios dicturos nec charitatem, nec vllam partem iustitiæ, seu virtutis ordinantis ad alterū, spectare ad partem cōcupiscibilē, aut irascibilem, quia omnis talis virtus subiectatur in voluntate secundùm se præcisè, in qua vt sic, non reperitur pars concupiscibilis, & irascibilis, sed solùm in parte sensitiua hominis, in qua etiā solummodò ponuntur virtutes ordinantes ad se vt temperantiam, & fortitudinem. *Reijcitur primò.* Sed contrà primò, quia, vt supponimus ex distinctione præcedenti, falsum est quòd in ipsamet voluntate non detur habitus temperantiæ, & fortitudinis. *Reijcitur secundò.* Secundò, etiam dato quòd non, secundùm Diuum Thomam *suprà*, potentiæ, & virtutes exigunt obiecta diuersa. ergo si voluntas ex se cum suis propriis virtutibus possit tendere in bonum tam arduum, quàm non arduum, pars sensitiua concupiscibilis, & irascibilis non possunt tendere in illa, aut saltem non possunt inter se, ab aliis per ordinem ad illa bona distingui.

62. Dices partem concupiscibilem, & irascibilem non tendere in bonum qualecunque; sed in bonum sensibile, arduum, & non arduum. Contrà, quia præter quàm quòd voluntas tendat etiam in bonum sensibile, quandoquidem sit potentia superior, & potentia superior potest tendere in obiectum potentiæ inferioris, vt modò suppono, & patet experientia; præter hoc, inquam, si per hoc quòd pars sensitiua tendat quandoque in bonum sensibile non arduum, & quandoque in bonum sensibile arduum, distinguitur in ipso duplex pars, concupiscibilis, irascibilis; & omnis virtus eius distribuitur in illas duas partes, ita vt quæ est in vna parte, non spectet ad alteram, nec possit tendere in obiectum eius; quandoquidem voluntas etiam possit tendere in bonum sibi proportionatum, (sit sensibile, vel non sit) & absolutè, & etiā vt arduum, non minùs quàm pars sensitiua (vt fateri debent aduersarij, qui spem Theologicam, quæ spectat ad voluntatem, sine dubio dicunt habere pro obiecto bonum arduum) *Voluntas secundùm se habet partem concupiscibilem & irascibilem.* debet distingui in voluntate duplex pars saltem formaliter distincta, vt benè Doctor in hac ipsa quæst. inferiùs, & cōsequenter habitus omnes eius debent distribui ita in illas partes, vt qui spectat ad vnam partem, non possit tendere in obiectum alerius partis: sed hoc est falsum, si distinctio istarum partium desumatur à bono arduo, & nō arduo; quia, vt dixi, charitas in vtrumque fertur: ergo istæ duæ partes non sufficienter sic distinguuntur. Confirmatur hoc: charitas vna potest tendere in bonum arduum, & non arduum, si vlla virtus possit tendere in bonum non arduum. *Vnus habitus potest inclinare ad bonū arduum & non arduum.* Ergo vnus habitus partis sensitiuæ potest etiam tendere in vtrumque bonum, & consequenter pars animæ, in qua subiectatur. Ergo non sufficienter distinguuntur duæ partes animæ; nec virtutes ad eas pertinentes per hoc quòd vna tendat solummodò in bonum, altera verò solummodò in bonum arduum.

63. Itaque alio modo distinguendæ sunt istæ partes, & sine dubio nullo modo meliùs id fieri potest, quàm vt Scotus hîc facit, qui distinguit illa per ordinem quidem ad bona distincta, non tamē ita vt sufficiat obiectum vnius esse bonum per se, & alterius bonum arduum. Dicit ergo obiectum partis concupiscibilis sensitiuæ, circa quod versatur, esse illud quo propositum per potentiam cognoscitiuam sensitiuam internam ex se sine vllo alio natum est esse conueniens, vel disconueniens appetitui, ita vt vel delectetur appetitus, si illud obiectum sit conueniens, & præsens; vel desideret ipsum, si sit conueniens, & absens; vel tristetur, si sit disconueniens, & præsens; vel timeat, si sit disconueniēs. *Vera explicatio partis concupiscibilis & irascibilis, quid sit obiectū partis concupiscibilis.* Vnde quia cibus respectu appetitus canis est obiectum hoc modo conueniens appetitui canis, omnis actus, quo tendit in cibum, vt sic est actus partis concupiscibilis eius, & quia verbera sunt disconuenientia hoc modo eidem, propterea omnis actus, quo tendit in illa, erit etiam partis concupiscibilis eius.

64. Possit hîc dubitari quomodo proposito obiecto conuenienti, vel disconuenienti, natus sit sequi actus delectandi, vel tristandi, siue prosequendi, vel fugiendi. Siue enim dicatur obiectū ipsum esse causam partialem istorum actuum, aut apprehēsionem eius, aut vtrumque simul; siue (quod mihi apparet melius, supposito quòd voluntas sit causa adæquata sui actus, nec cum ea concurrat physicè, aut obiectū, aut cognitio eius; eadē enim videtur esse ratio vtrobique) ipsemet appetitus dicatur esse causa totalis eorum, præsupponens tamen cognitionem tanquam conditionem sine qua non, applicantem ipsi obiectum, circa quod versetur; nisi apprehēdatur obiectum sub ratione conuenientis, aut disconuenientis, difficile apparet quomodo sequātur isti actus eo proposito; nec minùs difficile est ostendere quomodo proponatur, saltē primò, vt conueniens, si dicatur quòd sic proponatur: sed hæc difficultas examinari solet in libris de Anima; & quantùm ad præsens institutū sufficit certum esse experientia quòd sint aliqua obiecta ex seipsis conuenientia, & disconuenientia, quibus propositis appetitus nunc delectatur, nunc tristatur, nunc desiderat, nunc timet.

65. *Vt appetitus habeat suos actus, debet proponi obiectum sub ratione conuenientis, aut disconuenientis.* Breuiter etiam ad difficultatem dici potest, quòd vt appetitus habeat huiusmodi actus, ista obiecta debeant proponi vt conuenientia, vel disconuenientia, non quidem formaliter, quatenus scilicet proponeretur ipsamet conuenientia, vel disconuenientia formalis istorum obiectorum, quæ vt sic, est respectus formaliter, & consequenter non potest percipi per potentiam sensitiuam; sed fundamentaliter, quatenus poponitur ratio fundamentalis, ex qua intellectus deuenit in cognitionem talis respectus. Quæ ratio fundamentalis est ipsamet sensatio potētiarum exteriorum, quam causant illa, v. g. vt cibus proponatur, cani per modum conuenientis, debet proponi ipsi simul cum delectatione, quam habuit potentia gustatiua, quando comedit panem; & vt verbera proponantur per modum discōuenientis, debent proponi simul cum dolore, quem sentit tactiua, quando verberatur, & hoc quidem sufficeret, vt appetitus cibum prosequeretur. & verbera fugeret, præsertim cùm etiam verisimile sit, quòd sicut habet sympathiam naturalem cum potentiis subordinatis sibi in eodem supposito, ex quo fit vt illis affectis delectatione, vel dolore, & ipse etiam delectetur, & doleat; ita similiter quando proponitur delectatio, aut dolor earum, proponatur etiam dolor, & delectatio propria.

Solùm cōtra hoc faceret quòd hinc sequeretur non posse proponi appetitui sensitiuo aliquid per modum conuenientis ante aliquam experientiam habitam de illo obiecto, aut alio simili per potentiam externam aliquam, quod videtur esse contra experien

experientiam, de ouibus fugientibus lupum ante illam experientiam habitam de disconuenientia eius. Sed respondeo, si detur talis experientia, aut aliqua similis, semper, propositis talibus obiectis, proponi etiam aliquem dolorem, aut similem affectionem, quæ vel causatur tum propositis istis obiectis ob antipathiam naturalem, quæcumque demum sit causa eius, vel cuius saltem species tum excitatur ob similem rationem.

66. Quidquid autem sit de hoc, id omnino tenendum quòd pars concupiscibilis habeat pro obiecto suo omne illud, quod est ex se hoc modo conueniens, siue sit arduum, siue non. Vnde si distinguatur, vt supponitur, ab irascibili parte, hæc sine dubio aliud obiectum habere debet, nam aliunde non posset cognosci distinctio eorum, quàm ex obiectorum distinctione. *Obiectū partis irascibilis.* Itaque addit Doctor obiectum irascibilis vel vindicare, vel veriùs, si vindicare sit actus eius, vindicabile, seu punibile, seu offendens, hoc est illud quod vindicatur, seu circa quod versatur actus vindicandi. Quia verò aliquid potest esse offendens dupliciter. *Duplex offendens.* Primò quatenus est disconueniens; quod enim disconuenit nocet, & offendit, nam in hoc consistit disconuenientia eius. Secundò, quatenus ponit impedimentum respectu consecutionis boni conuenientis; ex his verò illud quod est offendens, primo modo, est obiectum concupiscibilis; hinc optimè explicat offendens, quod est obiectum proprium irascibilis, esse offendens non primo modo, sed secundo: & dicit partem irascibilem circa ipsum habere quoddam *nolle*, sed non tamen eiusdem rationis cum *nolle* partis concupiscibilis, *Nolle cōcupiscibilis & irascibilis nō est eiusdem rationis.* quia huius *nolle* est purè refugientis, illius autem *nolle* est reiicientis, & remouentis, non quomodocunque, sed puniendo, & malum infligendo. Hanc tamen distinctionem necessariò assignare debuit, quia quælibet potentia, & virtus, quæ nata est prosequi vnum obiectū, nata est etiā non solùm velle media positiua conducentia ad illud, sed præterea nolle tam illud, quod ipsi contrarium est, quàm etiam ea, quæ impediunt eius consecutionem. Vnde eo ipso quo concupiscibilis vult illud, quod est ipsi primò conueniens, non vult illud, quod est primò disconueniens, & præterea etiam illud, quod impedit consecutionem istius, quod est primò conueniens, v.g. canis *Concupiscibilis respuit & reijcit impedimēta boni concupiti.* quia vult cibum, quod est primò conueniens ipsi, non solùm non vult carentiam eius, sed etiam non vult impedimenta eius secundùm partem etiam concupiscibilem; vnde non posset distingui pars concupiscibilis ab irascibili per hoc quòd hæc quomodocunque nollet ista impedimenta, aut vellet ea remouere; debet ergo habere voluntatem aliquam particularem remouendi ea, quæ non competat concupiscibili: illa autem optimè explicatur esse voluntas remouendi ea cum vindicta, & inflictione pœnæ. *Quinam sint actus irascibilis.* Itaque actus irascibilis versatur circa offendens, seu ponens impedimentum respectu boni primò conuenientis, vel mali disconuenientis, & est vel actus, quo punit illud offendens, vel quod non vult esse impunitum, seu quo vellet punire si posset, seu quo dolet non esse punitum, seu quo timet non puniendum, seu quo sperat non puniendum, & etiam quo non vult punire, nec actu, nec desiderio, etsi qui sint alij similes actus.

67. *Exemplū declaratiuum prædictæ doctrinæ.* Pro maiori explicatione huius rei, applicemus exemplum, tam respectu boni cōuenientis, quàm respectu disconuenientis: proponitur cani, v.g. cibus gratus, concupiscit per partem concupiscibilem, & conatur illum sibi procurare; si occurrat aliquis impediens, quem potest facilè remouere, per eandem concupiscibilem remouet illud absque punitione; si non potest facilè remouere, proponitur ipsi vindicta, & per irascibilem conatur vindicare mordendo, & discerpendo; quod si faciat perfectè, delectatur irascibilis, & concupiscibilis etiam, si tum remoueatur impedimentum boni concepti; si non potest punire ad votū, tristatur; si appareat impossibile, desperat; si possibile, sperat; & quandoque nimis audaciter ad puniendum progreditur, quandoque nimis timidè. Si proponantur alia motiua fortiùs mouentia, omnino à vindicando desistat, vt si proponantur verbera, nisi desisteret. Rursus proponatur cani obiectum disconueniens, vt verbera imminentia, per partem concupiscibilem fugere conatur, & si occurrat impedimentum facilè remouibile, per eamdem absque ira remouet: si sit difficulter remouibile per irascibilē irascitur, & similiter mouetur, ac mouebatur circa impedimenta boni conuenientis, quæ omnia patent experientia quā habemus de cane, & aliis animalibus, ac præcipuè de nobis ipsis in similibus occasionibus.

Ex his autem possumus dare occasionem aduersariis explicandi suam sententiam in sensu bono, & nostræ sententiæ non disconuenienti, nam diximus, & patet experientia, non moueri nos ira ex quacunque propositione impedimenti boni conuenientis, sed vt sic moueamur debere proponi impedimenta per modum alicuius difficilis obstaculi, aut certè sub aliqua ratione particulari, sub qua trahit ad volendum vindictam. Quòd si aduersarij vellēt per suam arduitatem nihil aliud significare quàm hoc, concederemus libenter partem irascibilem versari circa bonum arduum, & in hoc distingui à concupiscibili, nec circa hoc posset nobiscum cum illis esse aliqua quæstio quàm de nomine, imò ipsemet S.Th.1.*p.q.*81. hoc modo videtur explicare arduitatem, quidquid sit de eius sequacibus, qui vix nobis reconciliari possunt; nam ponunt spem habere pro obiecto bonum arduum, & eam propterea spectare ad partem irascibilem, cùm tamen præcipui actus spei Theologicæ non versentur circa vindictam vllo modo. 68.

Quomodo bonum arduum posset esse obiectum irascibilis.

69. Aduerte autem hîc, si consideretur vindicta vt medium ad consecutionem obiecti primò conuenientis, etiam concupiscibilem circa eam versari posset, sicut vna virtus potest tendere in obiectum alterius virtutis, & actum eius imperare ex motiuo proprio, quatenus istud obiectum, & actus est medium ad honestatem propriam acquirendam, sed irascibilis non fertur in ipsam, vt sic, sed secundùm se præcisè, quatenus proponitur ipsi, vt secundùm se conueniens. & hoc confirmari potest per illud quod dicit Doctor *in* 4. dari nempe virtutem particularem pœnitentiæ, cuius actus proprius sit vindicare. Nam si vindicta non esset conueniens secundùm se, sed quatenus medium ad aliquod aliud, id esset falsum, virtus enim habitus ad illam inclinās esset illa virtus, & habitus qui inclinaret ad illud aliud. Nec hinc tamen sequitur quòd vindicta sit primò conueniens, sicut obiectū partis concupiscibilis; quia vindicta nunquam potest proponi cōueniens, nisi consideretur obiectum vindicandum vt impedimentum alterius boni, quamuis posset quis ipsum velle vindicare, & non in ordine ad acquisitionem istius alterius boni, vt patet ex eo quòd possit illud obiectum

Concupiscibilis potest tendere in vindictā aliquo modo. Irascibilis alio modo tēdit in illam.

D.14.q.2.

obiectum tolli, quatenus haberet rationem impedimenti, sine vindicta, & quod tamen adhuc posset vindicari; ergo signum est quòd non vindicetur præcisè sub ratione impedimenti, actualis saltem.

70. *Probatur irascibilem versari circa vindictam. Ira non procedit ex solo contemptu.*

Probat porrò Doctor irascibilem versari circa vindictam, ex Philosopho 2. *Rhetor. cap.* 2. vbi fusissimè de ira tractat, & supponit semper eam esse ex aliquo genere contemptus, quod tamen vniuersaliter vix verum esse potest, cùm in animalibus irrationalibus appareat esse ira sæpissimè, quæ tamen non videntur percipere paruipensionem, aut contemptum. Imò infirmi homines non videntur posse apprehendere se contemni, aut paruifieri, quoties irascuntur deneganti bus sibi potum, quem appetunt, & quem sciunt negari sibi potiùs ob bonum eorum, quàm in contemptum. Itaque intelligendus est de ira aliquomodo rationabili, aut quatenus communiùs afficit homines. Quantùm autem ad propositum Scoti hoc ipsum sufficit, nam certum est quòd actus magis proprius, & principalis irascibilis sit ira, ex qua propterea sumit denominationem; si ergo ex Philosopho ira est vindicta, vel velle vindicare, ergo obiectum principale irascibilis est obiectum vt vindicandum, sed per nihil conuenientius distingui potest à concupiscibili, quàm per ordinem ad obiectum magis principale eius; ergo vera est doctrina Scoti secundùm Philosophum.

71. *Duæ tristitiæ simul esse possunt in homine circa idem obiectũ materiale.*

g *Quia tamen eius actus est velle*, &c. Pro maiori distinctione concupiscibilis, & irascilis aduertit hîc tristitiam, quæ consequitur aliquando actum irascibilis, esse distinctam ab ea, quæ sequitur tum ad actum concupiscibilis: vbi supponit dari duas tristitias simul quandoque in anima; vnam in parte concupiscibili ortam ex absentia boni conuenientis, & impedimenti præsentia; alteram in parte irascibili ortam ex carentia vindictæ, quam desiderat. Quando verò actu vindicat perfectè & ad votum, quia tum habet præsens quod desiderauit, non tristatur ampliùs, sed potiùs delectatur. & hinc Philosophus *suprà* dicit iram esse instar mellis. Hæc autem delectatio, vel actus, ad quem sequitur, habet se respectu irascibilis, sicut fruitio respectu concupiscilis, hoc est, sicut delectatio, qua perfunditur concupiscibilis quando consequitur bonum, quod concupiscit, vel sicut actus, ad quem sequitur ista delectatio.

72. *Necessitas habitus duplicis in parte irascibili. Habitus irascibilis ad propellendum benè vocari potest bellicositas Habitus eius ad sufferendum vocatur patientia. Vterque habitus est species fortitudinis Adæquatus actus irascibilis est velle, vel nolle vindicare. Censura Caietani.*

h *Sicut ergo concupiscibilis*, &c. Quia vt concupiscibilis, ita etiam irascibilis potest ferri in obiectum suum contra dictamen rectæ rationis, quod aliquando dictat propellendum, & vindicandum, ordinato tamen modo obiectum offendens; aliquando verò non repellendum, sed sustinendum, ideò meritò debet perfici pars irascibilis tum habitu, quo inclinetur ad propellendum iuxta præscriptum rationis, húncque habitum dicit carere nomine, sed benè vocari posse *bellicositatem*, tum alio habitu quo inclinetur ad sufferendum, & non repellendum, qui vocatur *patientia*, vterque autem habitus est species fortitudinis, quæ est vna ex virtutibus cardinalibus; sed perfectior est patientia. Addit actum adæquatum irascibilis esse velle, vel nolle vindicare, ita scilicet, vt nullus sit actus ipsius, qui non sit aliqua volitio, vel nolitio vindictæ, quod patet ex eo quòd vindicta ipsa, aut obiectum vindicandum sit obiectum eius adæquatum.

Caietanus 1. 2. *quæst.* 25. *art.* 1. Scotum, dum assignat pro obiecto adæquato irascibilis offendens, & dum præterea dicit quòd quoties irascibilis habet actum suum, toties etiam habet nolle in ianuis irascibilis errasse, quia scilicet sequitur hinc irascibilem versari circa malum repellendum, & consequenter spem, quæ est prima passio irascibilis, non posse spectare ad illam.

Verùm longè crassiùs errauit Caietanus non solùm quatenus non intellexit Scotum, sed etiam quatenus contradixit doctrinæ sui Magistri: vtrumque ostendo. In primis certum est Scotum irascibili tribuere actum versatum circa bonum, seu conueniens, quia ipsa repulsio offendentis est bona, & ipsa vindicta, qua repellitur: sed Scotus tribuit volitionem sic repellendi parti irascibili; ergo tribuit ipsi actum circa bonum, quod etiam ipsemet benè insinuauit, §. *quarum distinctio*, dum dixit eam habere *quoddam nolle circa offendens, non refugitiuum tamen, quale habet concupiscibilis, sed magis respuentis, & repellentis.* Deinde non minùs certum est irascibilem posse habere spem de ista repulsione, & vindicta, quàm possit habere de repulsione sine vindicta (si ad eam spectaret hæc repulsio, vt putat Caietanus.) Vnde ergo sequitur quòd ex sententia Scoti spes non spectaret ad irascibilem. 73. *Non intellexit Scotum.*

Præterea quòd Caietanus aduersetur suo Magistro probatur, quia S. Doctor 2. *p. quæst.* 81. *art.* 2. expresè distinguit irascibilem à concupiscibili, quòd hæc feratur in bonum, illa verò resistat impugnantibus, quæ impugnant conuenientia, & inferunt nocumenta. *vnde*, inquir, *dicitur quòd eius*, id est, irascibilis, *obiectum sit arduum*, *quia tendit ad hoc vt superet contraria*; sed certum est quòd contraria bono conuenienti & inferentia nocumenta, & impugnantia bonum conueniens vt sic, sint mala; ergo non minùs obiectum irascibilis, secundùm S. Thom. est malum, quàm secundùm Scotum, & consequenter non est magis difficile in sententia Scoti saluare quomodo spes, cuius obiectum est bonum, possit spectare ad irascibilem, quàm in sententia D. Thom. Vnde Caietanus, qui ex hoc capite reiicit sententiam Scoti, discordat à suo Magistro. 74 *Caietan. contradicit S. Thomæ.*

Quòd si quæras, in quo ergo Scotus, & D. Th. disconueniunt in hac difficultate? Respondeo in hoc tantùm, quòd S. Thom. videatur statuere promunere irascibilis repellere contraria bono conuenienti, quod appetit concupiscibilis, ita vt id non possit conuenire concupiscibili. Scotus verò meritò existimat posse competere concupiscibili etiam repellere illa contraria, quia, vt ipsemet ait, §. *si dicas.* Cuius est velle vnum oppositum, eius est nolle alterum, & consequenter aliquo modo reiicere, non tamen competeret ipsi repellere illa vindicando vt conuenit irascibili; quòd si placeret ita intelligere D. Thom. non discordarent, & suprà dixi, quòd videri possit eo loci D. Thom. explicare arduitatem iuxta sententiam Scoti, nos autem non ambimus cum D. Thom. controuersiam habere, quem semper mallemus esse à nobis, quàm contra nos. *Differentia sententiæ Scoti & D. Th.*

i *Patet autem quòd isti dolores*, &c. Hîc ostendit dolorem concupiscibilis esse distinctum à dolore irascibilis. Primò, quia potest contingere vt augeatur dolor concupiscibilis, & diminuatur, aut tollatur penitus dolor irascibilis, vt quando, v. g. proponeretur per potentiam cognitiuam vtrique, quod impedimentum boni conuenientis, & vindicandum non possit repelli, aut vindicari, tum 75. *Dolor concupiscibilis est distinctus à dolore irascibilis.*

tum augebitur sine dubio dolor concupiscibilis, & minuetur dolor irascibilis, ille saltem qui coniungitur cum ira, quæ secundùm Philosophum *supra* non compatitur cum maximo dolore, qualem haberet in tali casu concupiscibilis: quòd si etiam maneret aliquis dolor in irascibili, ex eo scilicet quòd non posset repellere vindicando; tamen iste dolor est alius à dolore concupiscibilis partis: hic enim est de absentia obiecti conuenientis, & de præsentia impedimenti, quatenus tale præcisè, ille verò est de absentia vindictæ, aut de præsentia obiecti vindicantis præsentis, & non vindicati. Secundò colligit eos dolores distingui ex diuersa mutatione organi sensitiui, ex quo etiam colligit, quod habeant diuersa organa isti duo appetitus, quod tamen est in controuersia.

An concupiscibilis & irascibilis habeant diuersa organa.

76. *Prima sententia negat.*

Suar. 3. *de Anima,& in tractatu de habitibus*, dicit has duas partes concupiscibilem, & irascibilem sensitiuam non esse potentias eas realiter distinctas, & proinde non habere diuersa organa, quam sententiam existimat debere esse Scotistarum; sed immeritò, vt patet ex hoc Doctoris loco. Expresè eandem sententiam tenet Hurtadus, & Auersal *quæst.* 56. *Philosophiæ*. Fundamentum potissimum est, non esse multiplicanda entia, nec consequenter potentias sine necessitate, sed omnia, quæ his duabus potentiis ascribuntur, possunt commodè in eandem potentiam refundi: ergo dicendum est quòd non sint realiter distinctæ. Confirmat Auersa auctoritate Philosophi 3. *de Anima text.* 51. vbi agens de potentiis animæ, ait: *hæc enim plus differunt, quàm concupiscitiuum, & irascitiuum*: sed hoc esset falsum, si hæc duo distinguerentur realiter; ergo non sic distinguuntur. Communior sententia est eas realiter distingui, qua parte saltem includunt organum. Ita Scotus *hîc*, D. Thom. 1. 1. *quæst.* 81. *art.* 3. cum suis, Toletus 3. *de Anima quæst.* 26. & ante ipsos Plato apud Plutarch. *lib.* 4. *de placitis*, *cap.* 4. concupiscibilem collocans in hepate, irascibilem in corde. Probatur ratione D. Thom. inclinant ad obiecta opposita, & actus oppositos, concupiscibilis enim fertur in bonum, irascibilis in arduum, & molestum; actus quoque concupiscibilis, verbi gratia, amor, minuit iram, quæ est actus irascibilis.

Fundamētū.

Secunda sententia affirmat.

Probatio D. Thom. Reijcitur.

77. *Concupiscibilis & irascibilis repeꝛiuntur in voluntate.*

Sed nobis non licet inniti huic rationi, quia secundùm nos, hæ duæ facultates, vt postea dicemus, repeꝛiuntur in ipsa voluntate, seu potiùs ipsa voluntas rationalis secundùm se in distincta realiter potest versari circa obiecta concupiscibilis, & irascibilis, & elicere actus circa ipsa, qui tam opponuntur, quàm actus sensitiui harum partium opponi possunt: ergo ex diuersitate obiectorum, & actuum non sufficienter colligitur distinctio realis harum partium. Confirmatur, quia ipsa concupiscilis pars fertur in bonum, ipsum concupiscendo, & in impedimentum boni nolendo ipsum: ergo ex hoc capite non licet inferre distinctionem concupiscibilis ab irascibili. Confirmatur secundò, quia si actus vnius, verbi gratia, irascibilis, imminuat actus alterius, non magis inde infertur quòd sint distincta realiter eorum actuum subiecta, quàm quòd non sint, imò potiùs videtur colligi debere, quòd non sint, quia difficilius est assignare quomodo vnus actus diminuat actum subiectatum in alio subiecto, quàm in proprio, quia in proprio posset dici quòd diminueret formaliter, sicut calor frigus; in alieno autem non item. Confirmatur tertiò, quia concupiscibilis principiat amorem, & odium lætitiam & tristitiam; irascibilis principiat spem, & desperationem, timorem & audaciam: ergo ex eo quòd irascibilis, & concupiscibilis principient affectus oppositos non sequitur eas distingui realiter.

Confirmatio prima impugnationis. Cōcupiscibile fertur in bonum & impedimentum eius.

Confirmatio secunda. Faciliùs potest vnus actus imminuere alterum in eadem, quàm in in diuerso subiectatum.

Confirmatio tertia. Concupiscibilis & irascibilis principiant diuersos affectus.

78. *Probatio melior. Dolor irascentis fit calefactione, dolor concupiscibilis cum frigefactione.*

Probatur ergo aliter, & meliùs communior hæc sententia à Scoto, quia idem organum materiale non potest moueri simul motibus incompossibilibus calefactionis & frigefactionis, dilatationis, & constrictionis vt patet: sed quando irascitur quis, dolor, quem sentit, fit cum calefactione, & non cum restrictione cordis, dolor verò, quem sentit concupiscibilis, fit cum restrictione, & cum aliqua consequenter frigefactione: ergo concupiscibilis, & irascibilis, non habent idem organum, sed diuersum, & consequenter distinguuntur realiter; & per hoc patet ad fundamentum oppositæ sententiæ: nam necessitas huius multiplicationis fundatur benè in hac experientia. Ad Confirmationem ex Philosopho respondeo, negando minorem, quia diuersitas distinctionis aliarum potentiarum animæ maximè externarum à distinctione concupiscibilis consistere potest in hoc, quòd illæ sic distinguantur, vt habeant diuersa organa sensibiliter & manifestè; hæc autem non item; & in hoc etiam quòd illæ non subordinentur in suis actionibus, hæ verò sic, vt patet.

Solutio fundamenti oppositi.

79. *Quomodo actus concupiscibilis & irascibilis diminuant se inuicem.*

Si autem quæras, quomodo actus irascibilis & concupiscibilis earúmque passiones diminuant se inuicem, si habeant distincta realiter subiecta. Respondeo, quantùm ad actus, id posse prouenire ex eo, quòd

Pluribus intentus minor est ad singula sensus.

quod axioma non de externis tantùm, sed de internis etiam intelligendum patet experientia, quoad passiones autem oriri potest & ex eodem capite, & etiam ex eo quòd alteratio realis concomitans vnam passionem, verbi gratiâ, calefactio concomitans iram, diminuat alterationem realem, quæ concomitatur alteram vt frigefactionem, quæ concomitatur dolorem concupiscibilis.

80. *Organū irascibilis non potest poni in cerebro, nec concupiscibilis etiam.*

Ex his obiter colligendum est organum irascibilis, aut concupiscibilis non posse in via Scoti constitui in cerebro, vt Cauellus in commentariis ad quæstiones Scoti de Anima asserit. Ratio est manifesta, quia Scotus ex alteratione diuersa organi colligit diuersitatem horum appetituum: sed illam diuersitatem alterationis ipse ponit circa cor expresè, & ibi etiam eam fieri patet experientia: ergo organum istarum debet constitui aut in corde, aut circa cor, secundùm Scotum, & certè si constituerentur in cerebro, non video quomodo ex diuersa alteratione, quæ fieret circa cor, colligi posset quòd diuersa haberent organa.

Organum vtriusque vel vnius est cor.

Itaque potiùs sine dubio, vel vna in corde, & altera in parte aliqua vicina, vel vtraque in ipso corde, vna tamen in vna, & in altera parte collocanda est, vt communius tenetur, & suadetur satis probabiliter experientia alterationum, quæ in corde ex affectibus earum sentimus. Nec refert, quòd sensus communis, cuius est proponere obiectum appetitui, collocetur in cerebro, & propterea nimis distaret ab appetitu, quia hoc non obstante appetitus potest ob naturalem subordinationem habere actus suos circa illa obiecta, sicut

Soluitur fundamentum oppositum.

Sensui communis potest distare ab appetitu. sicut non obstante quòd ipse appetitus siue collocetur in cerebro, siue in corde, nimium distet à potentia loco motiua, quæ est in manu, & aliis partibus, illa potentia imperante appetitu habet actum suum. Et sanè perinde est appetitui esse in organo vicino ad organum sensus communis, atque in organo remoto; parua enim, aut magna distantia non facit ad propositum propositionis, vt patet. Sed hæc fusiùs in Philosophia tractanda relinquo.

81\. *Pars concupiscibilis & irascibilis reperiuntur in voluntate.* k *In parte autem rationali*, &c. Hîc asserit, quod *suprà* diximus in ipsa voluntate etiam posse distingui has duas partes, concupiscibilem, & irascibilem, quia voluntas potest velle bonum, & velle vindicare offendens, quod etiam tenet Suar. *in prima secunda.* Auersa *suprà*, & ipsemet sanctus Thomas 1. *part. quæst.* 20. *&* 1.2. *quæst.* 22. *Non tamen est*, inquit, *tanta distinctio harum partium in voluntate, quanta in parte sensitiua, quia in ea non distinguuntur realiter, sed tantùm formaliter*, quandoquidem voluntas non sit organica, hoc est non habeat organum ex cuius alteratione possit colligi distinctio realis earum, sicut colligitur in parte sensitiua. Nec est dicendum quòd pars concupiscibilis sit potentia & irascibilis vis, potiùs quàm è conuerso, vt quidam antiquiores Scoto dicere videbantur, inde distinctionem realem earum inferentes, quasi scilicet vis potentiæ debere distingui realiter ab ipsa; sed sicut eadem realiter ratio distinguitur in portionem superiorem, & inferiorem per ordinem ad diuersa obiecta: ita eadem realiter voluntas potest distingui in concupiscibilem, quatenus respicit quædam obiecta, & in irascibilem, quatenus respicit alia.

Concupiscibilis non est potentia aut vis potius quàm irascibilis; nec è conuerso.

l *De vi autem*, &c. Confirmat iam dicta, addendo esse superfluum, & inutile, vocare vnam partem ex his, de quibus agimus, vim, & alteram potentiam, vt ex hoc colligeretur distinctio earum; quælibet enim ex his potest vocari potentia, & vis: potentia quippe est facultas, qua quis potest aliquid facere, sed per concupiscibilem potest quis aliquid facere, & etiam per irascibilem. Similiter vis est illud quo mediante aliquis est fortis, sed idem est esse fortem, & potentem in spiritualibus: ergo per quodcumque aliquid spirituale est potens ad aliquid, per idem est fortis ad illud, & consequenter tam irascibilis, quàm concupiscibilis est vis, sicut vtraque est potentia. Dixit autem quòd idem est esse potentem, & esse fortem, non simpliciter, sed in spiritualibus; quia in corporalibus fortitudo potest desumi ex diuersitate complexionis, quæ aliquando sana est, aliquando infirma, ratione cuius fit vt aliquis sit aliquando fortis, aliquando imbecillis, & vnus altero fortior; hoc autem non habet locum in spiritualibus, vt patet. 82.

Idem est esse potentem & fortem in spiritualibus.

Quòd si etiam altera ex ipsis solummodò vocari deberet vis, & altera potentia, adhuc non sequeretur distinctio realis magis, quàm ex eo quòd altera solummodò vocetur concupiscibilis, & altera irascibilis; vnde patet quàm superfluum sit adducere ista diuersa nomina ad propositum, cùm ista nomina significare possint eandem realiter potentiam, vt comparatur ad diuersa obiecta, seu actus.

SCHOLIVM.

Temperantiam esse habitum proprium concupiscibilis, fortitudinem irascibilis: dari tres Theologicas ex 1. *Cor.* 13. *& 4 cardinales ex Sap.* 8. *& vberiùs explicat quomodo sufficienter ista septem perficiunt viatorem.*

14\. *Habitus perfectiuus concupiscibilis est temperātia, irascibilis fortitudo.* HIs suppositis [m] de irascibili & concupiscibili, redeo ad virtutes. Et dico quòd proprius habitus perfectiuus concupiscibilis, est temperantia, & proprius perfectiuus irascibilis dicitur fortitudo in communi: & hoc loquendo de habitibus acquisitis, & non infusis: ambæ autem infusæ perficiunt concupiscibilem, quia Deus, quem habent pro obiecto, est tantùm volibilis, & non nolibilis. Etsi vtraque istarum specierum intermediarum, tam scilicet fortitudo, quàm temperantia, possint subdiuidi: tamen in connumeratione virtutum cardinalium remanent indiuisæ.

Secundùm hoc [n] igitur in connumeratione omnium virtutum sunt tres Theologicæ, & quatuor cardinales. De Theologicis habetur ab Apostolo, 1. *Cor.* 13. de moralibus *Sapient.* 8. Iste numerus septenarius simpliciter perficit viatorem, ita quòd secundùm gradus istarum in specie sua est ipse perfectus. secundùm enim quòd istæ sunt intensiores & remissiores, secundùm hoc est magis, vel minùs perfectus: & si sint intensissimæ, quantum possunt esse in via, est homo simpliciter perfectus, quantum potest esse in via; non curando modò de ista perfectione, quæ habetur per virtutes speculatiuas acquisitas, quæ priùs exclusæ sunt: per istas quippe septem virtutes, intelligendo de eis, & de speciebus earum necessariis, de quibus postea dicetur, si sint in se perfectissimæ, est homo simpliciter perfectissimus, & circa Deum in se, & circa omnia alia à Deo, vt intelligibilia ratione practica, & vt appetibilia vel sibi, vel alteri. & hoc in ordine ad se, in quem possunt virtutes acquisitæ ex se: vel in ordine ad finem vltimum, in quem possunt virtutes acquisitæ, cùm charitate.

Virtutes acquisitæ ex se non possunt in finē vltimum.

COMMENTARIVS.

81\. *Proprius habitus concupiscibilis est temperantia, & irascibilis fortitudo.* m HIs *suppositis de irascibili*, &c. Redit ad propositum, & asserit proprium habitum virtuosum partis concupiscibilis esse temperantiam, & proprium habitum irascibilis esse fortitudinem: & hinc facilè temperantia à fortitudine distingui potest, quia inde sequitur temperantiam versari circa primò conueniens, vel disconueniens, quandoquidem subiectatur in parte, seu potentia,

potentia, quæ habet ista pro obiecto; fortitudinem verò versari circa secundò conueniens, vel diconueniens', non quomodocumque tamen, vt suprà ostensum est; sed puniendo, vel vindicando, quemadmodum scilicet ipsa potentia, ad quam facilitandam ponitur, versatur circa illa.

Charitas & spes ponuntur in concupiscibili parte. Probatio prima Scoti.

Præterea vtramque virtutem appetitiuam infusam, charitatem scilicet & spem, ponit in parte concupiscibili rationali, seu in voluntate rationali, quatenus concupiscibilis est, & non quatenus irascibilis, quia Deus qui (vt supponit hîc ex antea dictis) est obiectum earum, est volibilis, & non nolibilis tali voluntate, vt ita loquar, qualis est actus irascibilis, nam si ponerentur in irascibili, oportet vt irascibilis circa obiectum earum haberet actum iis mediantibus; ad hoc enim in illa ponerentur: ergo si non potest hoc facere, non sunt in illa ponendæ, vt patet.

84. *Irascibilis potest habere actum vindicatiuum circa Deum.*

Sed contra hanc rationem occurrit quòd videatur irascibilem posse habere actum vindicatiuum circa Deum, quatenus impedit consequutionem boni concupiti, cur enim, qui appeteret diuitias, & videret Deum submergere nauē, aut comburere domum, in qua haberentur, non posset velle vindicare hoc, si posset; & dolere si non posset. Imò sic de facto mali Christiani facere videntur, dum blasphemant ob similia infortunia. Respondeo, Scotum hæc non negare; sed asserere quòd Deus non sit nolibilis voluntate pertinente ad irascibilem per spem, aut charitatem infusam, hoc enim præcisè sufficit ad intentum ipsius, inde enim sequitur quòd neutra in irascibili sit collocanda. Cùm illa ergo limitatione intelligi debet probatio Scoti, quæ limitatio sufficienter colligitur ex intento eius.

Nec id Scotus negat.

Alia probatio.

Probari etiam potest quòd vtraque ponenda sit in concupiscibili aliter: quia vtraque versatur principaliter circa Deum, ita vt actus principales earum terminentur ad Deum, non vt est impeditiuus aliorum bonorum concupitorum, vt patet: ergo ponendæ sunt in parte, quæ vt sic potest tendere in Deum: sed illa est concupiscibilis, vt etiam patet: ergo in ea ponendæ sunt.

n. *Secundùm hoc igitur*, &c. Concludit hîc principale intentum totius huius quæstionis, nimirum sufficienter perfici viatorem pro hoc statu moraliter per tres infusas, & quatuor cardinales, secundùm se, & suas species. Quod etiam æquè verum esse quomodocumque diceretur de ipsarum diuisione & subiecto. 85.

SCHOLIVM.

Primum dictum huius literæ, iustitia, fortitudo, temperantia, sunt genera intermedia. Secundum, prima concupiscibilia sunt duo, honor, & voluptas, vel delectatio. Tertium, bonum honestum, vel delectabile, primò, mouens ad concupiscendum. Quartum, virtus moderatrix circa honores, est humilitas; quæ moderatur circa voluptates, retinet nomen generis, temperantiam; cuius tot sunt species, quot sunt voluptates moderandæ: nec solùm versatur circa sensibilia, sed circa speculabilia, in quibus potest esse intemperantia. Quintum, nobilissima fortitudinis species est patientia. non resoluit an ad eam requiritur actus positiuus, & certum est quòd sic, alioquin non esset virtus.

VLteriùs ad videndum ° de beatitudinibus, donis, & fructibus, notandum est, quòd tres virtutes morales acquisitæ, scilicet fortitudo, temperantia & iustitia sunt genera intermedia: nam prima concupiscibilia videntur esse duo, scilicet honor, & voluptas, vel delectatio strictè sumpta. Aliter ponitur, quòd primo bonum est conueniens; & hoc vel honestum, vel delectabile, siue etiam vtile: sed vtile non potest esse primò motiuum ad concupiscendum, quia non concupiscitur, nisi in ordine ad aliud. Idem concludit illud 1. Ioan. 2. *Omne quod est in mundo*, &c. Nam concupiscentia oculorum, quæ scilicet respicit diuitias, non potest esse prima, loquendo de diuitiis, inquantùm sunt bonum vtile, & non delectabile. Quòd si loquamur de diuitiis, inquantùm sunt pulchræ, hoc est, inquantùm sunt bonum delectabile; sic possunt primò concupisci, sicut aliud pulchrum visibile, ita quòd prima concupiscibilia, vt dictum est, à natura rationali sunt honor, & delectatio strictè sumpta. Igitur primæ species temperantiæ, quæ moderantur circa concupiscibilia, erunt duæ, quia quæ moderatur circa honores, dicitur humilitas: quæ circa voluptates, retinet nomen generis: & quot possunt esse voluptates distinctæ, circa quas voluntas moderatur, tot possunt esse species illius temperantiæ quæ moderatur ipsas voluptates, puta altera circa gustabilia, altera circa tangibilia: nec solùm de voluptatibus sensitiuis, quibus delectatur voluntas coniuncta, sed etiam de voluptatibus propriis ipsi voluntati, vt voluntas est. Vnde voluntas Angeli potest appetere bonum delectabile, licèt non habeat appetitum sensitiuum coniunctum. 15.

Duæ primæ species temperantiæ.

Voluntas Angeli potest appetere bonū delectabile.

Et quòd illæ temperantiæ distinguantur, probatur, quia circa aliqua potest esse summa delectatio, circa alia nulla: potest enim esse aliquis temperatus simpliciter circa venerea, vt volens vti tantùm sua, vel simpliciter nolens vti: & intemperatus circa gustabilia, volens comedere non comedenda, vel nolens comedere comedenda. Potest etiam aliquis esse temperatus circa sensibilia, & intemperatus circa speculabilia, puta si voluntas sua delectetur in hoc, quòd intellectus summè speculatur intelligibilia, quorum speculatio non est multum vtilis secundùm se; hæc delectatio est immoderata, & moderanda. 16.

Volūtas potest esse intemperata circa speculabilia.

Nobilissima species fortitudinis.

Quæ autem sunt [p] species fortitudinis, non oportet ad propositum ita explicare: quia non tangitur inter alia, nisi fortitudo in se, vel patientia, quæ, vt dictum est, est nobilissima fortitudo, quæ non repellit repellenda, ita quòd pati est quoddam permittere: & si diceretur de permissione, quòd sit actus positiuus, *velle* scilicet, vel *nolle*, vel fortè nihil velle, vel non impedire, ita diceretur qualis actus sit pati in voluntate respectu terribilis.

COMMENTARIVS.

86. SVPPLEM. PONCII.

O VLterius ad videndum de beatitudinibus, &c. vt ostendat particulariùs dona, beatitudines & fructus non distingui à virtutibus acquisitis, infusis, & consequenter acquisitas, & infusas sufficienter perficere hominem habitualiter pro hoc statu, quod omnes faterentur, nisi quatenus existimarent dona, aut beatitudines ab illis distingui, & esse habitus; incipit hîc diuidere virtutes acquisitas, & cardinales in suas species, non quidem omnes, quia hoc non requirebat intentum eius, sed aliquas tantùm, nimirum eas, ad quas reduci posse existimat eam partem donorum, beatitudinum, & fructuum, quæ ad infusas reduci non debent.

Temperantia est genus ad plures virtutum species.

Itaque notat, quamlibet ex tribus virtutibus appetitiuis acquisitis esse genus intermedium virtutis moralis appetitiuæ, vt sic, habens sub se plures species; quod primò hîc ostendit de temperantia, hoc modo: temperantia vt sic, respicit bonum primò conueniens, & propterea spectat ad concupiscibilem: sed tale bonum vt sic, diuiditur adæquatè in honorem, & voluptatem, seu delectationem strictè sumptam, (hoc est, illam, quæ causatur ab obiecto, non qua honestum, nec quà vtile; seu illam, quæ propter se appetitur, & non quatenus ordinatur ad aliud, aut connectitur cum alio appetibili) tanquam in species distinctas; nec idem habitus inclinat ad vtramque, vt patet experientia, quâ constat vnum esse facilem ad vitandos honores, & difficilem ad vitandas delectationes: ergo ponendi sunt duo habitus temperantiæ, vnus circa honores versatur, alter circa voluptates, seu delectationes.

Virtus moderans honores distinguitur à moderante delectationes.

87. Minorem quoad primam partem probat, primò, quia bonum, vt sic, diuiditur adæquatè in honestum, delectabile, & vtile: sed vtile, qua tale, non est primò conueniens, quia non est conueniens, nisi vt medium acquirendi aliud bonum, nimirum illud respectu cuius dicitur vtile: ergo bonum primò conueniens adæquatè diuiditur in honorem, seu bonum honestum, & delectationem, seu bonum delectabile. Hîc autem aduertendum non capi hîc à Doctore *bonum honestum*, vt dicit formaliter honestatem virtutis: tum, quia circa illam omnis virtus versatur, & non magis spectat ad temperantiam vt sic, quàm ad fortitudinem, & iustitiam; tum, quia, vt moderatè agat quis circa eam, non est ponenda virtus, vt patet. Sed ponitur, vt moderatè quis feratur circa bonum honestum (de quo hîc agitur) humilitas: secundùm Doctorem. Itaque capitur hîc *bonum honestum* pro ipso honore, & reuerentia, præscindendo à rectitudine virtutis.

Bonum vt sic diuiditur in honestum, delectabile, vtile.

Vtile bonum non est primò conueniens.

Honestum in illa diuisione non significat honestū virtutis.

Capitur pro ipsismet honore & reuerētia qua solet exhiberi hominibus.

88. Eandem minoris partem probat secundò ex illo *prima Ioan. 2. Omne quod in mundo est, concupiscentia carnis est, & concupiscentia oculorum, & superbia vitæ*, vbi omnia bona mundana desiderabilia comprehendunt bona delectabilia sub *concupiscentia carnis*; bona externa, vt diuitiæ sub *concupiscentia oculorum*; dignitates, & honores sub *superbia vitæ*: sed ex his diuitiæ non sunt per se expetibiles, nisi quatenus essent delectabiles, vt si essent gratæ oculis ob pulchritudinem, vt est aurum, argentum, gemmæ quædam, & vt sic, pertinerent ad concupiscentiam carnis non minùs, quàm alia delectabilia: ergo solùm sunt duo genera bonorum per se primò expetibilium. Confirmatur hæc doctrina ex Philosoph. 8. *Ethic. ad Nicomachum, cap. 2.* vbi diuidens bonum vt sic, in bonum simpliciter, id est, honoratum, & iucundum, & vtile, dicit hoc vltimum non appeti, nisi in ordine ad aliquod ex illis primis, & consequenter non esse appetibile per modum finis, sed per modum medij.

Duo tantum genera bonorum per se primò appetibilium.

Potest etiam eadem doctrina confirmari authoritate S. Thom. 3. *contra gentes cap.* 123 vbi dicit paupertatem, si consideretur vt præcisè dicit abdicationem bonorum, non esse virtutem, sed talem esse iuxta motiuum, propter quod fit ista abdicatio; ita nimirum, vt per paupertatem non significetur aliqua particularis virtus; sed misericordia, quando abdicatio fit ad subueniendum pauperi; religio, si fiat ad obseruantiam voti; charitas, si ad vitandum peccatum; Pœnitentia, si ad vindicandum peccatum, &c. quod etiam tenet Suar. 2. *de gratia, cap. 22. num. 6.*

Paupertas vt præcisè dicit abdicationē bonorum non est virtus.

89. Ad hæc ergo duo bona primò expetibilia moderanda, seu ad hoc vt quis non feratur in ea, nisi secundùm præscriptum rectæ rationis, ponendæ sunt duæ species temperantiæ vt sic, vna in ordine ad honores, nempe humilitas; & altera circa delectationes, quæ quòd careat proprio nomine, retinet nomen generis, & vocari solet simpliciter *temperantia*, diuiditúrque in tot species realiter, & formaliter distinctas, quot sunt voluptates sic distinctæ, præsertim tales, vt quis posset facilitari ad vnas, quin facilitetur ad alias temperatè prosequendas; vnde quia quis potest esse valde temperatus circa cibum, & potum, quin sit temperatus circa venerea, & è contra, vt patet experientia, propterea habitus, quo inclinatur ad temperatum cibum, & potum, distinguitur specie ab eo, quo inclinatur ad temperatè se gerendum circa venerea; & similiter dicendum arbitror, quòd habitus, quo inclinaretur quis ad temperatè comedendum, posset esse distinctæ speciei ab eo quo inclinaretur quis ad temperatè bibendum; nam experientiâ constat posse quem esse facilem ad vnum, quin sit facilis ad alterum.

Ad moderādos honores ponitur humilitas.

Ad moderādas delectationes ponitur virtus particularis retinens nomen generis in quo conuenit proximè cum humilitate, nēpe temperantia.

Tot sunt temperantiæ speciales distincta, quot delectationes.

Potest quis esse temperatus circa venerea, & non circa cibum aut potum, & è contra.

Habitus tēperans amorem cibi distinguitur à temperante amorem potus.

Addit præterea non solùm ponendum habitum ad temperatè se gerendum circa delectationes sensitiuas; sed etiam circa spirituales, & proprias, ipsi voluntati, ac consequenter intellectui; certum est enim quòd quis ex nimio amore harum delectationum, possit facere quæ non deberet, & omittere quæ deberet facere; vnde infert voluntatem Angeli (& idem est dicendum de voluntate humana separata) posse appetere bona

Ponēdus habitus ad tēperandas delectationes spirituales.

Voluntas angelica capax est habitus temperantiæ.

bona delectabilia, quamuis careat appetitu sensitiuo, & proinde erit sine dubio capax habitus temperantiæ.

Confirmatur hoc, quia quando proponeretur bonum delectabile spirituale, & non sensitiuum voluntati, siue Angelicæ, siue humanæ, non est ita determinata ad prosequendum, vel fugiendum illud, quin possit pro libitu alterutrum facere; ergo, si sæpiùs prosequatur, acquiret habitum inclinantem potiùs ad prosequendum, quàm ad non prosequendum; & similiter si sæpiùs fugiat, acquiret habitum inclinantem potiùs ad fugiendum, quàm ad prosequendum: ergo est capax habitus inclinantis ad prosequendum, vel fugiendum bonum delectabile spirituale. Hoc autem supposito, certum est nihil impedire, quo minùs sit capax virtutis temperantiæ circa tale bonum prosequendum. Quòd si dicatur esse ex se eam inclinatam ad tale bonum prosequendum, & propterea non indigere habitu; contrà, quia non est ita inclinata, quin possit sæpiùs non prosequi: ergo saltem potest acquirere habitum non prosequendi, & per eum inclinari ad non prosequendum: sed in tali casu non erit inclinata ad prosequendum: ergo per frequentes actus prosequutionis quas non obstante inclinatione ad non prosequendum acquisita per habitum non prosequendi posset elicere, acquirere poterit habitum prosequendi, per quem & tolleret habitum non prosequendi, & inclinaretur ad prosequendum.

Voluntas quamuis ex se esset sufficienter inclinata ad bonum, posset acquirere habitum, quo non inclinaretur & aliū, quo postea inclinaretur.

91. Si dicas esse æquè indifferentem ad prosequendum & fugiendum, neutrúmque ipsi esse difficile, atque adeò eam ad neutrum indigere habitu. Contrà, primò, absurdum videtur quòd æquè sit inclinata ad bonum, & malum, secundò cur similiter dici non posset æquè inclinata ad iustè & iniustè faciendum, & sic non indigere habitu ad iustè faciendum? tertiò, hoc dato, ergo saltem indigere potest habitu, vt magis inclinetur ad vnum, quàm ad alterum. Quartò denique, voluntas non potest esse magis determinata ad bonum, quàm intellectus ad verum propositum, sed hoc non obstante ponitur habitus in intellectu respectu veri: ergo, vt in voluntate respectu boni, etiam delectabilis.

Voluntas non est æquè indifferens ad bonum & malum.

Quāuis voluntas esset indifferens indigeret habitu.

92. Ex quibus patet in voluntate non solùm poni debere habitum charitatis, spei, & iustitiæ, sed etiam habitus temperantiæ, & etiam fortitudinis, & consequenter non solùm in ordine ad bonum alienum, & operationes, sed in ordine quoque ad bonum proprium, & passiones, quod negatur à sancto Thoma *q. 56. art. 6. & 60. art. 2.* quem sequuntur Conimbricenses *disp. 7. Ethic. quæst. 5.* sed communiùs asseritur cum Scoto dist. præcedenti, in qua per se tractat hanc difficultatem, quam propterea eò remitto.

In voluntate ponendi sunt habitus Tēperantiæ & fortitudinis, & in ordine ad bonum proprium ac passiones.

Solum hîc breuiter insinuandum, non sufficienter defendi S. Thom. à Caietano admittente qualitates habilitantes, & facilitantes in voluntate in ordine ad bonum proprium, & negante illa, esse habitus; tum, quia nihil aliud intelligimus nos per habitus, quàm qualitates facilitantes, & præsertim si ad nihil aliud deseruiunt istæ qualitates, quàm vt facilitent, vt contingit in proposito; tum etiam, quia qua ratione negat ipse qualitates subiectatas in voluntate, & eam facilitantes ad bonum proprium, & ad superandas, ac temperandas passiones esse habitus, similiter nos negaremus qualitates subiectatas in ipsa, & determinantes ad bonum alienum, & actiones esse habitus, & sic tam sequeretur voluntatem non habere habitus proprios ad bonum alienum, & operationes, quàm ad bonum proprium, & passiones, contra sanctum Thomam, & ipsum Caietanum.

Non benè defenditur S. Thomas à Caiet.

93. Nec meliùs defenditur à Medina *super eandem quæstionem 56.* qui admittit in voluntate habitum circa bonum proprium difficile, non verò circa facile, & ita intelligit Diuum Thomam; sed contrà primò, quia sic posset dici quòd circa bonum alienum difficile esset ponendus in ea habitus, non verò circa facile; & ita quòd eadem ratione deberet poni in ea habitus circa bonum proprium, ac alienum, quod negat S. Thom. & Medina cum ipso. Secundò, quia falsum est habitum poni tantùm ad tollendam difficultatem, sed etiam ad magis determinandam potentiam, potest autem magis, ac magis determinari circa bonum etiam facile, si detur aliquid tale, vt dari supponit Medina.

Nec benè defenditur à Medina.

94. Nec denique satisfacit Salas 1. 2. *tract. 11. disp. 2. s. 2.* concedens voluntati habitum circa bonum proprium, sed negans virtutem: & ita explicans S. Thom. sed contrà, quia nihil aliud intelligimus, aut intelligi debet per virtutem moralem habitualem, de qua loquimur, quàm habitum inclinantem voluntatem aut potentiam moraliter operatiuam ad agendum iuxta præscriptum prudentiæ; sed hoc conueniret isti habitui non minùs, quàm ei, quo inclinaretur voluntas ad bonum alienum: ergo. Quòd si dicas vltra hoc exigi, quòd versetur circa difficile, iam ostensum est, posse esse voluntati difficile prosequi temperato modo bonum delectabile proprium, & spirituale, non minùs, quàm bonum alienum, imò videtur quòd magis debeat esse difficile, quia delectatio propria magis debet afficere, & consequenter determinare ipsam, quàm aliena. Et quis dubitet quin esset magis difficile voluntati deserere aliquod studium, seu aliquam contemplationem valde placentem, quàm honorare parentes, aut subuenire egenti, cùm haberet multas diuitias; ergo si ad hæc facienda ponitur habitus, qui sit virtus, ad illud etiam faciendum similiter poni debet; sed hæc breuiter insinuasse sufficiat de his, quæ per se spectant ad distinctionem præcedentem, ad cuius complementum obiter dicta sunt.

Nec à Sala.

95. p *Quæ autem sunt species*, &c. Quia, vt suprà dictum est, diuidit habitus solùm in ordine ad assignandas species, de quibus inter dona, & beatitudines, ac fructus sit mentio, in iis autem solùm exprimũtur ex iis virtutibus, quæ spectant ad partem irascibilem, ipsa fortitudo secundùm se, & nobilissima species eius, quæ est patientia, ex eo quòd difficilius sit pati difficultates, & impedimẽta boni cõcupiti absque ira, aut repulsione, seu resistentia, quod est patientiæ, quàm ea repellere, si repelli possunt, aut dolere, si non possunt, vt patet experientiâ; hinc dicit non esse diuidendam fortitudinem vlteriùs. Non resoluit autem, an actus patientiæ sit necessariò positiuus; sed dicit quòd si diceretur permissionem impedimenti boni concupiti esse velle illud impedimentum esse positum; aut nolle positiuè illud repellere, vel punire, siue actu, siue desiderio; aut nec habere velle, vel nolle circa illud; conformiter ad id quod diceretur de hoc, assignaretur, qualis actus sit patientiæ, an scilicet positiuus, an

Patiētia nobilissima species fortitudinis.

An actus patientiæ sit positiuus, vel negatiuus.

an negatiuus; & si positiuus an volitio, vel nolitio.

96. *Sententia Cauelli. Reijcitur. Quamuis esset negatiuus posset esse virtus.* Circa hoc autem notat *Scholiastes* quòd quamuis Scotus nihil resoluat, reuera tamen certum sit, quòd debeat esse positiuus, quia scilicet alioquin non esset virtus. At non video quomodo hoc sequeretur, quia omissio pura libera si daretur, posset esse non solùm indifferens, aut mala moraliter, sed etiam bona, & iuxta præscriptum rationis: ergo posset virtus: quacumque enim ratione posset sufficere ad exercitium libertatis actus secundus non formalis sed interpretatiuus, nimirum pura omissio, circa obiectum propositum habita pro illo tempore, vel instanti pro quo posset haberi aliquis, actus circa ipsum eadem ratione posset actus virtuosus non formaliter, sed interpretatiuè sufficere ad exercitium virtutis in actu secundo. Non assero hîc dari omissionem puram, sicut nec asserit Doctor; sed dico, quòd si daretur talis omissio, esset sine dubio virtus, non tamen talis quæ posset generare, aut augere habitum, & hoc fortassis tantùm intendit Scholiastes, quia cùm non esset quid positiuum, non posset positiuè concurrere ad productionem, aut augmentum habitus, vt patet.

97. *An pura omissio libera frequenter generaret.* Sed contra hoc instabis, si quis frequenter ita se negatiuè haberet, licèt antea esset impatiens, sentiret facilitatem maiorem ad patiendum, quàm si ita se non haberet; nec esset tam impatiens: ergo acquiret habitum patientiæ. Respondeo primò incertam esse experientiam; quia quidquid sit de possibili, certè de facto quoties patimur, verisimile est id nos facere mediante aliquo actu; vnde negari posset antecedés, cuius probatio dependet ab experientia nunquam habita, & quæ propterea æquè facile negaretur. *Quomodo per puram omissionem frequētatam redderetur quis facilior.* Respondeo secundò, dato antecedenti, experientia illa, cui innititur, distinguendo consequens habitum patientiæ positiuè quoad voluntatem nego: negatiuè, concedo: explico distinctionem, aliquis posset facilitari ad aliquid faciendum tribus modis; primò, si diminueretur habitus, quo inclinaretur ad oppositum; secundò, si facilitaretur potentia propositiua ad proponendum obiectum sub ratione attractiua. Tertiò per habitum positiuum ipsiusmet potentiæ, quæ deberet agere: itaque per illam frequentem omissionem virtuosam facilitaretur primo modo, quia quoties fieret, proponeretur obiectum omittendum per intellectum sub rationibus attrahentibus voluntatem ad illam omissionem: necessariò autem augeretur habitus intellectus ad propositionem illam, & consequenter diminueretur habitus ipsius ad propositionem eiusdem obiecti sub rationibus oppositis, attrahentibus scilicet ad impatientiam, & consequenter magis per hoc præcisè facilitaretur voluntas ad omissionem sine vllo habitu positiuo suo proprio, & redderetur minùs facilis ad impatientiam, etiamsi nihil deperderet habitus patientiæ; neque enim habitus facilitat voluntatem, nisi ex suppositione propositi obiecti sub ratione formali, in quam tendit in illud habitus, vt patet. Sic ergo facilitaretur voluntas, non positiuè quoad receptionem habitus in se, sed negatiuè, quatenus scilicet nō tam impediretur per habitum oppositum. Rursus, quia satis probabile esset quòd habitus deperdantur per desuetudinem, quomodocumque id fiat, posset dici quòd habitus impatientiæ diminueretur per illam frequentem omissionem impatientiæ actualis, non quidem positiuè, sed occasionaliter, & sic etiam voluntas negatiuè inclinatetur, quatenus scilicet tolleretur, aut diminueretur eius inclinatio ad oppositum per desitionem, aut diminutionem impatientiæ habitualis. Itaque primo, & secundo, non tertio modo facilitaretur voluntas.

SCHOLIVM.

Diuidit iustitiam in communi, vt opponitur virtuti ad se, in varias species. Amicitiam vocat iustitiam perfectissimam, quia per eam communicat quis semetipsum, per reliquas species iustitia communicat sua. De partibus subiectiuis iustitia tractat D. Thom. 2. 2. quæst. 61. & de partibus potentialibus eius, seu de virtutibus iustitia annexis, à quæst. 80. vsque ad 91.

17. *Nobilissima species iustitia.* IVstitia verò [q] subdiuidenda est propter ea, quæ sequuntur. Vbi sciendum est quòd in ordine ad alterum potest aliquis primò rectè se habere, communicando se illi quantum potest se communicare: vel communicando illi aliquid aliud; virtus inclinans ad primum est amicitia, qua quis dat seipsum proximo, quantum potest se dare, & inquantùm potest proximus habere eum; & hæc est perfectissima virtus moralis: quia tota iustitia est perfectior his, quæ sunt ad seipsum, & hæc est perfectissima iustitia.

Commutatiua vnde dicitur. Si autem communicet sibi alterum, aut sunt bona extrinseca, aut intrinseca pertinentia ad victum humanum. De bonis extrinsecis, quæ indigent homines commutare, dicitur iustitia commutatiua, & hæc frequenter dicitur iustitia pro tanto, quia ei commutatur aliquid æquiualens: si autem communicet sibi aliud necessarium adiunctum, aut est regimen, & hoc conuenit præsidenti, & hæc species iustitiæ est innominata; posset tamen dici præsidentia, vel dominatio iusta: aut communicat ei subiectionem iustam, & hæc denominatur à *subijci*, & potest vocari obedientia.

COMMEN

COMMENTARIVS.

98. SVPPLEM. P.PONCII. *Diuisio iustitiæ in quatuor species.*

q IVstitia verò subdiuidenda est, &c. In ordine ad eundem finem diuidit hîc iustitiam, qua ordinamur ad procurandum bonum alterius in quatuor species. nimirùm in amicitiam, qua communicamus nosipsos aliis, & in iustitiam commutatiuam, qua communicamus aliis bona extrinseca, quæ ad victum, & vestitum spectant, & in virtutem, qua ordinamur ad communicandum aliis bona intrinseca, vt pacem, & quietem animi; & hanc, quæ innominata est, diuidit in illam, qua inclinamur ad regendum benè, quæ etiam est innominata, sed vocari potest præsidentia, seu dominatio iusta, & in illam, qua inclinamur ad subiiciendum nos aliis iuxta præscriptum rationis, & hæc vocari potest *obedientia*.

Virtus præsidentia.

99. *Amicitia est perfectissima species virtutis moralis appetitiuæ.*

Non solùm autem ex his, sed ex omnibus aliis speciebus virtutis moralis appetitiuæ existimat amicitiam esse perfectissimam: quod probat, quia iustitia vt sic est perfectior, quàm temperantia, aut fortitudo, vt sic; sed perfectissima species iustitiæ est amicitia: ergo est perfectissima omnium virtutum appetitiuarum moralium, quia perfectissima species perfectissimi generis est perfectissima omnium specierum, & inde perfectissima species Prædicamenti substantiæ est perfectissima species omnium specierum prædicamentalium, vt patet. Probatur maior, quia perfectius est procurare bonum aliorum quàm proprium, tum, quia id est magis honoratum, & dignum natura rationali; tum, quia inde sequitur quòd quis pro aliis, vt pro republica, & bono communi debeat quandoque seipsum exponere morti, atque adeò priuare bono proprio maximè principali, vt ipsa vita.

Perfectissima species perfectissimi generis est perfectissima omnium specierum.

100. *Quomodo maior perfectio communicationis desumitur à bono cõmunicato.*

Probatur etiam minor, quia maior perfectio communicationis alicuius boni debet moraliter desumi à bono communicato, non secundùm se præcisè, sed secundùm quòd æstimatur à communicante, & hinc si aliquis communicaret alicui caniculum, quem pluris faceret, quàm mille scuta, quamuis reuera non valeret decem, is cui communicaretur, deberet maiores gratias referre cæteris paribus, quàm si dedisset mille scuta, vt patet: sed nullum bonum potest quis communicare aliis, quod magis aut æquè æstimet, ac se ipsum: ergo communicatio sui ipsius est perfectissima communicatio moralis, quam potest quis facere, & consequenter amicitia, per quam hoc facit, est perfectissima species iustitiæ, ad quam spectat communicare bona aliis. Confirmatur, quia nulla virtus moralis magis accedit ad charitatem, quæ est perfectissima virtutum supernaturalium, quàm amicitia, & hinc ipsa charitas habet rationẽ propriæ amicitiæ erga Deum: ergo nulla est perfectior virtus moralis quàm amicitia.

Dices, magis obligatur quis ad actus iustitiæ commutatiuæ & obedientiæ, quàm ad actus amicitiæ; ergo illa iustitia ac obedientia est perfectior. 101.

Respondeo, negando consequentiam, quæ si valeret, probaret etiam magis esse perfectas illas virtutes, quàm charitatem etiam supernaturalem, quia magis quis tenetur ad eorum actus, quàm ad huius actus. Itaque illa maior obligatio non prouenit ex maiori perfectione; sed ex maiori necessitate: potest autem fieri vt quid imperfectius sit aliquando magis necessarium, vt patet. Respondeo secundò, distinguendo antecedens: magis obligatur quis ad actum iustitiæ commutatiuæ formaliter, nego; materialiter transeat, & nego consequentiam. Itaque quando quis tenetur ad reddendum alicui alteri, quod debet ipsi debito iustitiæ, non tenetur tum ad reddendum illud ipsi ex affectu iustitiæ, sed satisfaceret debito iustitiæ, quamuis redderet ex motiuo amicitiæ, vel cuiuscunque alterius virtutis; imò si redderet etiam actu malo, vt ex vana gloria, vel aliquo alio malo fine satisfaceret isti debito, ita vt non peccaret sic faciendo contra iustitiam, quamuis peccaret contra istam aliam virtutem, cui contrarius esset iste malus finis, vt contra humilitatem, verbi gratiâ, & in hoc fundari videtur axioma illud commune, quòd *finis præcepti non cadit sub præcepto*.

Potest quis magis obligari ad actus minùs perfectos.

Dices secundò, Religio est species iustitiæ, & est moralium perfectissima, secundùm communem sententiam: ergo amicitia non est perfectissima species.

Respondeo distinguendo antecedens pro secunda parte: non comprehendendo amicitiam erga Deum acquisitam, & moralem inter virtutes morales, concedo; comprehendendo, nego antecedens & consequentiam. Itaque quando dicitur religio esse perfectissima virtus moralium, comparatur ad reliquas virtutes præter charitatem naturalem Dei, quæ quia est eiusdem nominis cum charitate infusa, & ita similis illi, vt non possimus nostra experientia inter vtramque discernere, quamuis reuera sit moralis virtus, & acquisita; tamen collocatur in eodem ordine cum charitate supernaturali, & in eodem tractatu simul de vtraque agitur, & sanè aliàs non potest esse dubium, quin quemadmodum charitas infusa est perfectior religione infusa, ita etiam charitas naturalis, & acquisita respiciens Deum, sit perfectior religione acquisita respiciente ipsum: est enim eadem ratio vtrobique, vt patet; sed de hoc etiam fusiùs tractari debet in materia de virtutibus in specie. 102.

Datur aliqua virtus moralis acquisita perfectior religione acquisita.

SCHOLIVM.

Beatitudines octo: de quibus Matth. 5. non distingui à virtutibus, sed esse easdem; nominari verò beatitudines, quia ad beatitudinem disponunt, probat discurrendo per singulas. Inter eas sunt duæ species temperantiæ, humilitas, intellecta per paupertatem spiritus, secundùm Augustinum, & munditia cordis, id est, carentia omnis inordinatæ delectationis & affectionis: fortitudo exprimitur, Beati qui persequutionem, &c. *Item exprimuntur tres species iustitiæ, amicitia, præsidentia, misericordia. Item duæ Theologicæ, spes & charitas. Duæ autem virtutes intellectuales, prudentia, & fides, non exprimuntur in se, nec in suis speciebus, sed supponuntur, quia sine illis istæ appetitiuæ esse nequeunt.*

De his optimè tractat D. Bonau. Breuiloq. part. 5. cap. 4. 5. 6. & hîc art. 1. quæst. 1. docet tamen esse habitus distinctos à virtutibus. D. Thom. 1. 2. quæst. 69. art. 1. docet esse actus virtutum: sed cùm entia non sint multiplicanda sine necessitate, sententia Doct. cæteris videtur præferenda. Hanc tenent DD. citandi Schol. seq. ferè omnes.

18 *Resolutio de beatitudinibus.* His intellectis dico [r], quòd beatitudines, quas ponit Saluator *Matth.* 5. sunt idem habitus, cum habitibus virtutum; tamen aliquando nominantur species specialiores virtutum, quàm sumantur in numero illo septenario virtutum priùs assignato.

Duas quidem species temperantiæ enumerat Saluator inter beatitudines, scilicet humilitatem, quæ moderatur circa primum delectabile, scilicet honorem, & hanc exprimit ibi, *Beati pauperes spiritu.* Vbi secundùm Augustinum rectè intelliguntur pauperes spiritu recti, ac timentes Deum, non habentes inflantem spiritum. Aliam speciem moderantem voluptates in communi, exprimit illud, *Beati mundo corde, &c.* Munditia enim cordis est immunitas voluntatis ab omni inordinata affectione, vel delectatione, tam ratione sui, quàm ratione appetituum sensitiuorum, quibus coniungitur. Fortitudinem exprimit in sua specie perfectissima, ibi: *Beati, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam.*

19. Iustitia exprimit tres species: vnam quidem, quæ est in communicando seipsum per amicitiam, & hanc exprimit, cùm dicit, *Beati mites.* Quamuis enim amicitia plus sit *Cap. 2. Qui dicendi mites?* quàm beneuolentia, secundùm Philos. 8. *Ethic.* quoniam amicitia est, non latens in contra passis: & beneuolentia plus sit, quàm mititas, quia mites sunt, qui non offendunt, nec resistunt in malo: tamen hoc minimum, quod est quasi infimum in amicitia, exprimit illam, qua quis communicat se proximo. Aliam speciem, quæ diuiditur in dominationem iustam, & obedientiam, exprimit per illud: *Beati pacifici.* Pax quippe seruatur in hoc, quòd præsidens rectè regit, & subditus rectè obedit. Tertiam speciem iustitiæ, quæ est quantùm ad exteriora communicanda, exprimit ibi: *Beati misericordes*; nullo enim alio modo potest aliquis esse perfectè dispositus circa exteriora *Ad quas virtutes pertinent singulæ beatitudines?* communicanda proximo, quàm per misericordiam: misericors enim communicat, non vt rehabeat, nec vt priùs rebeneficiatus ab eo, cui communicat: liberalis quidem, etsi communicet amico, potest tamen esse aliqua liberalitas inferior, quàm misericordia: & ita liberalitas est imperfectior species iustitiæ, quàm misericordia. Hanc autem iustitiam, quæ est circa temporalia communicanda, expressit Saluator Luc. 8. *Cùm facis conuiuium.* Sic igitur habemus tres virtutes morales expressas in se, vel in suis speciebus: duas autem Theologicas exprimit, charitatem ibi, *Beati, qui esuriunt, & sitiunt iustitiam:* esurire quidem non est sine misericordia: sed habitus quo elicitur, est charitas: propriissimè enim charitas viæ est habitus, quo esurimus iustitiam, & diligimus Deum in se, quod est vera iustitia. Spem exprimit per illud: *Beati qui lugent:* luctus enim est habitus desiderandi illud.

Sic itaque in octo beatitudinibus duæ exprimuntur virtutes appetitiuæ Theologicæ, & tres morales, fortitudo in se, & temperantia in duabus speciebus, & iustitia in tribus speciebus: duæ autem virtutes intellectuales, vna acquisita, vt prudentia, & alia infusa, vt fides, quæ non exprimuntur in se, nec in suis speciebus, satis dantur intelligi per appetitiuas, quia non est voluntas optimè disposita sine virtute correspondente in intellectu.

COMMENTARIVS.

103. SVPPLEM. P. PONCII. r His intellectis, &c. Supposita hac diuisione virtutum, ex qua constat dari vnam speciem intermediam virtutis moralis, vt sic, pertinentem ad intellectum, nimirùm prudentiam, & sex species distinctas virtutis moralis appetitiuæ vt sic, nimirùm humilitatem, & temperantiam delectabilium, patientiam, amicitiam, virtutem innominatam communicantem aliis bona interna, & communem dominationi iustæ, ac obedientiæ, & denique iustitiam communicatiuam bonorũ extrinsecorum. Supposito, inquam, hoc, probat iam alio modo, & quidem magis directè intentum principale, nimirùm, dona, & beatitudines non esse distinctos habitus à virtutibus infusis Theologicis, & acquisitis moralibus.

Probat autem hoc, ostendendo positiuè quamlibet ex beatitudinibus, ac quodlibet ex donis pertinere ad aliquam virtutem infusam, aut acquisitam; inde enim sequitur manifestè quòd non dicant habitus aliquos distinctos, nec etiam actus aliquos distinctæ speciei, ab actibus istarum virtutum. Summa ergo probationis huius consistit in hoc; nulla beatitudo ex octo, nec vllum donum ex septem, nec vllus fructus ex duodecim, de quibus controuertitur, significat actum, aut habitum distinctum realiter ab actu, aut habitu aliquo ex actibus, & habitibus virtutum infusarum, & acquisitarum; seu quod idem est, nullum actum, aut habitum significant, qui non coïncidat cum actu, aut habitu aliquo virtutis moralis 104. *Probatio principalis indistinctionis donorum, beatitudinũ & fructuum à virtutibus. Dona, beatitudines, fructus, reducuntur ad virtutes infusas, & acquisitas.*

moralis infusæ, aut acquisitæ: ergo dona beatitudines, & fructus non sunt habitus, aut actus virtuosi distincti realiter ab habitibus, & actibus virtutum acquisitarum, & infusarum. consequentia est euidens.

105. *De beatitudinibus.* Hîc Doctor probat antecedens, in quo solo potest esse difficultas, & incipit à beatitudinibus octo, de quibus agitur *Matth. 5.* quia verò in his explicandis, nec Scotus conuenit cum aliis Theologis, nec illi etiam inter se, hîc immorari aliquantulum oportebit, tum vt ipsa res secundùm se intelligatur, tum etiam, vt defendatur probabilitas expositionis Scoti, quæ aliquibus difficilior apparet.

106. *An beatitudines significent habitus, vel actus. 1. Sententia quòd sint actus.* Præmittendum verò primò an hæ beatitudines, seu illa, quæ significantur per eas, sint habitus, vel actus. Albert. hîc *art. 2.* Henricus *Quodlib. 4. quæst. 23.* Gerson. *tract. de beatitudinibus,* Alphab. 28. videntur dicere quòd sint actus distincti ab actibus virtutum, & donorum, quod tamen intelligit Suar. de distinctione accidentali, non specifica, prout ante ipsum id intellexit Gabr. *hîc conclus. vlt.* sed quidquid sit de aliis, certè Henricus expresè loquitur de distinctione specifica. S.Thomas *quæst. 69. art. 1.* dicit eas esse actus quosdam excellentes virtutum, & donorum, & propterea non distinguit eas à virtutibus, & donis, nisi sicut actus habituum distinguuntur ab habitibus. Eum sequuntur præter suos Suar. *lib. 2. de necessitate gratiæ, cap. 2. 2.* Auersa *quæst. 68. sect. 4.*

107. *2. Sententia quòd sint habitus.* Scotus verò supponit eas esse habitus, quia dicit eas non distingui à virtutibus, & donis, quod esset falsum, si consisterent in actibus; sed certè quantùm ad intentum principale ipsius, perinde esset quòd consisterent in actibus, vel habitibus. Reuera tamen non malè constituuntur in habitibus. *Probatio 1.* Probatur primò, quia omnes actus, in quibus collocantur, præsupponunt habitus, etiam per se infusos præsertim secundùm aduersarios: sed nihil obstat quominùs isti habitus, vt sunt principia istorum actuum, dicantur beatitudines. *Cõfirmatio 1.* Confirmatur, quia qui habet habitum inclinantem ad patiendum actualiter, aut ad dandam eleemosynam, dicitur simpliciter patiens, & misericors, quamuis nullum actum patientiæ, aut humilitatis eliciat actu; & quando dicitur aliquis humilis, aut patiens, aut misericors, id potiùs intelligitur de habitu, non de actu istarum virtutum, & tam benè intelligeretur de dormientibus, quàm de vigilantibus, vt patet: ergo similiter quando dicitur aliquis beatus beatitudine alicuius virtutis, quæ habetur in via, id debet intelligi potiùs de beatitudine habituali, quàm de actuali: & per hoc quòd sit aliquis habituatus ad actus istarũ virtutum, dici debet beatus beatitudine talis virtutis. *Cõfirmatio 2.* Confirmatur secundò, quia non dicitur quis pauper simpliciter ex eo quòd eliciat actum paupertatis, sed ex eo quòd habeat habitum illum eliciendi: ergo quando dicitur simpliciter in prima beatitudine, *Beati pauperes*, non intelligitur actus aliquis, sed potiùs habitus: & idem potest vrgeri de pacificis, mundis corde, & mitibus, nam per hæc nomina ex communi modo loquendi intelliguntur perfectiones habituales, non actuales.

108. *Obiectio 1.* Obiicies primò contra hoc cum Medina, beatitudo patriæ consistit in actu siue intellectus, siue voluntatis, siue vtriusque: ergo similiter & beatitudo viæ debet in actu consistere, & non in habitu. *Responsio.* Respondeo, negando consequẽtiam, quia actus, in quo consistit beatitudo patriæ, quicunque demùm sit, est aliquid semper permanens, & consequenter in eo potest dici consistere ista beatitudo; actus autem quicunque, in quo consisteret beatitudo viæ, non est sic permanens; sed potest qui sic dicitur beatus, esse longo tempore sine ipso, aut aliquo simili, & propterea non est eadem ratio de ipso ac de actu fruitionis, aut visionis; imò si à ratione beatitudinis patriæ liceat concludere rationem beatitudinis viæ, & ponere proportionem vnius ad alteram, possumus nos confirmare nostram sententiam ex hoc capite: Beatitudo patriæ est quid permanenter se tenens absque intermissione ex parte potentiæ, loquor de beatitudine formali; ergo idem dicendum de beatitudinibus viæ his, de quibus loquimur; sed hoc dici non posset, si consisterent in actibus, vt patet: ergo potiùs debent dici consistere in habitibus inclinantibus ad actum, præsertim quatenus habent talem rationem, vt vel actu determinant ad actus, vel determinarent, si daretur occasio. *Cur beatitudo patriæ, & nõ viæ consistat in actu.*

Obiicies secundò, Aristoteles 1. & 3. *Ethicor.* expresè docet quòd beatitudo non consistat in habitu, quia aliàs dormiens esset fœlix, & beatus; ergo idem dicendum de his beatitudinibus. 109. *2. Obiectio.*

Respondeo primò, negando consequentiam, quia ipse loquebatur de beatitudine vltima simpliciter, quæque non ordinatur ad aliam, & consequenter est actus, nam habitus omnis ordinatur ad actum; hæ autem beatitudines non sunt vltimatæ, vt omnes fatentur, siue consistant in actu, siue in habitu. *Responsio 1.* Respondeo secundò, argumentum esse ad oppositum, nam propterea Philosophus per se posuit beatitudinem in actu, quia aliàs dormiens esset beatus, & consequenter si posset dici de dormiente, aut non habente actu operationem beatificam vllam, quòd esset beatus, non collocaret Philosophus beatitudinem in operatione; sed certum est quòd qui non habet actualiter actus harum beatitudinum vocetur, & meritò, beatus, præsertim si aliquando saltem frequenter exercuerit illos: ergo hæ beatitudines non debent collocari in actu, sed potiùs in habitu. *Responsio 2.*

Obiicies tertiò, beatitudo in spe, qualis est quælibet ex his beatitudinibus, nihil aliud est quàm moueri ad beatitudinem vltimam patriæ per actum aliquem heroïcum, propter quem meritò posset sperari vita æterna, & inde fit quòd non dicitur beatus hac speciali ratione, qua dicuntur beati, quibus dantur hæ beatitudines, ille, qui est liberalis, siue actu, siue habitu, quia nimirùm hæ beatitudines consistunt in aliquibus particularibus heroïcis actibus habentibus gradum aliquem perfectionis eminentem, sed sic non mouetur quis per habitum, sed per actum. 110. *Obiicies 3.*
Respondeo, negando maiorem pro prima parte si intelligatur in sensu formali, vt intelligi debet ad hoc vt sit ad propositum. *Responsio.*

Obiicies vltimò, & multò fortiùs, qui est beatus his beatitudinibus, vel in hac vita, vel in altera consequetur præmium particulare his beatitudinibus promissum à Christo, de quo postea: sed si ponerentur in homine omnes habitus viæ in suprema perfectione, nisi haberet actum secundùm patiendi, aut volendi pati persequutionem, siue actum secundùm contẽnendi honores, aut diuitias per abdicationem actualem eorum, aut per volitionem abdicãdi efficacem, cùm opus esset ad obse- 111. *Obiectio 4.* *Sine actu correspondente beatitudinibus nõ consequeretur quis præmiũ ipsis correspõdens.*

obsequium diuinum, non consequeretur præmium particulare promissum primæ, & vltimæ beatitudini, & idem est de reliquis: imò nec necessariò maius præmium, quàm quicunque infimus beatus, quia non obstante infusione quorumcunque donorum habitualium, etiam perfectissimorum pertinentium ad viam, posset aut nihil mereri, vt patet in paruulis, aut tam parum quàm quilibet alius: ergo beatitudo, de qua loquimur, non consistit in habitu, sed potiùs in actu aliquo.

112. *Responsio 1. Beatitudines connotant actum.*

Respondeo primò distinguendo consequens, non consistit in habitu vllo præcisè absque connotatione actus, transeat; connotato actu, negatur. Itaque quamuis requireretur actus, vt aliquis esset hoc modo beatus; non tamen necessariò, vt causa formalis, quæ solummodò esset habitus; sed vt conditio sine qua non.

113. *Probabile est beatitudines consistere in actibus vt perseuerantibus physicè, vel moraliter.*

Respondeo secundò, propter hoc probabilissimè posse constitui has beatitudines in actibus particularibus, non tamen præcisè secundùm quòd existerent physicè; sed secundùm quòd habitualiter, & moraliter manerent tales actus in eliciente, donec eos reuocaret per peccatum mortale: nam certè, vt suprà dixi, si tantùm haberent constituere beatum, secundùm quòd existerent physicè, non esset verum quòd qui illos elicuit esset beatus, nisi pro illo ipso instanti, vel tempore, quo eas elicuit, quod est contra communem modum loquendi: quis enim negaret S. Petrum post Apostolatum, etiam cùm dormiret, & cùm exerceret se in aliis operibus, & actibus, fuisse beatum beatitudine prima ex his beatitudinibus. Nec hæc doctrina est contra Doctorem, ad cuius intentum perinde est quòd beatitudines consistant in actu, vel habitu, vt suprà ostendi, & quamuis reducat beatitudines ad virtutes, non est necesse, vt intelligatur de virtutibus habitualibus determinatè, sed de actualibus, aut habitualibus indeterminatè; deinde si loqueretur determinatè de virtutibus habitualibus, potest optimè dici, quòd non reduxerit beatitudines ad illas, nisi ex hypothesi, quòd beatitudines essent habitus, vt supponebant aliqui ex aduersariis, nimirùm Henricus.

114. *Soluuntur rationes secūdæ rationis.*

Rationes etiam præmissæ pro secunda sententia facilè soluerentur, tenendo hanc viam; quia permanentia, quam exigunt in beatitudine, intelligi commodè posset de permanentia morali actus, donec reuocaretur; vnde non contra hanc vltimam doctrinam adductæ sunt, sed contra eos, qui existimant illas beatitudines consistere in ipsis actibus, quatenus physicè existunt, quæ est sine dubio sententia Medinæ, vt patet ex rationibus eius, & speciatim ex secunda desumpta ab authoritate Philosophi: an autem sit sententia aliorum, non adeò mihi constat, quia cùm ipsi non explicent se, possent vno, vel altero modo intelligi, nimirùm vel iuxta hunc nostrum modum dicendi, vel iuxta Medinam.

115. *Fundamentū præcipuū sententiæ propositæ, num. 113. Obiectio.*

Præfero autem hanc secundam responsionem primæ, quia videtur mihi quòd qui relinqueret omnia pro Christo, & pateretur maximas persequutiones propter ipsum semel, esset beatus prima, & vltima beatitudine deinceps semper dum viueret, si nunquam postea peccaret mortaliter, quamuis non haberet vllum habitum inclinantem ad illos actus, eo modo, quo dicitur aliquis peccator ratione peccati præteriti non cōdonati, aut retractati, saltem in sententia communiori.

Dices, non dicitur aliquis dignus vita æterna ratione actus meritorij de condigno præteriti, & non retractati, sed ratione gratiæ habitualis: ergo similiter non debet dici dignus præmio particulari promisso his beatitudinibus ratione actus præteriti, tanquam causæ formalis, sed ratione alicuius habitus, & consequenter beatitudo, ratione cuius formaliter habemus esse digni tali præmio, debet consistere in huiusmodi habitu. 116. *Obiectio.*

117. *Responsio 1.*

Respondeo primò, negando consequentiam; quia constat gratiam habitualem esse illud, per quod formaliter constituimur filij adoptiui, & consequenter digni vita æterna iuxta intensionem eiusdem gratiæ; non autem constat de vllo alio habitu, quòd per eum formaliter constituamur digni præmio; sed potiùs constat oppositum, quandoquidem eo posito non essemus digni præmio, nisi poneretur actus, sicut essemus digni vita æterna per positionem gratiæ habitualis, quamuis nullum haberemus actum, vt patet in paruulis.

118. *Responsio 2. Beatitudo vt præmium, & corona iustitiæ correspondet meritis moraliter manentibus, vt hæreditas verò correspōdet gratiæ sanctificanti.*

Respondeo secundò, distinguendo antecedens: non dicitur dignus vita æterna, tanquam præmio, & corona iustitiæ correspondente operibus ratione actus meritorij præteriti non retractati, nego antecedens; non dicitur dignus vita æterna tanquam hæreditate sibi correspondente, ex eo quòd sit filius adoptiuus ratione actus præteriti; sed gratiæ, concedo antecedens, & nego consequentiam, & hæc responsio mihi magis placet.

119. *Ad quam virtutē spectat paupertas quæ est prima beatitudo. Paupertas illa est humilitas secundùm Scotum. Probatur authoritate Patrum.*

His de beatitudinibus præmissis in genere, nunc explicandæ sunt in particulari. Prima autem est *paupertas spiritus*, & significatur istis verbis, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.* Per hanc intelligit Doctor humilitatem, quam suprà dixit esse speciem temperantiæ, vt sic, moderantem honores: quæ expositio non potest non esse satis fundata, & probabilis, cùm sit Augustini *serm. 1. de sermone Domini in monte, cap. 4.* Nysseni *in libro de beatitudibus.* Chrysostomi *hom. 15. in Matth.* Hilarij *can. 4.* Hieronymi denique, & Cyrilli in illud Isaiæ vlt. *Ad quem respiciam nisi ad pauperculum, & contritum spiritu*, vbi Cyrillus quidem legit, *nisi ad humilem*, loco istius, *nisi ad pauperculum*; Hieronymus verò per pauperculum intelligit humilem, de quo, inquit, dictum est in Euangelio, *Beati pauperes spiritu.*

Secundùm alios paupertas illa est contēptus diuitiarum spiritualis.

Alij per paupertatem hîc intelligunt contemptum diuitiarum, ac commoditatum huius vitæ, non quidem realem, ex quo oriatur actualis obiectio, & abdicatio earum; sed spiritualem consistentem in affectu & præparatione animi ad ea contemnenda, & abiicienda etiam realiter; quoties opus fuerit ad obsequendum Deo, qualis paupertas consistere posset cum maximis diuitiis, & commoditatibus, vt contigit de facto in Abrahamo, Iacobo, Iosepho, Dauide, Iobo, & pluribus aliis viris, non solùm veteris; sed noui Testamenti, vt S. Ludouico Rege Galliæ, Elizabeta vtraque nostra, Hungara, & Lusitana, &c. & ad denotandum quòd paupertas hoc modo explicanda sit, existimant nonnulli additum illud *spiritu.* Pro hac expositione adducit Suarez, Hilarium suprà & Ambrosium *lib. 5. in Lucam*, & sine dubio quamuis expresse eam non doceant, aliquod eius fundamentum subministrant.

Alij

120. *Secundùm alios est realis abdicatio diuitiarum.* Alij exponunt paupertatem hîc esse eam, quæ Euangelica dicitur, & dicit realem, & actualem abdicationem diuitiarum, ac possessionum omnium, non quidem quantùm ad vsum rerum necessariarum, quia hoc esset vitij, non virtutis; sed quantùm ad dominium,& vsum etiam superfluum; nec impedit hanc expositionem illud spiritu,quia per illud significatur quòd hæc abdicatio, vt sit beatitudo,& talis,propter quam concedendum sit regnum cœlorum, debeat esse ex motiuo perfecto virtutis alicuius, & præsertim perfectionis maioris acquirendæ, ad quam valde conducit talis abdicatio, vt certum est, cùm per eam remoueantur plurima, & maxima impedimenta eius, quod abundè significauit ipse Christus Matth. 19. *Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia, quæ habes*, &c. Ita Hieronymus suprà, Leo Papa *serm. de omnibus Sanctis*. Tertull. *lib.* 4. *contra Marc. cap.* 14. Basil. *in reg. breuioribus interrog.* 205. & alij plures, & sanè vt hæc expositio est communior: *Probatur hæc expositio.* ita etiam valde vrgetur exemplo Christi, & Apostolorum, nam verisimile omnino est, quòd ipse dedit exemplum in seipso perfectissimæ paupertatis, & quòd ad perfectissimam paupertatem suos discipulos inuitauit, & speciatim loco iam citato adolescentem, cui illa verba dixit; sed certum est quòd ipsemet non solùm affectu, & præparatione animi, sed actualiter, & realiter abdicauit diuitias, & quòd ad simile faciendum alios inuitauit, & illum adolescentem; vnde & de facto Apostoli id fecerunt, vt patet ex illis verbis, *Ecce nos reliquimus omnia*,&c. *Christi paupertas nō solùm erat spiritualis, sed verè realis, vt & Apostolorum.*

121. Vlteriùs etiam certum videtur quòd per primam hanc benedictionem intellexerit perfectissimam paupertatem, & abdicationem rerum, (si tamen vllam talem abdicationem intellexerit: quod addo propter primam expositionem) ergo per paupertatem hîc potiùs debet intelligi huiusmodi abdicatio, quàm spiritualis illa, quam vult secunda expositio. Confirmatur, quia verisimilius est Christum proposuisse hîc illam paupertatem, quæ est propria legi suæ, & gratiæ, quàm illam, quæ est communis omni legi: sed talis est illa, quæ consistit in reali abdicatione voluntaria bonorum, non verò illa spiritualis. *Potiùs realis quàm spiritualis paupertas in prima expositione est intelligenda.* Imò etiam hæc expositio primæ expositioni videtur præferenda, tum, quia paupertas in sensu proprio sine dubio significat abdicationem diuitiarum, potiùs quàm honorum; tum, quia in textu Græco ponitur verbum significans propriissimè idem quod significat vox *egenus*; tum denique quia Christus apud Lucam pauperibus, quos dixit beatos, opposuit diuites, quibus dixit *væ*: ergo per pauperes intellexit egenos, & carentes bonis temporalibus, quibus abundant diuites. Videatur *Nitela Franciscana Religionis* in concertatione de paupertate Christi *cap.* 3.

Quarta expositio primæ beatitudinis. Alij denique intelligunt per pauperes hîc non humiles tantùm, nec egenos, & carentes diuitiis tantùm; sed eos, qui & humiles sunt, & egeni, cui expositioni fauet non parum Hieronymus, & Leo *suprà*, alij etiam PP. nec sanè est improbabilis, præsertim cùm concomitentur se inuicem contemptus diuitiarum bonus,& perfectus & contemptus etiam honorum, ita vt vix vnus possit esse sine altero,& ille ad hunc valde disponat.

122. Sed ad propositum nostrum quod attinet, sufficit ad præsens, & expositionem Scoti esse probabilem, & præterea siue illa teneatur, siue quæcumque alia ex præmissis, paupertatem non esse distinctam à virtutibus, id quod patet, quia si prima teneatur, erit species temperantiæ, quæ est humilitas: si secunda, aut tertia, vel erit alia species particularis eiusdem temperantiæ respiciens diuitias, sicut humilitas respicit honores: vel non erit virtus aliqua particularis, sed reducenda ad illam virtutem, ad quam ordinatur,nempe vel misericordiæ, vt si quis abdicaret bona ad subueniendum miseris; vel charitatis, si ad tollendas occasiones peccandi; vel castitatis, si in ordine ad sedandos motus carnales per subtractionem causæ; vel pœnitentiæ, si in ordine ad vindicanda peccata; vel Religionis, si in ordine ad obseruantiam vti, &c. Quòd si teneatur, quarta expositio erit vtriusque istius virtutis, vt patet; nec vllo modo potest assignari vllus actus paupertatis quomodocumque explicetur, qui ad aliquam virtutem, vel acquisitam, vel infusam reduci non possit, ac debeat, quod etiam fateretur ipse Diuus Thomas, si non existimaret dona à virtutibus distingui. *In nulla expositione paupertas est distincta à virtutibus.*

Meritò autem mirari quis hîc posset, cur Scotus Euangelicæ paupertatis professor non potiùs eligeret expositionem, quæ per hanc primam beatitudinem intelligit illam paupertatem, quàm priorem humilitatem. 123. *Cur Scotus non intellexerit per primā benedictionē abdicationem diuitiarum?* Sed primò dici posset rationem esse, quia voluit se conformare sancto Augustino, cuius authoritati plurimùm semper deferebat. Deinde quia existimauit,& benè, omnem beatitudinem ex his tendere in obiectum per se bonum, & appetibile, & non tantùm quòd esset appetibile ratione alterius per modum medij; vnde quandoquidem superiùs præmisit diuitias non fuisse per se appetibiles, sed habere tantùm rationem boni vtilis, consequenter non poterat commodè statuere beatitudinem in aliquo respiciente per se diuitias, tanquam obiectum primarium, & primò appetibile; hoc autem supposito, ad nihil aliud poterat meliùs recurrere, quàm ad virtutem respicientem honores, nempe humilitatem.

Præmium huius beatitudinis est Regnum cœlorum, ptincipaliter quidem illud ipsum perpetuum, & cæleste, quod post huius vitæ peregrinationem consequentur, cùm videbunt Deum sicuti est, non in speculo, & ænigmate, sed facie ad faciem: quod regnum dicitur esse iamiam ipsorum, quia est hæreditas ad ipsos spectans, licèt possessione adhuc non gaudeant; præter illud autem regnum etiam in hac vita aliquod initium eius communiter accipiunt,consistens non solùm in gratia habituali, quæ est pignus gloriæ; sed etiam in quiete,ac tranquillitate animi, ac particularibus aliquibus fauoribus, quibus, qui sunt pauperes spiritu, donantur. 124. *Præmiū primæ benedictionis quodē*

Secunda beatitudo exprimitur illis verbis *Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram.* Per hanc intelligit Maldonatus humilitatem, & inde sumit argumentum contra primam expositionem paupertatis, paulò ante præmissam; sed potiùs sine dubio de ipsa mititate,seu mansuetudine intelligi debet, quàm de humilitate, quia verba Scripturæ in proprio sensu accipienda sunt, quoties nihil obest. Nec refert quòd Christus dicat Matth. 11. *Discite à me, quia mitis sum, & humilis corde:* non enim per hoc intendit quòd idem *De 2. beatitudine. Prima expositio est quòd sit humilitas. Secunda melior quòd sit mititas, seu mansuetudo.*

idem sit esse mitem, & esse humilem, sed vtrunque sibi competere significat, & vult, vt à se discant vtrunque alij; præterea habent sine dubio hæ virtutes talem connexionem, vt meritò coniungi possint, & simul proponi, ac exigi.

Explicatio S. Basilij. Sanctus Basilius *in reg. breu. interrog.* 101. explicaturus hanc beatitudinem, *Quis est*, inquit, *mitis? qui in iudiciis earum rerum, quæ Deo placent, idem vsque stabilis perseuerat*; S. verò Augustinus *lib.* 1. *de sermone Domini in monte, cap.* 4. mitem asserit, qui cum pietate suscipit Scripturas, eísque non resistit, & addit iis promitti præmium terræ *tanquam testamentum Patris cum pietate quærentibus*, vnde videtur hanc beatitudinem confundere cum pietate. *Explicatio S. August.*

Vtraque explicatio est in ordine ad particulares effectus. Sed vterque mititatem explicat in ordine ad effectum particularem eius, ille quidem in ordine ad vnum ex propriis effectibus eius, talis enim effectus est sine perturbatione animi accipere quæcunque proueniunt secundùm ordinem prouidentiæ diuinæ, prospera, & aduersa; hic verò in ordine ad effectum quendam remotum, nam qui mansuetus est, vt non resistit voluntati diuinæ per Scripturas significatæ, etiam dum prohibet, grata, & ingrata præcepit, ita etiam facilè perduci potest, & solet, vt easdem Scripturas cum reuerentia tractet.

126. Quomodocunque autem intelligantur hi Patres, communis omnium sententia cum Ambrosio *lib.* 5. *in Lucam*, est secunda suprà præmissa, nempe hîc agi præcipuè de mansuetudine, in gradu tamen excellenti: & ab hac non recedit Doctor in re ipsa, qui per hanc beatitudinem dicit significari speciem iustitiæ vt sic, quæ est amicitia, qua quis se communicat alteri, quamuis enim, inquit, amicitia plus sit, quàm beneuolentia, quoniam secundùm Philosophum 8. *Ethic. ad Nicomachum, cap.* 2. Amicitia addit supra beneuolentiam etiam mutuam inter duos, *quod sit non latens in contrapassis*, hoc est, quòd beneuolentia vtriusque amici ad alterum sit vtrique nota; & quamuis beneuolentia sit plusquam mititas, quia per beneuolentiam amicus amico aliquid bonum positiuè optat, aut confert, per mititatem autem non necessariò id facit, sed sufficit præcisè, vt nec prouocati quidem offendant, nec resistant in malo, quoties recta ratio dictat, non necessariò resistendum esse; quamuis, inquit, hoc ita sit, tamen per hunc infimum gradum amicitiæ ex his tribus gradibus iam specificatis sufficienter intelligitur ipsamet amicitia, qua quis se communicat proximo. Ex quo patet quòd ipse asserat expressè in hac beatitudine significari mansuetudinem, vt tenet communis sententia; licèt vlteriùs dicat per illam mititatem denotari non tantùm ipsam mansuetudinem; sed totam amicitiam, quatenus dicit virtutem illam, qua communicamus nos proximis.

2. Sententia est communior.

Nõ discordat in re Scotus quamuis dicat hãc beatitudinem esse amicitiam.

127. In hac expositione eatenus à communi videri posset Scotus recedere, quòd communiter hîc intelligat per mansuetudinem virtutem oppositam iræ, & pertinentem propterea ad partem irascibilem, ad quam ira spectat, & contentam consequenter sub fortitudine vt sic; ille autem intelligat virtutem contentam sub amicitia, quæ est species iustitiæ vt sic, & spectat ad partem concupiscibilem; sed secundùm principia suprà præmissa patet non omnem fortitudinem, nec omnem etiam mansuetudinem spectare ad partem irascibilem, sed illam solam, quæ respicit difficultatem & impedimentum extrinsecum boni cupiti, eam vindicando, vel absque vindicta ferendo, & hanc solam esse oppositam consequenter iræ, illa autem fortitudo, & mansuetudo, qua quis se gerit fortiter, vel mansuetè circa aliqua obiecta ex motiuo temperantiæ, aut humilitatis, aut charitatis, aut amicitiæ, spectat sine dubio ad partem concupiscibilem, & talem putat Scotus hanc mansuetudinem, quæ est beatitudo, ex hoc, vt reor, fundamento, quod satis probabile est, nimirùm in his beatitudinibus significari perfectissimarum virtutum cardinalium actus, aut habitus; sed suprà præmisit amicitiam esse perfectissimam iustitiæ vt sic speciem: ergo debuit comprehendi in his beatitudinibus; sed nullibi potiùs quàm in hac: ergo mititas hîc significata spectat ad amicitiam, & consequenter ad partem concupiscibilem, non ad irascibilem. Confirmatur, quia illa mititas, quæ spectat ad partem irascibilem, sufficienter declaratur, & comprehenditur in octaua beatitudine: ergo hîc non erat specificanda.

Quæ mansuetudo hic intelligatur.

Nec refert, quòd per beatitudinem hanc mitigetur ira secundùm Bernardum *serm.* 1. *de omnibus Sanctis*, & expositores communiter; nam ira sine dubio mitigari potest per quamcunque virtutem, quod maximè verum est de ira partis sensitiuæ, quæ subordinatur voluntati, ita vt possit cohiberi per illam ex quocunque motiuo illa voluerit. & hinc est quòd habitus partis sensitiuæ non sint ex sese formaliter virtutes, nec determinatæ ad aliquam particularem speciem virtutis; sed habeant esse virtuosæ, vt subordinantur imperio voluntatis, & participant bonitatem istius virtutis, ex cuius motiuo voluntas imperat actus eorum, sicut participarent etiam malitiam vitij, si vitiosè eos imperaret voluntas; quod vel ex eo patet, quòd si quis assuesceret compescere iram ex motiuo vanæ gloriæ, posset peruenire ad statum ingentis mansuetudinis materialiter, sine tamen virtute mansuetudinis formaliter: ergo similiter posset quis cohibere iram ex affectu amicitiæ, non respiciendo vllo modo ad bonitatem, seu honestatem mansuetudinis illius, quæ est virtus spectans ad partem irascibilem. 128.

Ira partis sensitiuæ potest cohiberi ex motiuo cuiuscunque virtutis.

Potest etiam cohiberi ex motiuo malo.

Sed quacunque ex his ratione voluerit quis explicare hanc beatitudinem, intentum nostrum principale manet semper; nimirum non esse quid distinctum à donis, & virtutibus actualiter, vel habitualiter consideratis, quod clarè discurrenti patet.

Quomodocũque explicetur mititas, est aliqua virtus.

De terra verò promissa huic beatitudini, tanquam præmio, non idem omnes Patres sentiunt, nam Chrysostomus *homilia* 15. *in Matth.* per eam intelligit terram huius mundi; Hieronymus verò, & Nazianzenus terram viuentium, id est, cœlestem; Bernardus *serm.* 1. *de omnibus Sanctis*, terram proprij corporis, quam possidere benè dici possunt, quatenus effrenatæ iræ dominantur; nec permittunt se eius impetu transuersum à recta ratione duci; Augustinus *suprà cap.* 4. cœlestem patriam, non tamen ita vt possessio eius hîc promissa sit, quæ in futura vita dabitur electis; sed imperfectior, quæ à mitibus in hac vita habetur, & consistit in quiete, & tranquillitate summa animi, quæ est participatio quædam, & inchoatio æternæ quietis, quam post hanc vitam consequentur. 129.

Quod est præmium mititatis.

Magis mihi placet secunda expositio; tum, quia dicitur hîc *possidebunt*, & non *possident*; cùm tamen

tamen hoc potiùs dici deberet, si intelligeretur per possessionem terræ quies, aut trãquillitas animi, aut subiectio iræ. Non est nihilominùs improbabile, quòd præter præmium concedendum in futura vita, quod principaliter, & propositum est à Christo, & à nobis est respiciendum, etiam aliquod in hac ipsa præsenti vita conferatur, nullum autem conuenientius assignari posse videtur, quàm illa tranquillitas, & pax animæ, quæ mansuetudinem comitari solet, & hoc tantùm videntur intendere sanctus Augustinus, & sanctus Bernardus.

130. *De 3. Beatitudine.*

Tertia Beatitudo proponitur illis verbis, *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Certum est non omnem luctum sufficere ad hanc beatitudinem; quisnam autem requiratur determinatè, non adeò constat. Hilarius *can.* 4. luctum hunc beatificum existimat esse, quo deflet quis sua peccata: *Non orbitates, aut contumelias*, inquit, *aut damna merentibus, sed peccata vetera flentibus, & criminum conscientia ærumnosis consolatio promittitur.* Idem tenet Chrysostomus, Theophylactus, & Chromatius; sed hi duo posteriores addunt tanquam idoneam huic luctui materiam, etiam aliena peccata. Conuenit Leo Papa *serm. de omnibus Sanctis*, inquiens: *Religiosa tristitia, aut alienum peccatum deflet, aut proprium.*

1. Expositio quid sit luctus ob peccata.

Sanctus Augustinus intelligit hîc eos lugentes, qui tristitia afficiuntur ob amissionem eorum, quæ pro Christo abiecerunt, bonorum. Nyssenus *in lib. de Beatitud.* dicit hunc luctum oriri debere ex mysteriis, in quas hæc vita ob peccatum originale coniecta est. Cyprianus *lib. 3. ad Quirinum* putat eos hîc comprehendi, qui quòd virtutem sectentur, oppressi naturali sensu naturæ gemunt, & tristantur. Sanctus Thomas intelligit eos, qui in vincendis tentationibus, & inordinatis partis sensitiuæ motibus, cum gemitu, & luctu exercentur.

2. Expositio quòd sit luctus ob amissionem bonorũ pro Christo.
3. Expositio quòd sit luctus ob huius vitæ miserias.
4. Sent. quòd sit luctus ob persecutionẽ virtutis.
5. Sent. luctus ob difficultatem tentationum.

Scotus verò sequitur expositionem Glossæ ordinariæ, quæ est quòd luctus hîc sit ille, qui ex desiderio æternorum proficiscitur, iuxta quam optimè Scotus virtutem, ad quam reduci debet hæc beatitudo, asserit esse virtutem Theologicam spei, cuius est desiderio desiderare, & expectare beatitudinem æternam, ex quo desiderio, quantus luctus oriri solet in perfectioribus, satis colligitur exemplo illius, qui dixit: *Fuerunt mihi lachrymæ meæ panis die, ac nocte, dum dicitur mihi quotidie, Vbi est Deus tuus.* Psal. 41. Cur autem hanc positionem elegerit, non incongrua ratio est, quòd in his beatitudinibus exprimi actus principaliores virtutum appetitiuarum Theologicarum, præsertim charitatis, & spei, & quatuor Cardinalium satis verisimile videtur; quo supposito nulla commodiùs ad spem reducenda videbatur, quàm hæc tertia.

6. Sent. Scoti quòd sit luctus ob desiderium æternorum.
Iuxta hanc expositionem luctus spectat ad spem.
Cur hanc expositionem secutus Scotus.

131. *In nulla expositione est distincta hæc beatitudo à virtutibus.*

Quod porrò ad principale intentum spectat, nullam esse ex his expositionem patet, quæ hanc beatitudinem diuersæ esse rationis suadent à donis, & virtutibus, siue habitualibus, siue actualibus: si enim teneatur prima, erit actus, vel habitus charitatis, aut pœnitentiæ; si secunda, erit illius virtutis, ex cuius motiuo cuperent illa bona non esse ablata; si tertia, erit vel charitatis, vel illarum virtutum, ex quarum motiuo dolet quis impedimenta istarum miseriarum esse præsentia; si quarta, vel quinta, erit similiter illius, vel illarum virtutum, ob quas patiuntur persecutiones, vel tentationes; si denique quarta, erit, vt dixi, spei. Et hinc probabilitas nostræ expositionis vrgeri potest; quia in qualibet beatitudine virtutem aliquam specialem designari verisimilius est, at hoc non tam commodè fieri potest iuxta alias expositiones, præsertim nisi poneretur virtus pœnitentiæ esse specialis, & distincta à cæteris omnibus virtutibus (quod non tenetur tam communiter nisi à Scotistis) quòd si id etiam teneretur, magis congruum est, vt spes, quæ est virtus Theologica, exprimatur, quàm pœnitentia, quæ quia ordinatur ad peccati deletionem, si eam deletionem consequantur, satis magno afficitur præmio, nec consequenter tantam habet proportionem ad consolationem huic beatitudini promissam, quam aliqui intelligunt concedendam in futuro, vt Hilarius, & Chromatius; alij etiam in hac vita, vt Chrysostomus, Euthymius, Theophylactus: Consolabuntur, inquit Chrysostomus, qui lugent hîc, &, quod est amplius, in futuro.

Præmiũ huius beatitudinis quando confertur.

132. *De 4. Beatitudine.*

Quarta beatitudo est: Esuries, & sitis iustitiæ, *Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur.* Hanc esuriem, & sitim aliqui intelligunt corporaliter, vt sensus sit, quòd illi sint beati, qui esuriunt, & sitiunt corporaliter. Ita Maldonatus *Matth. 5.* probabilius existimat explicandam hanc beatitudinem; sed nimis temerè, & præsumptuosè suam particularem sententiam nullius Patris authoritate fultã, hic Author præfert communi Patrum, quos ipsemet citat, & fatetur intelligere spiritualiter huius beatitudinis sitim. Nec fundamentum sanè eius est tam vrgens, vt etiam si secluderemus Patrum authoritatem, eius expositionem potiùs quàm oppositam, quæ est Patrum, sectaremur. Primum enim est, quòd licèt vehemens desiderium appelletur sitis quandoque in Scriptura, nusquam tamen, quod ipse meminit, illud desiderium vocetur fames.

1. Expositio de esurie, & siti corporali.
1. Fund. huius exposit.

133. *Reiicitur.*

At quamuis hoc verum esset, certum est quòd congruè vocari possit fames, & consequenter, quod posset intelligi fames in hoc solo loco, si vlla ratio ad ita intelligendum vrgeret, vrget autem, vt videbimus.

Deinde sæpissimè esuries accipitur in Scriptura spiritualiter pro desiderio, vt Iob 5. *Cuius messem famelicus comedet, & bibent sitientes diuitias eius:* quem locum S. Gregorius applicat Iudæis, & Gentilibus, vocans hos famelicos propter defectum cognitionis Scripturæ. Item Psalm. 33. illud, *Diuites eguerunt, & esurierunt*, intelligit sanctus Ambrosius de esurie, & paupertate spirituali. *Diuites*, inquit, *eguerunt, & esurierunt; quia qui antè abundabant gratia* (nempe Iudæi) *postea tamen propter perfidiam suam egere cœperunt. Qui autem pauperes erant populi Nationum, iam per fidem Christi satiantur, & abundant, sicut scriptum est: Edent pauperes, & saturabuntur.*

Esuries accipitur in Scriptura sæpè pro desiderio.

Item Psalm. 55. *Famem patientur vt canes*; & Psal. 106. *Errauerunt in solitudine, in inaquoso, viam habitaculi non inuenerunt esurientes, & sitientes.* Et plurima alia loca, in quibus fit mentio de fame, intelliguntur satis frequenter de fame spirituali, vt & exponit sanctus Gregorius illud 1. Reg. 2. *& famelici saturati sunt: Non saturabuntur ergo*, inquit, *nisi famelici, qui à vitiis perfectè ieiunant.*

Et nè dicat aduersarius hæc loca non intelligi sic, nisi in sensu aliquo mystico, quamuis hoc ipsum nobis sufficeret; tamen adducamus etiam loca, in quibus fames capitur spiritualiter etiam

in sensu literali. Amos 8. *Emittam famem in terram; non famem panis, neque sitim aquæ; sed audiendi verbi Domini.* Quid clariùs dici poterat? Sed fortè hunc locum non vidit Maldonatus. At hunc alterum sine dubio vidit Ecclesiast. 24. *Qui edunt me, adhuc esurient, & qui bibunt me, adhuc sitient.* Vidit, inquam, hunc locum; nam vltimam partem ipsemet citauit in hoc ipso loco; vnde mirum est, non meminisse primæ.

2. Fund. præmissæ expos.

Secundum fundamentum eius est, quòd Christus in his beatitudinibus proponat certas quasdam, ac priuatas virtutes, quæ magis, quàm videntur, ad salutem conducunt: sed desiderium iustitiæ non est particularis, sed generalis virtus, nihilque noui, aut magni diceret Christus, si ea affectos beatos pronunciaret, cùm id iam notum esset.

Reiicitur. Christus non proponebat semper nouã doctrinam.

Respondetur Christum non ita fuisse nouitatis curiosum, quin instar boni Patris familias de Thesauro suo cum nouis vetera etiam proferret libenter; & sanè tam notum erat mundos corde esse beatos, & felices, quàm desiderantes iustitiam; imò non erat tam vulgare, quàm putat Maldonatus, quòd ipsum desiderium iustitiæ faceret beatum. Cur non igitur id prædicaret Christus? Illud de priuatis virtutibus, si hoc desiderium iustitiæ sit vniuersalis virtus, tam facilè negari posset, quàm asseritur, modò velit priuatas tantùm virtutes proponi.

134\. *3. Probatio eiusdem expos.*

Tertium fundamentum magis vrget: Lucam nempe, cap. 6. non dicere: *Beati qui esuritis iustitiam*, sed absolutè: *Beati qui esuritis; quia saturabimini*, quibus opponit eos, qui saturati sunt, seu pauperibus diuites, dicens: *Væ vobis qui saturati estis.* Sed non intelligit per hos saturos eos, qui satiati sunt iustitia; quia talibus non diceret *Væ:* sed eos, qui saturati sunt corporaliter: ergo per esurientes ipsis oppositos, non intelligit esuriem iustitiæ; sed corporalem patientes.

Reiicitur 1.

Respondetur primò, non esse inconueniens, quòd Lucas ageret de esurie corporali, quamuis Matthæus ageret de spirituali; quia non eundem Christi sermonem probabiliter recitant, sed diuersum; Lucas quidem, quem habuit ad populum in loco campestri; Matthæus verò quem habuit in monte ad Discipulos, quibus magis spiritualis doctrina erat proponenda, quàm turbis.

Reiicitur 2.

Respondeo secundò, optimè posse Lucam quoque interpretari de esurie spirituali; nam quamuis opposuit esurientibus, quos dixit beatos, saturos, quibus dixit *Væ*, nec per hos intellexerit saturos iustitia, sed corporaliter; non inde sequitur quòd per esurientes intellexerit esuriem corporalem patientes: benè enim possent opponi saturi corporaliter esurientibus spiritualiter, non quòd saturitas corporalis, & esuries spiritualis directè opponantur, sed indirectè; quatenus scilicet qui saturare se solent corporaliter in hac vita, non solent habere esuriem spiritualem, seu desiderium ardens iustitiæ, quo si essent affecti, sine dubio non solùm non ita indulgerent ventri implendo, & cuti, vt aiunt, curandæ; sed etiam corpori in seruitutem spiritus redigendo in ieiuniis multis, in fame, ac siti vacarent ad omnium, quotquot legimus in lege saltem euangelica, Sanctorum exemplum.

135\. Fallitur autem Maldonatus plurimùm, dum in hac vltima ratione supponit, si de esurie spirituali iustitiæ loqueretur Lucas, saturitatem oppositam, quam reprehendit debere esse saturitatem iustitiæ, hoc est, abundantiam. Nihil enim minùs: sed saturitas potiùs quam deberet opponere, est illa, quam hæc vita admittit, quæ est vel, vt dixi, saturitas ventris, & voluptatis, cum qua non consistit talis esuries spiritualis, vel saturitas qua mediante aliquis contentus est ea perfectione, aut imperfectione, quam habet, nec vlteriùs in virtute progredi meditatur, quarum vtraque mala est, & fugienda. Ex quibus patet, quàm leui fundamento hic author communi Patrum sententia, vt minùs probabili, reiecta, hanc nouam proposuerit, tanquam magis probabilem sententiam, quæ tamen vel hoc ipso quòd sit contra communem Patrum, & Expositorum sententiam, non solùm improbabilis, sed temeraria etiam censenda est.

Quæ saturitas opponitur esuriei, & siti.

Sed præterea etiam impugnatur; quia hîc expressè ponitur iustitia tanquam obiectum esuriei, per quod tam expressè, quàm desiderari oporteret, significatur mentionem fieri non de corporali, saltem per se, & principaliter; sed de spirituali esurie, qualis sola tendit in iustitiam, vt in obiectum. Et quis non videt, quàm dura, & torta sit Maldonati expositio, dicentis esurire iustitiam esse esurire corporaliter, ex eo quòd cum iustitia ipsis non fiat, priuentur suis bonis: & famem propterea, ac sitim pati cogantur; vel esurire iustitiam idem esse, ac esurire corporaliter propter iustitiam. 136.

Impugnatur prædicta expositio positiuè.

Sola esuries spiritualis habet pro obiecto iustitiã.

Rursus sic explicata hæc beatitudo non differret ab octaua, in qua, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, dicuntur beati: at certè sic pateretur persecutionem; qui intuitu regni cœlestis voluntariè esuriret, aut sitiret ob iniustitiam sibi factam, vt explicat Maldonatus: ergo, &c. Sed longior sum in impugnanda hac explicatione, ad id tamen me coëgit ingens huius authoris libertas, & minor reuerentia in communem Patrum expositionem.

Quæ communis expositio intelligit esuriem, ac sitim hîc spiritualiter, vt videre est apud Ambrosium *lib. 6. in Lucam.* Hieronymum *in Comment.* Chrysostomum *hom. 15. in Matth.* Augustinum, Leonem, Hilarium, Bernardum, Nyssenum *suprà.* Ex quibus vnius Leonis verba hîc proponere lubet, *Nihil*, inquit, *hæc esuritio corporeum, nihil expetit sitis ista terrenum; sed iustitiæ bono desiderat satiari.* 137.

2. Expositio cõmunis de esurie, & siti spirituali.

Maior est difficultas, quænam sit iustitia, cuius esuriei, & siti tribuitur ratio beatitudinis. Chromatius putat eam esse sanctitatem, & virtutem; sic enim explicat hanc beatitudinem, vt sensus sit, Beati qui virtutem, sanctitatemque auidissimè concupiscunt. Nyssenus, Augustinus, Leo, hanc iustitiam complecti omnem virtutem tenent. *Omnis*, inquit Nyssenus, *virtus hîc iustitiæ nomine significatur.* Petrus Damianus ait eos sitire iustitiam, qui non solùm suam, sed aliorum quoque sitiunt virtutem.

Cuius iustitiæ sitis, & esuries commendatur in hac Beatitudine.

Chrysostomus intelligit per iustitiam, peculiarem iustitiæ virtutem, cuius est reddere aliis bona sua. Diuus Thomas dicit per iustitiam hanc intelligi posse, vel iustitiam generalem, quæ virtutes omnes complectitur, vel specialem, quæ ius suum cuique tribuit.

Ex his explicationibus, hæc minùs placet, quæ est de iustitia speciali; tum, quia nihil peculiare est in hac virtute, propter quam sitis eius particulariter commemorari deberet, vt beatificans; tum etiam, & maximè, quia verisimilius est hîc iustitiam, 138.

Non est sitis iustitiæ specialis suum cuique tribuentis.

tiam capi eo sensu, quo in octaua beatitudine. *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam.* vbi sine dubio non fit mentio de sola iustitia illa speciali, sicut nec in illis aliis verbis in hac ipsa concione dictis. *Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus: Nisi abundauerit iustitia vestra plusquam Scribarum, & Pharisaeorum*, &c. Propter quam etiam rationem minùs congruam sentio expositionem Ruperti dicentis illos hîc prædicari beatos, qui sitiunt iustitiam sibi fieri ab hominibus, qui iniustè eos suis bonis priuant.

Expositio Ruperti reiicitur.

139. *Expositio Scoti quòd sit charitas.*

Scotus denique dicit habitum, à quo prouenit hæc esuries, & sitis, esse charitatem, qua diligimus Deum ipsum, in cuius dilectione vera, & principalis iustitia, seu perfectio consistit: vnde videtur per iustitiam, quæ est obiectum sitis, intelligere vel ipsam dilectionem Dei, quæ est formalis nostra perfectio principalis, vel ipsummet Deum, qui vt est nostra fortitudo, & virtus, ita etiam iustitia nostra dici optimè potest. Et hæc expositio facilè reduci potest tam ad primam Chromatij, quàm ad secundam Nysseni, quæ magis est communis: nam qui sitit Deum, aut dilectionem eius, sitit æquiualenter, & eminenter omnem virtutem: nam omnis virtus continetur in charitate, quæ propterea est plenitudo legis, & sola, si haberetur, sufficeret. Congruitas autem huius expositionis est magna; quia secundùm eam ponitur determinatè tanquam vna ex beatitudinibus, vel charitas habitualis, vt principiat actum suum principalem, vel principalis actus ipsius, quod videtur valdè conueniens. Si autem intelligeretur per iustitiam vlla alia virtus, aut omnis virtus formaliter, non poneretur charitas sic determinatè in hac beatitudine, nec in aliis etiam beatitudinibus, nisi minùs: ergo hæc expositio est valdè congrua.

Coincidit cũ expositione Nysseni, quæ est cõmunior.

Probatur.

Confirmatur.

Confirmatur, quia verisimile est hîc denotari illam esuriem, & sitim, quæ significatur Psal. 41. *Sitiuit anima mea.* Ecclesiast. 24. *Qui bibunt me, ad huc sitient*: sed istius sitis obiectum ponitur ipsemet Deus: ergo est sitis hîc propositæ.

Quomodocunque ex, licabitur, non distinguitur à virtutibus.

Sed siue hoc, siue quocunque ex præmissis modo exponi debet, manet semper solidum quod principaliter intendit Scotus, hanc esuriem non exigere aliquod principium peculiare distinctum à virtutibus, & donis.

140. *Quodnam sit præmiũ quartæ Beatitudinis.*

Quoad saturitatem, quæ pro præmio huius beatitudinis proponitur, existimo eam meliùs explicari cum Hilario, Chromatio, Haymone de saturitate futuræ vitæ, de qua dicitur Psalm. 16. *Satiabor cùm apparuerit gloria tua*; quamuis Chrysostomus eam intelligat de saturitate collata bonis in hac vita; sed & hanc etiam denotari probabile est, minùs tamen principaliter. Est autem collocanda hæc huius vitæ saturitas in satisfactione piæ mentis, non desiderantis ex huius vitæ bonis, nisi quæ Deus conferre voluerit; sed resignantis se totaliter in manus eius.

141. *De 5. Beatitudine Misericordia.*

Quintam Beatitudinem significant hæc verba: *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* In hac explicanda, parua, aut nulla est controuersia, omnes enim concedunt eam intelligi de misericordia, qua confertur beneficium indigenti.

1. Expositio.

Et quidem Hieronymus, Chrysostomus, Author Imperfecti, Theophylactus dicunt indifferenter comprehendi sub ea quæcunque misericordiæ opera, siue corporalia, siue spiritualia; siue fiant conferendo beneficia positiua, siue condonando iniurias. Gregorius autem Nyssenus, & Augustinus *supra*, propriè solam eleemosynam corporalem comprehendi putant, quam qui erogat toties in Scriptura beatus dicitur vt Psal. 40. *Beatus vir, qui intelligit super egenum, & pauperem.* Psalm. 111. *Beatus vir, qui miseretur, & commodat.* Prouerb. 14. *Qui miseretur pauperis, beatus erit, vicissitudinem suam reddet ei.* Sed certè hæc omnia loca, & similia intelligi possunt, etiam de eleemosyna spirituali, & ita quoque, vt comprehendant condonationem iniuriarum.

2. Expositio.

Expositio Maldonati.

Maldonatus, cum neutris conuenit, asserens propriè hîc misericordes appellari non solùm, qui in dandis eleemosynis liberales sunt; sed multò magis qui iniurias facilè condonant. Rationem huius expositionis vnicam insinuat, nimirùm quòd Apostoli, quibus hæc doctrina proponebatur, eleemosynas, relictis omnibus, dare non poterant, & propterea frustrà inuitarentur ad eleemosynas alias, quàm condonationem iniuriarum, cuius exercendæ tam frequenter essent habituri occasionem.

Fund. eius.

142. *Reiicitur. Apostoli poterant dare eleemosynam.*

Sed valdè leue fundamentum est hoc pro singulari, & opposita Patribus expositione; nam in primis si corporalem eleemosynam non poterant pauperes Apostoli erogare, poterant certè spiritualem doctrinæ, & fidei, qua ditissimi erant, & qua maximè indigebant homines. Deinde Christus non solùm debebat ipsis proponere doctrinam, cuius praxis ipsismet competere posset solummodò; sed eam etiam, quæ ad alios ab ipsis instruendos spectabat ad eum modum, quo Paulus Titum admonet doctrinæ iuuenibus, senibus, viduis, &c. proponendæ *Tit.* 1.

1. Expositio est præferẽda, licèt 2. sit probabilis. Misericordiæ beatitudo cõtinet tã spiritualia, quàm corporalia opera.

Itaque nullo modo placet hæc sententia. Secunda autem probabilis censenda est propter authoritatem istorum Patrum. Prima verò præferenda; tum, quia cùm Christus generaliter, & absque limitatione de misericordia loquatur, non debet absque fundamento ad certa misericordiæ opera restringi quod dicit; tum denique, quia verisimile est opera misericordiæ, de qua hîc agitur, proponi in Catechismo pueris memoriæ mandanda, & opere, cùm adoleuerint, complenda: sed opera spiritualia septem inter ea numerantur, & alia corporalia etiam præter eleemosynam strictè acceptam.

Scot. tenet 1

Hanc autem communiorem, & meliorem expositionem amplectitur Scotus, dicens misericordiam hîc expressam esse virtutem moralem, quæ est pars subiectiua iustitiæ, vt sic, & disponit hominem ad exteriora communicanda proximo; & quidem, vt benè Scotus, non vt rè habeat communicans, nec ex eo quòd antea fuerat ab eo, cui communicat, affectus beneficio; quia primo modo communicatio esset actus amoris proprij, secundo verò modo esset gratitudinis actus. non intelligit autem per exteriora bona corporalia externa; sed quæcunque sibi ipsi exteriora, siue spiritualia, siue corporalia; per hoc enim vult distinguere hanc virtutem ab amicitia, cuius est seipsum communicare proximo. Subiungit etiam rationem, cur potius misericordia proposita fuerit, quàm liberalitas, ad quam etiam spectat exteriora proximo elargiri; quia scilicet misericordia est perfectior species iustitiæ, quàm liberalitas, quod sine dubio verum est, quantùm saltem ad intentum Christi hîc, qui subueniri potissimùm cupiebat indigentibus. Misericordia enim magis directè, & communiter magis perfectè hoc respicit,

Cur Misericordia potiùs quàm liberalitas collocetur inter Beatitudines.

Quomodo miſericordia eſt perfectior liberalitate.

cit, quàm liberalitas, quæ æquè perfectè exerceri poſſet circa non indigentes, ac indigentes, & propterea accidentaliter tantùm reſpicit indigentiam, & iuxta hoc commodè exponi poteſt quod dicit hîc Doctor de maiori perfectione miſericordiæ ſupra liberalitatem.

Poteſt etiam hæc maior perfectio eius deſumi ex eo, quòd ad plura ſe extendat, & perfectiora communicanda; quia non ſolùm ad corporalia, quæ ſolùm reſpicere videtur liberalitas humana; ſed etiam ad ſpiritualia; & quia magis eſt ſimpliciter neceſſaria cùm reſpiciat indigentes, quos vt ales non reſpicit liberalitas.

144. *Propoſitio difficilis Scoti.*

Illa verò verba difficilia apparent: *Poteſt tamen eſſe aliqua liberalitas inferior, quàm miſericordia, & ita liberalitas eſt imperfectior ſpecies iuſtitiæ, quàm miſericordia.* Hæc, inquam, verba difficilia ſunt: nam ex eo quòd aliqua liberalitas eſſet imperfectior, non ſequeretur quòd omnis eſſet, nec etiam quòd plures, & conſequenter non ſequeretur quòd liberalitas ſimpliciter eſſet imperfectior, ſicut ex eo quòd aliqua ciuitas Europæa ſit imperfectior, quàm aliqua Aſiatica, aut Indica, non ſequitur quòd ciuitates Europæ ſimpliciter ſint imperfectiores dicendæ, quàm Aſiaticæ: nec ex eo quòd aliquis habitus, aut actus intellectus, verbi gratia, fidei ſupernaturalis, ſit perfectior quàm aliquis habitus, aut actus voluntatis, ſequitur quòd omnes habitus, & actus intellectus ſint perfectiones, quàm omnes habitus, & actus voluntatis: nec quòd ſimpliciter habitus, & actus voluntatis ſint dicendæ imperfectiores, quàm habitus, & actus intellectus; nec denique ex eo quòd aliquod ens ſpirituale ſit imperfectius, quàm aliquod corporale, nimirùm ſpecies intelligibilis, quàm ſubſtantia, & aliquod ens ſupernaturale in ſubſtantia, vt habitus fidei ſit imperfectius, quàm aliquod ens naturale, ſeu naturalis ordinis, vt homo, verbi gratia; ſequitur quòd omne ens ſpirituale, & ſupernaturale ſit imperfectius, quàm omne ens corporale, & naturale, aut quòd ſimpliciter entia ſupernaturalia, & ſpiritualia ſint imperfectiora, quàm ſint entia corporalia, & naturalis ordinis.

Ex eo quòd aliquis habitus intellectus ſit perfectior, quàm aliquis habitus volũtatis, non ſequitur habitũ intellectus vt ſic eſſe perfectiorẽ habitu volũtatis, nec è contra.

145. *Prædicta Scoti propoſitio declaratur, & defenditur.*

Quando aliquid vnius ſpeciei eſt imperfectius aliquo alterius ſpeciei, illa ſpecies eſt ſimpliciter perfectior cẽſenda.

His tamen non obſtantibus, ſi conſideremus rem Metaphyſicè, exiſtimo vniuerſaliter verum eſſe, quòd quando aliquid vnius ſpeciei ex diuidentibus vnum genus, eſt per ſe eſſentialiter imperfectius aliquo alterius ſpeciei, ſecũdùm quamcunque rationem eſſentialiter præſupponentem iſtam rationem genericam diuiſam, & differentiam eam contrahentem, tum ſimpliciter iſta ſpecies ſit cenſenda imperfectior, quàm altera; vnde quia aliquod brutum eſt eſſentialiter imperfectius quàm homo, ſecundùm aliquid eſſentialiter præſupponens rationem animalis, nempe ſecundùm irrationalitatem, ſequitur omne brutum eſſe imperfectius omni homine eſſentialiter. Et ratio eſt euidens; quia differentia illa ſpeciei imperfectioris eſt ſine dubio imperfectior; ſed eo ipſo, quo illa eſt imperfectior, debet etiam omnis differentia præſuppoſita ipſi eſſentialiter eſſe imperfectior ſecundùm ſe; quia in differentiis eſſentialiter ſubordinatis progreſſus fit ſemper ab imperfectiori ad perfectius: hinc enim rationalitas eſt perfectior, quàm differentia conſtitutiua animalis, & hæc quàm differentia conſtitutiua viuentis: ergo differentia directè, & immediatè oppoſita differentiæ ſpeciei, quæ dicitur perfectior, eſt imperfectior quàm differentia iſtius ſpeciei perfectioris, ſed eo ipſo, quo eſt imperfectior, non debet poſſe coniungi cum aliqua differentia perfectiori, quàm ſit iſta differentia ſpeciei perfectioris, nam ſi illa, quæ eſt imperfectior, poteſt coniungi cum differentia perfectiori, eadem ratione poterit & differentia perfectior, aliàs ſaltem in hoc eſſet imperfectior; verbi gratia; quia differentia bruti, vt ſic, quæ immediatè opponitur rationalitati, & cum ipſa immediatè diuidit animal, vt ſic, eſt imperfectior quàm rationalitas, ſi poſſet coniungi cum aliqua differentia perfectiori, quàm rationalitas, nihil obſtaret quominùs ipſa rationalitas poſſet coniungi cum alia differentia perfectiori, & conſequenter nunquam poteſt dici quòd aliquod animal irrationale ſit perfectius, aut aliqua ſpecies animalis irrationalis ſpecie animalis rationalis, ſaltem vltima, de qua loquimur: ergo ſimiliter in propoſito, ſi aliqua ſpecies liberalitatis ſecundùm prædicata eſſentialiter poſteriora prædicatis conuenientibus virtuti diſponenti hominem ad communicanda bona externa aliis, ſit imperfectior, quàm aliqua ſpecies miſericordiæ, ſequitur quòd miſericordia ſimpliciter ſit perfectior iuſtitia.

Dixi autem ſemper comparationem debere fieri in gradibus eſſentialiter conuenientibus rebus comparatis, & eſſentialiter ſubordinatis, & præſupponentibus rationem genericam, in qua conueniunt inter ſe res illæ comparatæ, primò, vt excludam differentias accidentales, quæ conuenire poſſunt ſine ordine indiuiduis diuerſarum ſpecierum, ita vt indiuidua imperfectioris ſpeciei poſſit habere perfectiora accidentia aliqua, quàm perfectioris, & è contra, ſicut & vnum indiuiduum nunc poteſt habere perfectiora, nunc imperfectiora. Secundò, vt pariter excludam entia per accidens, qualia ſunt ciuitates, de quibus in primo exemplo, quod propterea non facit ad rem. Tertiò denique, vt excludam perfectionem deſumptam ex gradibus non eſſentialiter ſubordinatis, aut poſterioribus rationi iſti communi genericæ. 146.

Quædã ſunt prædicata quorũ vnum altero prius natura, quædam quorum non eſt.

Ad quod intelligendum, aduertendum eſt, quædam eſſe prædicata conuenientia alicui rei, quæ non habent inter ſe eſſentialem ſubordinationem, ita vt vnum non poſſit potiùs dici priùs natura, quàm alterum; quædam verò quæ habent ſubordinationem talem, vt vnum debeat dici prius altero. Exemplum huius ſecundi habemus in animalitate, & rationalitate, ex quibus animalitas eſt prius natura, quàm rationalitas; quia ab ea non conuertitur ſubſiſtendi conſequentia, quandoquidem licèt valear dicere: *eſt homo, ergo eſt animal*; non tamen è contra: *eſt animal, ergo eſt homo.* Exemplum primi habemus in multis, nimirùm in ratione habitus, & ratione intellectualitatis, & ſupernaturalitatis, ac naturalitatis; nec enim apparet quodnam ex his prædicatis prius natura ſit altero (loquendo de prioritate naturæ ſecundùm quam non conuertitur ſubſiſtendi conſequentia, qualis eſt inter animal, & rationale) nam non ſequitur: *eſt habitus, ergo eſt intellectualis*, hoc eſt pertinens ad intellectum; nec è contra: *eſt pertinens ad intellectum, ergo eſt habitus.*

Rurſus, non valet dicere: *eſt habitus, aut intellectualis, ergo eſt ſupernaturalis, aut eſt naturalis*, nec è contra, *eſt naturalis, aut ſupernaturalis: ergo eſt habitus.* & hæc eſt ratio cur Doctor

ſuprà

suprà non resoluit an habitus, vt sic, deberet priùs diuidi in intellectualem, & appetitiuam, quàm in infusam, & acquisitam; quia scilicet non potuit videre hanc essentialem subordinationem inter illas rationes. Itaque quæ sunt diuersæ speciei possunt in huiusmodi prædicatis habere comparationes diuersas, ita vt aliquid quod est sub vna specie possit esse perfectius aliquo, quod est sub altera specie, & è contra, verbi gratia, aliquis habitus intellectualis est perfectior aliquo habitu voluntatis, & aliquis habitus voluntatis perfectior aliquo habitu intellectus: similiter aliquod ens naturale potest esse perfectior aliquo ente supernaturali, & aliquod ens supernaturale, quàm aliquod ens naturale.

147. *Alia expositio facilior mentis Scoti.*

Sed quia hæc speculatio subtilior est, & indiget vlteriori declaratione, cui iam vacare non licèt; ideò potest aliter exponi Scotus, ita vt in prædictis verbis velit tantùm quòd misericordia sit perfectior species iustitiæ, quàm liberalitas vt extendit se hæc ad actum illum imperfectiorem, & similes, hoc est, ad actus, quibus communicantur proximo bona temporalia externa, & consequenter quòd per illam liberalitatem non possit quis tam perfectè disponi ad bona communicanda proximo, quàm per misericordiam, quæ etiam inclinat ad communicanda bona spiritualia ipsi.

Secundū nullā expositionē misericordia est distincta à virtutibus.

Verùm vt recurramus ad principale intentum, siue misericordia complectatur omnia opera misericordiæ, siue solam eleemosynam, siue condonationem iniuriarum, non est necesse vt sit actus, aut habitus alterius speciei, quàm misericordiæ, quæ est virtus moralis, aut charitatis, aut alicuius alterius virtutis ex infusis, & acquisitis, vt patet.

148. *Præmium 5. Beatitudinis quidnam sit.*

Præmium verò huius virtutis est misericordia præstanda vicissim, quam non solùm existimo consistere in remissione peccatorum, vt putat Suarez; sed etiam tam benè in collatione auxiliorum, quibus in hac miseriarum valle indigent homines ad ferendas suas miserias. Sicut enim misericordia homines beatificans complectitur secundùm ipsum Suarium omne genus misericordiæ, & non solùm iniuriarum condonationem, cur idem non esset dicendum de misericordia promissa à Deo tanquam præmio? Sed quandoquidem non sint futuri miseri homines pro futura vita cœlesti, misericordia ipsis adhibenda videri posset, non exhibenda in cœlo; sed tantùm in hac vita. At certè remissio pœnarum purgatorij, & ipsa collatio futuræ gloriæ, & continuatio etiam eiusdem ad misericordiam Dei reduci optimè potest.

149. *De 6. Beatit. Munditiei. Expositio prima, quòd cōsistat in carētia peccati.*

Sexta Beatitudo est mundities cordis, *Beati mundo corde.* Hanc munditiem in carentia omnis peccati statuit sanctus Hieronymus, *Beati*, inquiens, *mundo corde, quos non arguit conscientia vlla peccati.* Diuus Leo eam ponit in exercitio virtutum omnium, ita enim ait: *Quid est habere cor mundum, nisi iis, quæ supradicta sunt, studere virtutibus?* vtraque hæc expositio videtur coincidere; quia nemo potest studere, vt oportet ad propositum virtutibus, quin careat omni culpa, nec è contra aliquis potest carere culpa, quin studeat virtutibus, nam non resistit peccato, nisi praxi virtutum, nec huic incumbit, nisi resistendo peccatis.

Expositio secunda quòd cōsistat in recta intētione.

Augustinus *lib. 1. de sermone Domini*, per eam intelligit puram intentionem significatam sæpe per simplicitatem, seu simplicem oculum, & præsertim *Matth. 6.* in hoc ipso sermone: *Si oculus tuus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit.*

Probat Mald. hanc expos.

Hanc præfert Maldonatus primæ magis communi Patrum; tum, quia mundities cordis secundùm primam expositionem, est virtus generalis, & approbata à mundo, Christus autem hîc de virtutibus particularibus, & non tanti habitis à mundo, agit; tum, quia nemo assequitur perfectionem talem pro hac vita, vt sit mundus ab omni prorsus peccato, iuxta illud Prouerb. 20. *Quis enim gloriabitur mundum se habere cor, & purum se esse à peccato?*

Satisfit huic probationi.

Sed neutra ratio difficilem reddit primam expositionem: non prima, quia facilè negari potest hîc agi à Domino de solis virtutibus priuatis, & non æstimatis à mundo. Non etiam secunda, tum, quia non est necesse ad hanc munditiem, vt excludantur omnes affectus inordinati, etiam veniales: absit autem, quin plurimi solerent habere mundum cor à peccatis omnibus mortalibus; tum, quia certum est in Scriptura proponi munditiem cordis, vt dicit puritatem ab omni peccato, sic enim sine dubio accipitur Psalm. 23. *Quis ascendet in montem Domini? innocens manibus, & mundo corde.* Et in eodem sensu, non verò vt dicit puram solummodò intentionem, quæritur mundum cor. Psalmo 50. *Cor mundum crea in me Deus.*

Ad hāc munditiē non debent excludi omnes veniales inordinati affectus.

150. *3. Expositio de castitate. Est Scoti.*

Chrysostomus, Euthymius, & Theophylactus exponunt hanc munditiem de castitate, seu continentia. Et hanc expositionem sequi videtur Scotus dum dicit hac beatitudine comprehendi speciem temperantiæ, quæ moderatur voluptates, sicut in prima beatitudine comprehenditur species temperantiæ moderans honores, nimirùm humilitas. Dicit autem per se significari hac beatitudine speciem temperantiæ moderantem voluptates in communi; vt non solùm comprehendatur castitas, quæ respicit voluptates venereas; sed etiam illa, quæ versatur circa alias delectationes, præsertim gustus, vt quæ habentur de cibo, & potu, quod satis probabile apparet. Vt vt tamen explicabitur, manifestum videtur ad hanc etiam beatitudinem sufficere reliquas virtutes, siue omnes, iuxta primam sententiam; siue aliquam vnam, iuxta reliquas.

Beatitudo hac nō est distincta à virtutibus quomodocunque explicabitur.

151. *Præmium 6. Beatitudinis.*

Præmium huius munditiei statuitur visio Dei, principaliter quidem quæ in patria est, quam non nisi mundo cordi tribui conueniebat: *Quemadmodum enim lumen hoc*, inquit Augustinus suprà, *videri non potest, nisi oculis mundis, ita nec Deus videtur nisi mundum sit illud, quo videri potest.* Et vt ait sanctus Leo Papa suprà. *Meritò beatitudo hac puritati cordis promittitur: splendorem enim veri luminis sordens acies videre non poterit.* Sed aliqua particularis, & consolatoria notitia Dei pro hac vita etiam mundis corde concedi solet: nam sapientia, quæ in maleuolam animam non introibit, aptam sedem in mundis cordibus inuenit. Vnde Augustinus *lib. 17. homiliarum, serm. 14.* volentes cognoscere Deum pro hac vita ad hanc cordis puritatem inuitat. *Para*, inquit, *vnde videas Deum, vt enim secundùm carnem loquar, quid desideras ortum solis lippis oculis? Sani sint oculi, & erit illa lux gaudium; non sint oculi sani, & erit illa lux tormentum: Non enim corde non munda videre permitteris, quod non videtur nisi mundo corde.*

152. *De 7. Beatit.*

Septima beatitudo proponitur illis verbis: *Beati pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur.* Pacificos hos censet Hilarius, qui condonant iniurias. Augustinus, qui in se pacem habent, ordinatas tenentes

nentes animi facultates. Sanctus Leo, qui nullas cum Deo inimicitias exercent. Hieronymus, qui in suo corde primùm, deinde in aliis pacem faciunt: *Quid enim*, inquit, *prodest alios per te pacari, cùm in tuo animo sint bella vitiorum.* Theophylactus, qui per doctrinam inimicos Dei conuertunt. Idem tenet Chromatius his verbis: *Potior*, inquit, *& sublimior pacificatio intelligenda est à nobis. Illam dico, quâ homines Gentiles, qui inimici sunt Dei, per instantiam doctrinæ adducuntur ad pacem, quâ peccatores emendantur, & Deo reconciliantur, quâ hæretici corriguntur.*

Variæ Patrũ expositiones.

Chrysostomus, Euthymius, & Theophylactus, illos qui paci, & quieti publicæ student, eam quacunque ratione procurando, & hæc videtur magis literalis explicatio, & illa, quam intendit Scotus, dum hanc beatitudinem reuocat ad virtutem communem præsidentiæ, qua superiores rectè imperant subditis, & subiectioni, qua subditi rectè obtemperant superioribus; nec sanè vlla particularis virtus distincta ab aliis, magis videtur directè ad pacem faciendam, & conseruandam conducere, quàm hæc virtus, vt vtramque illam speciem complectitur.

Magis literalis expositio quid intelligatur de procurãtibus pacẽ publicam. Eam intendit Doctor.

Quomodocunque verò explicabitur pacificatio, non requirit particulare principium distinctum à reliquis virtutibus, vt manifestum est.

In nulla explicatione distinguitur à virtutibus.

Præmium huius beatitudinis est vocare filium Dei, quod correspondet benè pacificationi, quoniam pacificantes non solùm Deum ipsum imitantur, qui non est Deus dissensionis, sed pacis, *Ideóque*, inquit Bernardus, *filios pacis, Dei quoque filios dignum est appellari*; sed etiam imitantur Christum filium naturalem Dei, qui est Princeps pacis, *Isaia* 7. & pax nostra, *Ephes.* 2. ac pacificans per sanguinem Crucis eius, siue quæ in terris, siue quæ in cœlis sunt. Vnde Euthymius, *Pacifici filij Dei vocabuntur, vtpotè filium eius vnigenitum imitantes*, cuius opus fuit dissidentia in vnum colligere, atque inimicos reconciliare.

Præmiũ eius.

153. Dicitur autem: *vocabuntur filij Dei*, vt significetur, quòd non solùm erunt tales, sed pro talibus cognoscentur ob eminentiam huius beatitudinis tam gratæ omnibus, & tam insignis, vt meritò quis existimet filium Dei, qui ea afficitur; an autem in futura patria, vel hîc hoc præmium conferendum sit, non adeò patet, quia nulla prorsus est beatitudo, cuius præmium tam expresse ponitur aliquid quod concedi solere in hac vita posset videri, quàm hæc; nam in hac vita per charitatem filij Dei nominamur, & sumus, secundùm Apostolum, & quidem propriissimè loquendo de filiatione adoptiua, qualem solam habebimus, etiam pro futura vita. Nihilominùs, vt reliquarum, ita etiam huius beatitudinis præmium principale futuræ vitæ reseruari puto, ipsúmque consistere in consecutione hæreditatis æternæ, & cognitione, quæ ab omnibus habebitur in die iudicij, de eorum adoptione, vnde alludi hîc videtur ad illud quod dicturi sunt tum impij. *Hi sunt, quos aliquando habuimus in derisum*, &c. *Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei.* Sed & hîc quoque bonæ opinionis, & æstimationis præmium consequuntur pacifici satis ordinariè, vt patet experientia.

An detur in hac vita.

154. Vltima denique, & octaua Beatitudo proposita illis verbis: *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est Regnum Cœlorum.* Secundùm omnes intelligitur de patientia persecutionis, quæ est pars subiectiua fortitudinis, vel actus eius; non tamen de quacunque patientia tribulationis; sed de ea quæ habetur propter iustitiam, hoc est, vt Chrysostomus, & alij communiter intelligunt, pro quacunque virtute, saltem conducente ad vitam æternam. Vnde 1. Pet. 2. *Quæ enim est gloria, si peccantes, & colaphizati suffertis? Sed si benè facientes patienter suffertis, hæc est gratia apud Deum.* Et Augustinus suprà: *Multi*, inquit, *hæretici multa patiuntur; sed ideò excluduntur ab ipsa mercede, quia non dictum est tantùm: Beati qui persecutionem patiuntur, sed additum est, propter iustitiam. Vbi autem sana fides non est, non potest esse iustitia.* Nempe talis, propter quam, qui persecutionem pateretur, esset beatus, aut obtineret Regnum cœlorum, propter quod addidi limitationem præmissam, *saltem conducente ad vitam æternam.*

De 8. Beatit.

Consistit in Patientia.

Hæc beatitudo licèt principaliter ad Martyres spectat, qui ipsam mortem patiuntur; tamen non ad illos solos, vt patet ex explicatione eius maiori, quam subnectit ipsemet Christus. *Beati estis cùm maledixerint vobis homines*, &c. 155.

Principaliter ad Martyres spectat, sed spectat etiam ad alios.

Regnum cœlorum huic, & primæ beatitudini expressè, vt præmium promittitur, quod tamen cæterarum etiam præmium est. Vnde Augustinus, *Vnum*, inquit, *præmium, quod est Regnum cœlorum, pro his gradibus, variè nominatum est*, & Euthymius, *Quamquam variè videntur acceptæ retributiones propter nominum varietatem, omnes tamen Regnum cœlorum designant.* Et certè aliter beatitudinis nomen non merentur, *neque enim*, vt rectè Chrysostomus, *esset beatum talibus coronari, quæ in præsenti vita continuò soluuntur, ac defluunt, & fugacius, quàm vmbra præteruolant.* Cæterùm in hac quoque vita, aliquod etiam præmium huic, vt reliquis, correspondet, fortè gaudium illud, quo affectu Apostoli *ibant gaudentes a conspectu Concilij, quoniam digni habiti sunt pro nomine* IESV *contumeliam pati*; vel securitas futuræ beatitudinis ob participationem Dominicæ passionis: nam, vt ait Leo Papa sermone 9. Quadragesimali: *Certa atque secura est expectatio promissæ beatitudinis, vbi est participatio Dominicæ passionis*, quæ maximè sine dubio habetur à patientibus persecutionem propter iustitiam.

Præmium aliquod in hac vita correspondet huic Beatitudini, & quod.

Ex his ergo omnibus sequitur Beatitudines has octo, de quibus quæritur, an distinguantur à donis, & virtutibus, si capiantur actualiter, non distingui ab actibus donorum, ac virtutum; benè tamen ab habitibus: si verò sumantur habitualiter, non distinguentur ab habitibus virtutum; sed benè ab actibus.

Quòd si dona distinguerentur à virtutibus, existimo dicendum quòd hæ beatitudines omnes ad dona potiùs quàm ad virtutes esse referendæ; quia in perfectioribus actibus, aut habitibus, essent constituendæ, quales essent actus, & habitus donorum in illa hypothesi.

Solet hîc quæri an dentur plures beatitudines, quàm hæ octo; sed responsio est facilis: si enim sensus quæstionis sit, an dentur aliæ beatitudines, quæ ad has reuocari nequeant, respondendum negatiuè: nam sicut hæ ipsæ octo possunt reuocari ad illas quatuor, quas solas specificat Lucas *c.* 6. quia, vt inquit sanctus Ambrosius, *In istis octo illæ quatuor sunt, & in quatuor illis istæ octo.* Similiter quotquot aliæ beatitudines assignari possunt, in his octo continentur. Si verò quæratur an quemadmodum in his octo beatitudinibus sunt aliquæ, quæ expressè non habentur in istis quatuor; ita etiam sint aliquæ aliæ beatitudines, quæ 156.

An dẽtur plures Beatitudines, quàm octo.

Non dantur plures, quæ ad has reuocari non possint.

cx

expresè non continentur in his, respondendum affirmatiuè: vt enim non erat necesse Christum proposuisse apud Lucam omnes beatiudines distinctè; ita non est necesse, vt apud Matthæum omnes etiam distinctè proposuerit. Et quis dubitet quin sit beatitudo magna ad iustitiam erudire multos, cùm de hoc facientibus Scriptura dicat, quòd *quasi stella fulgebunt?* quoties prædicat Scriptura beatos, qui timent Dominum, & sperant in ipso? an non dicit Paulus quòd beatius sit manere innuptam? & certè laureola particularis concedenda virginitati arguit quòd eadem virginitas sit beatitudo. Dicuntur autem istæ perfectiones, quæ vocantur beatitudines, & habentur in hoc statu, tales; tum, quia iis correspondet beatitudo formalis, & essentialis patriæ; tum, quia sunt perfectiones maximæ, quæ possunt haberi pro hac vita, soléntque adferre secum magnam animi quietem, atque adeò initium quoddam, ac similitudinem futuræ beatitudinis, quæ vocatur beatitudo in re, vt scilicet distinguatur ab aliis beatitudinibus, quæ vocantur tales in spe.

Addit Scotus quòd sufficienter in his beatitudinibus significetur perfectio moralis adæquata potentiarum hominis; quia perfectiones appetitiuæ significantur expresè quantùm ad principalia capita; perfectiones verò intellectiuæ morales indirectè exprimuntur; quia supponuntur necessariò ad perfectionem completam voluntatis, quæ non potest proximè completa sufficienter intelligi, quin intelligatur intellectus, cuius est ipsi bonum, & malum proponere, sufficienter cōpletus, & perfectus in ordine ad hoc faciendum, per prudentiam quidem acquisitam in ordine beatitudines spectantes ad virtutes acquisitas; per fidem verò supernaturalem in ordine ad beatitudines, quæ pertinent ad charitatem, & spem. *In his Beatitudinibus significatur perfectio moralis adæquata potentiarū hominis.*

SCHOLIVM.

Dona septem, de quibus Isaias 11. *non distingui à virtutibus, est contra Diuum Thomam, & suos* 1. 2. *quæst.* 68. *artic.* 1. *&* 3. *Sed cum Doctore tenent Gabriel. hîc quæst. vnica, artic.* 2. *Maior. quæst.* 1. *Ouando proposit.* 3. *Alm. quæst. vnica, &* 3. *Moral. cap.* 2. *Altisiod.* 4. *tractat.* 8. *quæst.* 1. *Occham* 4. *quæst.* 3. *Vasquez* 1. 2. *dist.* 89. *cap.* 2. *Salas* 1. 2. *tractat.* 12. *dist. vnica, sectione* 1. *Explicat qualiter virtutes in donis illis reperiuntur: sunt enim ibi quatuor cardinales, prudentia in consilio, fortitudo suo nomine, temperantia in timore, id est, in humilitate, iustitia in pietate; charitas, & spes ibi sunt in sapientia: est enim hac habitus, quo sapit obiectum summè sapidum in se, & mihi. Ita Magister dist. seq. fides in intellectu, & scientia; ille imperfectior, hac perfectior.*

DE donis dico [a], quòd ibi enumerantur quatuor virtutes cardinales. Prudentia per donum consilij; prudentia enim est habitus consiliatiuus; quia est habitus rectè syllogizandi practicè, & tale syllogizare est consiliari. Vnde habitus, quo quis est consiliatiuus, est prudentia. Fortitudo exprimitur suo nomine inter dona. Timor autem est species temperantiæ. idem enim est omnino timor, quod humilitas, licèt alio nomine nominetur: sicut patere potest per Augustinum super illud Matth. 5. *Beati pauperes de spiritu:* frequenter enim numerantur non nominibus propriis, & ideò Scriptura frequenter commendat timorem. Vnde illud: *Initium sapientia timor Domini*, nihil aliud est nisi humilitas, quæ est principium virtutum: & cùm inter dona ponitur pietas, hæc est, quæ apud Saluatorem vocatur misericordia, & ista est species iustitiæ. 20. *Resolutio de donis.* *6. Ethic.* *Prouerb.* 1.

Exprimuntur ergo inter dona quatuor virtutes cardinales; duæ quidem, vt prudentia per consilium; fortitudo proprio nomine suo: duæ autem aliæ non sub ratione illarum specierum intermediarum, quæ enumerantur in illo alio septenario; sed in quibusdam speciebus earum, puta temperantia in timore, & iustitia in pietate. Duæ infusæ exprimuntur ibi, Charitas quidem per spiritum sapientiæ: vniuersaliter enim quando in Scriptura commendatur sapientia, vt, *Beatus vir, qui in sapientia morabitur*, & huiusmodi; ibi sapientia est charitas: est enim habitus, quo sapit habenti illud obiectum, quod est in se sapiendum, quo scilicet placet mihi bonum eius in se, & illud volo mihi. Per alia duo dona, intellectum, & scientiam, exprimitur fides infusa, ita quòd illa duo non circumloquuntur duos habitus, sed vnum tantùm secundùm perfectum, & imperfectum: & vnus potest dari sine alio; sed non è conuerso. Potest enim intellectus dici fides imperfecta, quæ est notitia articulorum primorum, & scientia fides perfecta, quæ est explicita notitia de articulis; sicut in scibilibus naturalibus intellectus dicitur esse principij, & scientia conclusionis. Spes autem explicitè non enumeratur hîc, sed datur intelligi per charitatem, quæ est sapientia: sapientia enim est, qua sapit mihi Deus in se, & qua sapit mihi: nam qui sapit, & saporem in se approbat, & sibi appetit. *Eccl.* 14. *In maleuolā animam nō intrabit sapientia. Sap.* 1.

COMMENTARIVS.

157. SVPPLEM. P.PONCII. *De donis.*

DE *donis dico, quòd ibi enumerantur*, &c. Hîc ostendit in particulari septem dona spiritus non distingui à virtutibus acquisitis, & infusis, quodlibet ex illis ad aliquam virtutem reducendo, sicut reduxerat beatitudines: & quia in hoc est summa controuersiæ, de his donis paulò diligentiùs est discurrendum, seruato ordine ipsiusmet Scripturæ, vt seruauimus agendo de beatitudinibus.

In primis verò supponendum cum omnibus, licèt *omne datum optimum, & omne donum perfectum desursum sit, descendens à Patre luminum*, &c. nullus actus virtutis saltem conducentis ad vitam æternam possit haberi absque gratia particulari Dei, vnde meritò omnis actus, & habitus conducens ad vitam æternam, Spiritus sancti (cui appropriantur opera gratiæ, vt Patri opera potentiæ, & Filio opera sapientiæ) donum meritò appellari potest, ipsique acceptum referri debet; tamen Theologi, & Patres specialiter septem dona ipsi ascribunt, quæ antonomasticè dona spiritus appellant, quòd de iis speciatim Isaias Propheta mentionem faciat cap. 11. his verbis: *Requiescet super illum spiritus Domini, spiritus sapientiæ, & intellectus, consilij, & fortitudinis, spiritus scientiæ, & pietatis, & replebit eum spiritus timoris Domini.* Et licèt hîc ad literam mentio fiat de Christo, tamen quia iusti de plenitudine eius accipiunt, *Ioan.* 1. communiter Patres, & Expositores dicunt aliis etiam communicari hæc septem dona. Videatur Chrysostomus *in Psalm.* 44. Augustinus *serm.* 109. *de tempore serm.* 17. *de Sanctis, lib.* 1. *de serm. Domini in monte, cap.* 4. Hieronymus *in prædictum locum.* Cyrillus *lib.* 2. *in Isaiam.* Ambrosius *Psalm.* 118. qui etiam *lib.* 3. *de Sacram, cap.* 2. dicit omnibus baptizatis infundi spiritum cum omnibus his virtutibus, Gregorius *c. mor. cap.* 12. *& homilia* 19. *in Ezechielem.* Cyprianus denique *de cardinalibus Christi operibus, cap. de vnctione Christi*; cuius verba libet apponere. *Ex huius*, inquit, *vnctionis beneficio, & sapientia nobis, & intellectus diuinitùs datur, consilium, & fortitudo cœlitus illabitur, scientia, & pietas, & timor spirationibus supernis infunditur.* Origines quidem 6. *in Numer.* & Tertull. *contra Iudæos, cap.* 9. de solo Christo cum exclusione aliorum videntur illa verba intelligere; sed tantùm volunt quòd hæc dona aliis non communicentur in ea perfectione, in qua Christo communicata sunt, quod certum est, significatum à Chrysostomo *suprà*, vbi illum locum Isaiæ de Christo explicans addit: *Nos de plenitudine eius accipimus.* & infrà: *Sed illic quidem est integra, & vniuersa gratia, in hominibus parum quid, & gutta ex illa gratia.*

Septem sunt, quæ antonomasticè dona appellantur.

Septem dona non solùm Christo, sed aliis Iustis communicantur.

Illa dona sunt permanentia.

Suppono præterea cum communiori Theologorum nostræ, & Thomisticæ Scholæ sententia, per illa dona denotari aliqua dona permanentia, & habitualia, quæ sunt principia actuum aliquorum excellentium, quod colligi posse sufficienter videtur ex verbo *requiescet*, quod permanentiam significat.

158. *De 1. dono, nempe sapientia. 1 Explicatio Thomæ reiicitur.*

Primum donum ex prædictis septem est *sapientia*, in cuius explicatione authores varij sunt, sanctus Thomas non eodem modo eam explicat: nam 1. 2. *q.* 68. *art.* 4. ait donum sapientiæ dari ad perficiendum intellectum ad iudicium speculatiuum. Sed hæc explicatio non placet; tum, quia certum est dari iudicia speculatiua in intellectu, & quæ sunt actus fidei, & quæ sunt actus scientiæ acquisitæ, & scientiæ Theologicæ dependentis à fide, & non exigentis principium per se infusum distinctum à fide, præsertim in sententia Thomistarum, & recentiorum, tenentium Theologiam esse partim speculatiuam, partim practicam, aut eminenenter vtramque: ergo non benè sic describitur sapientia.

Non consistit in eo quod perficit intellectũ ad iudicium speculatiuum.

Iudiciũ fidei datur ex speciali inspiratione.

Et si dicas addendum quòd sit iudicium datum ex speciali inspiratione Spiritus sancti, non tollit difficultatem, quia etiam iudicium speculatiuum fidei, ac scientiæ potest esse ex tali inspiratione. Et si dicas vlteriùs, quòd non ex tali ratione particulari, ex quali oritur iudicium speculatiuum sapientiæ. Contrà est, quia, vt colligas inspirationem esse diuersæ rationis, debes colligere actum, seu principium eius esse diuersæ rationis ab actibus fidei, & scientiæ, eorúmque principiis. Adde ipsum S. Thom. 2. 2. *q.* 48. asserere sapientiam non tantùm esse speculatiuam, sed practicam.

159. *2. Explicatio. Reiicitur. Non consistit in principio quo quis adiuuatur ad assentiendum cõclusionibus deductis ex principiis fidei.*

Alij dicunt donum sapientiæ esse principium actuum, quibus ex particulari motione Spiritus sancti assentitur quis conclusionibus supernaturalibus, & diuinis, deductis ex principiis fidei. Sed contrà, quia licèt hoc modo distingueretur sapientia à fide, & etiam à scientia, dicendo scientiam esse donum, quo mediante assentitur quis conclusionibus inferioris ordinis, deducti ex principiis fidei: tamen difficulter potest distingui sic ab intellectu, & multò minùs potest distingui sapientia, aut scientia sic explicata à Thologia habituali supernaturali dependente à fide, aut naturali independente à fide, quod est contra Authores huius explicationis.

Idem habitus posset tendere in diuina, & humana iudicanda per discursum.

Deinde in quocunque distincto à fide statuetur donum intellectus, ea ratione qua sufficiet vnum tale donum ad omnia obiecta, quæ respicit, etiam sufficere deberet vnum donum ad tendendum in quæcunque alia obiecta cognita alio modo, quàm cognosci possunt per fidem, aut intellectum, aut virtutes intellectuales infusas, ac acquisitas; & sic sapientia, & scientia non essent duo dona diuersæ rationis, sed vnum, habens diuersa nomina, vt tendit in diuersa obiecta. Confirmatur hoc, quia sapientia, vt principiat assensum circa conclusiones diuinas, vel habet diuersum modum discurrendi à modo, quem habet scientia, vel non. Si non habent, sed solùm differentia assignatur ex parte obiecti materialis, nimirùm quia propositio, in quam tendit scientia, est humana, seu creata: ergo sicut idem habitus fidei tendit in obiecta diuina; & creata credenda sine discursu; ita etiam idem habitus discursiuus potest tendere in obiecta diuina, & creata. Si habet diuersum modum tendendi, quæro vnde colligant istum diuersum modum; non ex obiecto materiali, vt patet ex iam dictis; neque etiam ex obiecto formali; quia non possunt ostendere diuersitatem maiorem quantùm ad hoc inter obiecta formalia determinantia ad obiecta materialia diuina, & creata, quàm inter obiecta formalia determinantia ad duo obiecta materialia diuina, verbi gratia, Deus est trinus: Deus est agens contingenter ad extrà, aut inter obiecta formalia determinantia ad duo obiecta materialia creata, vt patet.

Nec denique id colligere possunt ex experientia vlla, vt certum est, cùm non possint esse certi, quòd habeant huiusmodi dona.

Alij

169. 3. Explicatio. Alij dicunt sapientiam esse donum, quo mediante quis habet actum circa easdem veritates, circa quas versatur fides, præsertim illas, quæ de Deo ipso sunt. Sed non sufficienter possunt hoc supposito distinguere actum sapientiæ ab actu fidei, nec consequenter ipsam sapientiam à fide, quod est contra ipsos. Quod verò dicit Caietanus 2. 2. *quæst.* 45. vbi Diuus Thomas hanc doctrinam statuere videtur, nempe actum sapientiæ esse iudicium de his veritatibus, fidei verò actum esse assensum de iisdem distinguens inter assensum, & iudicium, insufficienter dictum ex terminis ipsis apparet, adeò vt non mereatur impugnationem: omnes enim idem intelligunt per assensum, & iudicium. Et quamuis daremus aliquam distinctionem inter ipsa, non sufficiet Caietano: nam quæro vtrùm illud iudicium, quod tribuit sapientiæ, innitatur immediatè diuinæ reuelationi, aut habeatur mediante discursu, aut ex terminis? Si primum dicatur, nunquam poterit ostendere cur fides ad illud sufficere non possit; si secundum, similiter ostendere non poterit, cur Theologia, vel naturalis, vel supernaturalis non possit illud principiare? si tertium, nullo principio physico indigebit præter intellectum, & species taliter propositas.

Reiicitur. Sapientia non est donū, quo quis versatur circa eadem obiecta circa quæ versatur fides.

Assensus, & iudicium de aliqua propositione idem sunt.

170. 4. Expositio Suarij. Suarez *lib.* 2. *de necessitate gratiæ*, *cap.* 18. fusissimè impugnatis præmissis iam explicationibus, dicit actum sapientiæ consistere in assensu, & iudicio habito de rebus diuinis, non quatenus veræ sunt, vel falsæ; sed quatenus dignæ sunt vt amentur, vel credantur.

Reiicitur. Per fidē possumus cognoscere res esse dignas amore.

Sed hæc etiam explicatio nullo modo sufficit; tum, quia certum est per fidem tam naturalem, quàm supernaturalem posse nos cognoscere res reuelatas esse sic conuenientes, & dignas amore, ac fide; tum, quia istud iudicium vel est ex terminis euidens, aut probabilis; vel innititur authoritati diuinæ; vel habetur per discursum, quidquid dicetur, non arguet sufficienter distinctionem sapientiæ à fide, intellectu, aut scientia; aut saltem (quod nobis sufficit) non arguet distinctionem principij talis iudicij à virtutibus intellectualibus infusis, & acquisitis, quod est contra Suarium. Adde explicationem esse nouam, & excogitatam sine vlla authoritate ad euadendam difficultatem.

171. 5. Expositio Scoti. Scotus denique tenet donum sapientiæ non denotare donum aliquod intellectuale, sed per illud intelligi charitatem simul, & spem. quam expositionem præter suos sequitur etiam Auersa *q.* 68. *sect.* 3. quamuis probabiliter putet posse dici sapientiam, & scientiam non dicere duo dona distincta, sed idem vt tendit in diuersa obiecta, contra quod specialiter facit, quòd noua sit expositio, & absque authoritate vlla, & præterea quòd charitas in his donis non comprehenderetur, cùm tamen potiùs dici debeat donū particulare Spiritus sancti, quàm aliquod aliud, quandoquidem sit donorum omnium eminentissimum. Probat Scotus suam expositionem ex etymologia nominis; nam *sapientia* deriuatur à *sapere*, & secundùm hoc debet esse illud, quo sapit obiectum alicui; sed charitati hoc maximè competit, quatenus ea mediante sapit nobis Deus, in se bonus, & spei, quatenus ea mediante sapit nobis Deus, vt nobis bonus est, cui expositioni fauere Diuum Thomam ait Auersa *supra*. Probat secundò, Scotus ex illo Ecclesiastici 14. *Beatus vir, qui in sapientia morabitur*, &c. Vbi per *sapientiam* videtur intelligi aliquid

Per donū sapientiæ intelligitur charitas.

1. Probatio dictæ exposit.

2. Probatio.

spectans ad voluntatem, tanquam actus, vel habitus bonus moraliter; nam si aliquid aliud intelligeretur, non apparet, quòd morans in ea esset beatus. Confirmatur, quia omnis beatitudo huius viæ debet esse aliqua ex octo beatitudinibus paulò antè explicatis, aut ad illas reducibiles, vt maximè tenere debent Thomistæ, cùm sanctus Thomas valdè sollicitè conetur sufficientiam diuisionis beatitudinis in illas octo ostendere: sed si sapientia in proposito loco denotaret aliquod pertinens ad intellectum, id tam commodè fieri non posset, vt patet: ergo debet dici, quòd denotat aliquid spectans ad voluntatem; sed nihil potiùs, quàm charitatem, ac spem supernaturalem: ergo. *Confirmatio.*

Confirmari potest hæc probatio ex Scriptura, per alia loca, Sap. 1. *In maleuolam animam non introibit sapientia*, qui sanè locus valdè facit pro nobis, nam nullus habitus, aut actus intellectus, qui communiter donari solet pro hoc statu, magis incompatibilis videtur cum peccato, quàm ipsamet fides supernaturalis: sed illa intrat, & habitat in maleuolam animam, & est compatibilis cum peccato mortali, actuali, & habituali: ergo & omnis alius habitus, ac actus intellectus ordinariè spectans ad viatores, & consequenter sapientia, quæ hîc dicitur non intrare in maleuolam animam, non potest esse aliquid spectans ad intellectum. Similiter vrgeri potest illud Sap. 7. *Neminem diligit Deus, nisi eum, qui cum sapientia inhabitat*; nam si per *sapientiam* intelligeretur aliquid distinctum à fide, & charitate, profectò nulla posset assignari ratio cur non diligeretur à Deo aliquis sine ea, nimirùm is, qui fidem haberet, & charitatem: & non est vlla ratio, cur hæc duo habere non posset absque sapientia aliqua distincta, aut cur quamuis haberent hæc duo necessariam connexionem cum sapientia quacunque distincta, diceretur quòd motiuum speciale dilectionis diuinæ esset ista sapientia. 172. *Confirm.* 2.

Confirmari potest secundò authoritate expressa sancti Augustini Epist. 120. *Sapientia est charitas Dei, nec diffunditur in cordibus nostris, nisi per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* In qua etiam sententia videtur sanctus Bernardus in sermone de septem donis, quia sapientiam opponit malitiæ, cui nihil intellectuale per se opponitur; nec aliquid omnino magis, quàm charitas, per quam solam, vt identificatur gratiæ, tollitur formaliter malitia. *Confirm.* 3.

Respondet Suarez loca omnia, quibus dici videtur quòd sapientia sit charitas, intelligenda esse in sensu non formali, sed causa. Sed contra primò, quia hoc gratis dicit: secundò, quia sic possumus dicere quòd loca, quibus ipse probat sapientiam esse aliquid spectans ad intellectum, sint intelligenda in sensu causali, non formali. Tertiò, eatenus intelligi possent in sensu causali, quatenus sapientia, quæ esset habitus, aut actus intellectus, esset causa charitatis, aut conditio præsupposita ex se necessariò exigens sequelam charitatis: sed hoc est falsum; imò potiùs contrarium est verum: ergo. 173. *Responsio Suar. Reiicitur.*

Sed videamus quibus locis Suar. probat ex Scriptura sapientiam propriè significare actum aliquem, aut habitum intellectus: primus est ex 3. *Reg.* 3. vbi Salamoni postulanti cor docile, vt iudicare posset populum, respondit Dominus: *quia postulasti sapientiam*, vnde patet sapientiam, ac cor docile, quo rectè iudicari possit, esse idem. *1. Locus, quo probat Suar. donum sapiētiæ pertinere ad intellectū.*

Sed

Responsio. Per cor docile potest intelligi volũtas affe-cta charitate. Sed respondetur facilè in hoc loco cor docile, hoc est affectum sapientia optimè intelligi posse de corde, id est, voluntate affecta charitate, cuius defectus maximè peruertit iudicia omnia affectu inordinato obcæcante intellectum, aut impediente ne voluntas sequatur dictamina recta eius.

2. Locus. Secundus locus est, *Viam sapientiæ nescierunt, neque commemorati sunt semitas eius.* Baruch. 3. & infrà, *quia non habuerunt sapientiam, interierunt propter suam insipientiam.*

Responsio. Respondetur hîc etiam non minùs commodè intelligi posse charitatem, & perfectionem voluntatis, cuius viæ sunt opera bona, quæ peruersi homines, de quibus ibi agit Propheta, nescire, & non recordari dicuntur, eo quòd ea non exercuerint: vnde propter defectum huius charitatis, & perfectionis interierunt, potiùs quàm propter defectum vllius notitiæ ex parte intellectus. Nec refert quòd opponatur sapientia insipientiæ, nam eadem ratione, qua charitas vocari potest sapientia, potest etiam malitia ipsi opposita vocari insipientia.

174. *Tertius locus soluitur eodem modo.* Simili modo potest intelligi tertius locus ex Sap. 7. *Optaui, & datus est mihi sensus, inuocaui, & venit in me spiritus sapientiæ.* Quamuis daremus idem intelligi per sensum, & spiritum sapientiæ, & quamuis vlteriùs daremus alludi hîc ad orationem illam factam 3. *Regum* 3. sed nec est necesse vt alterutrum demus; *Alia solutio.* nam optimè potest per *sensum* intelligi cognitio intellectus, & per *spiritum sapientiæ* charitas, ac perfectio voluntatis, & præterea incertissimum est (quidquid dicat Suarez) alludi ibi ad orationem illam factam 3. *Reg.* cùm nihil prorsus id suadeat; nec ratio, nec authoritas.

Quoties laudatur sapientia in Scriptura, per eã potest intelligi aliquid pertinens ad voluntatem. Et ne longior sim, vniuersaliter, vt dicit Scotus, quoties in Scriptura commendatur sapientia, intelligi potest optimè charitas, qua sapit omne quod bonum est. Et sane laudes omnes, & encomia, quæ tribuuntur sapientiæ, non possunt vllo modo commodè in vllo sensu competere alicui habitui, aut actui speculatiuo intellectus. Vnde cùm sapientia intellectualis sit secundùm Suarium, quid speculatiuum, & non practicum, nec consequenter morale, consequens est, vt non agatur de ea in Scriptura.

175. Quòd si etiam iis in locis, ac aliis, ageretur de sapientia pertinente ad intellectum, quandoquidem in aliis locis actus, seu habitus voluntatis dicantur in Scriptura sapientia, vt in locis præmissis pro nobis, & in illo etiam Iob 28. *Ecce timor Domini, ipsa est sapientia.* *Sapientia in Scriptura quandoque quid pertinẽs ad intellectũ: quandoque quid pertinẽs ad voluntatẽ significat.* Dici probabilissimè potest nomen *sapientiæ* in Scriptura quandoque actum intellectus, seu habitum, quandoque actum, seu habitum voluntatis significare: hoc autem supposito, manifestum est, posse commodissimè dici, quòd Isaias in enumeratione donorum intellexerit aliquid pertinens ad voluntatem.

Confirmatur vlterius nostra expositio. Confirmatur, quia cùm operationes, & habitus voluntatis magis directè, & principaliter conducant ad opera moralia, quibus acquiritur, aut perditur gloria cœlestis, benéque, vel malè transigitur hæc vita, & propter quæ sola homo laude, vel vituperio dignus est; *Non debẽt esse pauciora dona pertinẽtia ad intellectũ, quàm voluntatem.* profectò mirum est pauciora dona, ad ea rectè facienda tribui, quàm ad opera intellectus; hoc autem sequitur si sapientia pertinet ad intellectum, & alia præterea tria dona, & sola tria dona spectent ad voluntatem, ergo id non est dicendum.

176. Confirmatur secundò, quia si donum intellectus, scientiæ, & consilij spectent ad intellectum, per actus eorum sufficientissimè disponetur potentia intellectiua ad opera quæcunque donis competentia: ergo præterea non est ponendum donum sapientiæ in intellectu. *Confirmatur præterea.* Vnde etiam patet quòd non meliùs reduxisset Scotus sapientiam ad fidem, vt ait Suarez, neque æquè benè, ac ad voluntatem. Præsertim cùm si ad hanc non reduceretur, non exprimeretur inter dona charitas, nec aliquid ipsi correspondens. Patet præterea non esse confictam, nec inanem imaginationem hanc Scoticam (vt ait Medina) qua ad charitatem reducitur sapientia. Quod autem ait Suarez apud Patres nunquam inueniri nomen *sapientiæ* tributum affectui alicui voluntatis, manifestè falsum est ex loco Augustini suprà citato, & etiam ab ipsomet Suar. adducto, & non satis benè explicato: dicere autem quòd non tribuatur istud nomen actibus voluntatis secundùm propriam rationem eius, non facit ad rem; tum, quia id gratis asseritur; tum etiam, & maximè, quia, vt id concederemus, cur non possit dici inter dona poni in eodem sensu, siue proprio, siue impropriо, quo accipitur ab Augustino, & Iobo?

Quomodocũque explicabitur sapiẽtia nõ erit distinctum virtutibus. Deinde quod attinet ad principale intentum, quamuis sapientia spectaret ad intellectum, quomodocunque explicaretur actus eius, non potest vel leuiter colligi quòd dicat habitum, aut principium physicum distinctum ab habitu fidei, aut Theologiæ, aut scientiarum acquisitarum, vt cuiuis indifferenter rem intuenti patere potest.

Secundum donum est *intellectus.* per hoc intelligit Diuus Thomas 1. 2. q. 68. apprehensionem veritatum supernaturalium speculatiuarum, præ requisitam necessariò ad actum sapientiæ, quem constituit in iudicio speculatiuo earundem veritatum. 177. *De 2. dono intellectus. 1. Expositio.*

Reiicitur. Non consistit in auxilio ad apprehendendum. Sed contrà, quia (præterquam quòd non sit vetum in tali actu consistere sapientiæ donum, etiam si collocandum esset in intellectu) certum est ad nullam apprehensionem, quam experimur in nobis, requiri aliquod principium præter intellectum, & species intelligibiles tales, vel tales, propositas cum tali, vel tali ordine, *Ad nullã apprehensionem requiruntur alia principia, quàm intellectus, & species obiecti, vel ipsum obiectum.* & consequenter nullam apprehensionem, posse esse supernaturalem in substantia, (vt putat sanctus Thomas omnia dona esse) nec vllo modo refundendam in Spiritum sanctum, nisi quatenus ipsi attribui debet propositio istarum specierum, & ablatio impedimentorum ex parte intellectus, quæ non permitterent, vt aduerteret illas species: *Nulla apprehẽsio ordinariò habita à viatoribus est supernaturalis in substantia.* ergo donum intellectus non consistit in illa apprehensione, nec in principio eius.

Potiùs deberet dari donũ ad apprehensiones practicas, quàm speculatiuas. Deinde sicut requireretur donum particulare ad apprehensionem veritatum speculatiuarum iudicandarum per donum sapientiæ, ita etiam requiri deberet donum particulare ad apprehensionem veritatum practicarum iudicandarum per donum scientiæ, & consilij, & cùm hæc iudicia practica magis sint necessaria ad salutem, quàm speculatiua, potiùs deberet de dono ad ipsa præ requisito specialis mentio fieri, quàm de dono præ requisito ad speculatiua iudicia.

178. *Impugnat Suar. præmissam expositionem.* Suarez impugnat hanc sententiam, quia per ipsam sapientiam, quæ inclinat ad iudicium, seu est ipsum iudicium, necessariò apprehenduntur istæ veritates: ergo alia apprehensio earum non est ponenda; *Reiicitur.* sed non est efficax hæc impugnatio, quia quidquid sit, an per ipsum iudicium de proposi

poſitione apprehendatur formaliter, aut virtualiter directè, aut indirectè ipſamet propoſitio, aut extrema eius, certum eſt ordinariè præſupponi ad iudicium apprehenſionem ſimplicem propoſitionis, quæ apprehenſio nec eſt iudicium, nec prouenit ab habitu inclinante ad iudicium, ſi detur, vt hîc ſupponitur, habitus inclinans per ſe directè ad iudicium: ergo pro illo priori, pro quo antecedit iudicium, non obſtante hac impugnatione præciſè, poſſet poni aliquod particulare principium iſtius apprehenſionis.

Apprehenſio præcedit iudicium.

Alias duas impugnationes addit, ſed quæ etiam, niſi vt reduci poſſunt ad noſtras impugnationes, facilè ſolui poſſunt.

Explicat Suarez D. Thom.

Conatur præterea oſtendere mentem Diui Thomæ non eſſe quòd donum intellectus ponendum ſit ad puram apprehenſionem, quia 2. 2. *quæſt.* 8. ait quòd per illud donum intellectus penetret, & cognoſcat, & intelligit obiectum, ipſúmque importare quandam perceptionem veritatis, *qua*, inquit, *denotant aliquod iudicium*; ſed certè nec hoc etiam ſufficienter oſtendit, quia illæ locutiones optimè ſaluari poſſunt per ſolam apprehenſionem. Et hoc videtur ſanctus Thomas ſignificare, dum dicit donum intellectus importare quandam perceptionem, non ſcilicet iudicatiuam, ſed magis perfectam apprehenſionem, quàm naturaliter haberi poſſet. Verùm non ſatis tamen explicauit etiam per hoc ſanctus Thomas donum intellectus, propter rationes à nobis præmiſſas.

Sed non ſufficienter.

179. Dices poſſe Deum perfectiores ſpecies communicare intellectui, quàm quæ cauſarentur naturaliter, ſed his mediantibus poſſet intellectus perfectiùs apprehendere, & penetrare propoſitiones iudicandas, quàm mediantibus ſpeciebus naturalibus: ergo poſſet explicari donum intellectus conſiſtere in iſtis ſpeciebus.

Replica pro Diuo Thoma.

Contrà, quia non habemus experientiam vllam, nec rationem quòd ita faciat, nec aduerſarij id fieri aſſerunt; quia aliàs admitterent ordinariè infundi ſcientiam per ſe infuſam talem, qualis conceditur communiter Chriſto, contra omnes.

Reſponſio. Deus non infundit viatoribus ſpecies vllas.

Dices ſecundò, poſſet Deus concurrere ſpecialiter cum intellectu, vt perfectiùs apprehenderet ipſaſmet ſpecies naturaliter acquiſitas, quàm ſine tali ſpeciali concurſu faceret, & poſſet etiam dari ipſi principium intrinſecum creatum, & per ſe infuſum, quod cum ipſo ad tam perfectam apprehenſionem concurreret; neque enim in hoc eſt aliqua repugnantia, & propterea diſtingueretur cognitio eo mediante habita à ſcientia per ſe infuſa communicata Chriſto; quia hæc habetur, & mediante principio ſupernaturali ex parte potentiæ, & mediantibus ſpeciebus ſupernaturalibus, ac conſequenter perfectioribus; illa verò haberetur mediante vno principio ſupernaturali ſe tenente ex parte potentiæ: non verò mediantibus ſpeciebus ſupernaturalibus: ergo poſſet dici quòd donum intellectus conſiſteret in tali principio, & iuxta hoc ſaluari quod dicit Diuus Thomas.

Alia replica.

Ego ſanè fateor difficilè eſſe oſtendere, cur tale principium dari non poſſet, & etiam vocari, ſi daretur, donum intellectus: ſed dico tamen donum intellectus de facto, non eſſe in eo collocandum; tum, quia eſt contra experientiam; tum, quia non magis deberet poni tale donum ex parte intellectus ſpeculatiui, quàm practici, quod eſt contra ſanctum Thomam, & ſuos; tum maximè, quia nullum eſt principium vnde colligatur quòd tale ponatur, nec debemus multiplicare entia ſine neceſſitate rationis, authoritatis, aut experientiæ, qualem ad ponendum tale principium non habemus. Itaque hoc donum intellectus debet conſiſtere in aliquo particulari iudicio, vel in principio eius quod explicari debet per ordinem ad ipſum.

Reſponſio. Nō confertur aliquod donum, quo perfectiùs apprehendi poſſint res, quàm intellectus ſeipſo cum ſpeciebus poſſit facere.

180. Suarez explicat hoc iudicium, quod eſt donum ſpiritus, vel actus eius, conſiſtere in eo, quo iudicamus quo ſenſu loquatur, aut locutus fuerit Deus, aut is, qui nomine ipſius loquitur, & proponit veritates fidei, quale iudicium præſupponitur neceſſariò ad fidem, qua credimus quòd iſtæ propoſitiones veræ ſint. Hoc autem iudicium aſſerit eſſe actum imperfectiorem doni intellectus, quod habet etiam actum perfectiorem, quo, ſuppoſita fide propoſitionum creditarum, perfectiùs, & illuſtriùs cognoſcuntur, & explicantur.

1. Expoſitio Suarij.

181. Hæc doctrina non placet; primò, quia iſtud iudicium, quo iudicat quis hunc eſſe ſenſum loquentis, aut Scripturæ, vel innititur authoritati diuinæ immediatè, & ſic erit cognitio Theologica; vel cauſatur ex terminorum apparentia ſiue euidenti, ſiue probabili, & ſic erit actus intellectus acquiſiti, qui eſt habitus principiorum, vel actus naturaliter productus virtute intellectus, & ſpecierum, ſicut & apprehenſio ad ipſum prærequiſita, ſecundùm ipſummet Suarez, vel erit acquiſitus per diſcurſum certum, & euidentem, aut probabilem; & ſic erit actus ſcientiæ, aut opinionis acquiſitæ, aut prudentiæ, ſiue acquiſitæ, ſiue per ſe infuſæ: nec eſt vlla prorſus ratio, vnde iudicium vllum diſtinctæ rationis ab his omnibus, & exigens principium ſupernaturale, particulare dicatur haberi. Nec refert quòd tale iudicium, & talis magis illuſtris, & clara cognitio rerum fidei, & confirmatio earundem per alias rationes, & ſimilitudines attribuatur Spiritui ſancto, & ſit donum ipſius, ac beneficium; quia hoc totum verum eſſe poteſt, quamuis non ſit aliquod donum ex his ſeptem, de quibus agimus; quia ſecundùm omnes omnis actus bonus conducens ad vitam æternam, & præſertim actus fidei ſupernaturalis, eſt aſcribendus particulari gratiæ ſpirituali.

Reiicitur 1. Donū intellectus non eſt principiū iudicandi, quod in tali, vel tali ſenſu loquatur Deus in Scriptura.

Præterea, impugnari poteſt eadem doctrina; quia ſi poteſt, & ſoleat haberi cognitio ſupernaturalis, quæ non ſit fidei, quòd iſte ſenſus Dei loquentis, poteſt etiam haberi talis cognitio de veritate ipſius rei, quam loquitur Deus.

Reiicitur 2. Quid ſufficeret ad ſupernaturaliter iudicandum? quòd ille eſſet ſenſus Scripturæ ſufficeret ad credendū, quòd illud eſſet verum.

Nec enim magis eſt difficile, aut excedens naturæ capacitatem cognoſcere quòd Deus dicat corpus ſuum, verbi gratia, eſſe ſub ſpeciebus panis, deſtructa eiuſdem panis ſubſtantia, quàm cognoſcere id eſſe verum, ex ſuppoſitione quòd cognoſcatur Deum id dicere; imò ſanè illud primum eſt longè difficilius, & ſecundum non eſt difficile vllo modo, niſi ex ſuppoſitione difficultatis, quæ eſt in primo, vt patet: ergo non eſſet ponenda fides ad credendum quòd id quod diceret Deus ſit verum, ſi non requireretur ad credendum quòd Deus in tali, vel tali ſenſu loquatur.

182. Meliùs ergo Scotus dicit per *donum intellectus*, intelligi ipſam fidem ſupernaturalem, non tamen ſecundùm totam ſuam extenſionem; ſed quatenus eſt

3. Expoſ. Scot.

Donum intellectus est ipsamet fides quatenus extenditur ad artic. primos.

est principium credendi articulis primis, & communiter propositis, in quibus tanquam in principiis includuntur aliæ plures propositiones credendæ; quemadmodum in primis principiis practicis, ac speculatiuis includuntur conclusiones ipsis conformes; in qua explicatione sequitur ipsum Auersa.

Probatur.

Probabilitas huius explicationis desumi potest ex eo, quòd omnino verisimile appareat fidem, quæ est donum principale Spiritus sancti, debere inter hæc septem dona connumerari: sed ad nullum potiùs quàm ad intellectum reduci debet, vt patet. Confirmatur, quia nulla sunt dona magis principalia, ac necessaria ad salutem, quàm tres Theologicæ virtutes, & quatuor cardinales: ergo nulla potiùs debent dici esse dona particularia Spiritus sancti, & consequenter vnum ex iis ad minus debet esse fides, sed nullum potiùs quàm donum intellectus.

Confirmatio.

Confirm. 2.

Confirmatur hoc specialiter, iuxta sententiam eorum, qui tenent nobiscum dona non distingui à virtutibus; nam hoc supposito, sine dubio dicendum est fidem supernaturalem inter dona poni.

Plurima loca Scripturæ quibus fit mentio de intellectu possunt optimè de fide exponi.

Ex his autem patet quòd possent optimè de fide intelligi plurima Scripturæ loca, quibus fit mentio de intellectu, vt Psalm. 118. *Da mihi intellectum, & scrutabor legem tuam. Da mihi intellectum, & viuam.* Vbi valdè verisimile est fidem nomine *intellectus* significari; nam nulla alia cognitio tam iuuat ad vitam spiritualem habendam, quàm fidei, sine qua impossibile est placere Deo.

183. *Obiectio.*

Contra hanc expositionem obiicit Medina, & Valentia; septem hæc dona fuisse communicata Christo, de quo principaliter, & ad literam loquitur Isaias, vt patet: sed Christus non habuit fidem; ergo fides non est ex his.

Responsio. Quomodo hæc dona fuerunt communicata Christo.

Sed respondetur facilè hæc dona communicata fuisse Christo, non tamen secundùm eandem rationem, secundùm quam communicantur nobis; sed longè perfectiori modo, & eminentiori, quod etiam ipsimet aduersarij fatentur. Vnde fides communicata Christo est distinctæ speciei à fide nostra, & consistens in habitu, quo ipse cognouit sine obscuritate, quæ non cognoscimus per fidem nostram obscurè, qui propterea habitus potest vocari fides eminenter, nos formaliter secundùm conceptum imperfectum, quem nostra fides importat obscuritatis. Iuxta quod in forma respondeo distinguendo maiorem; secundùm conceptum illum, secundùm quem communicantur nobis, nego maiorem: secundùm alium magis perfectum, concedo maiorem. Distinguo etiam minorem. Fides formaliter secundùm conceptum imperfectum obscuritatis, secundùm quem in nobis reperitur, concedo; eminenter, nego minorem, & consequentiam. Quam responsionem vidit Suarez, & fatetur valdè efficacem esse, nec posse euidenter impugnari.

184. *Obiectio 2.*

Obiicit secundò idem Suarez, hæc dona esse propriè iustorum, & habere connexionem cum charitate, sed fides manet in peccatoribus: ergo non est his donis.

Confirmatio.

Confirmatur, quia Scriptura de his donis tanquam de diuersis agit; nam Dauid cùm haberet fidem, petebat tamen intellectum. Psalm. 118. *Da mihi intellectum.* Item *Ecclesiast.* 15. dicitur de iusto: *Implebit illum spiritu sapientiæ, & intellectus.*

Responsio.

Respondeo, negando maiorem tam facilè, quàm asseritur. Et sanè manifestum est experientia, multos peccatores esse magis perfectos habituali prudentia, quàm multos iustos. Vnde prudentia, quæ est vnum ex his donis, non habet necessariam connexionem cum charitate: & idem dici potest de dono intellectus, in quocunque demùm collocetur; nam sanè quantùm ad experientiam omnem, quæ haberi potest de actu quocunque ipsi assignabili, apparet quòd peccatoribus etiam conueniat. Scio aduersarios dicturos prudentiam per se infusam non manere in peccatoribus, sed tantùm acquisitam, & idem pariformiter tenendum esse de cæteris donis: sed postea ostendemus non dari talem prudentiam infusam, & præterea si daretur, non debere dici quòd magis necessariam connexionem habeat cum charitate, quàm fides.

185. *Soluitur fundamentũ Valentiæ contra identitatẽ donorũ, & virtutum.*

Per quod patet ad fundamentum Valentiæ, qui impugnat Scoti sententiam de identitate donorum, ac virtutum, ex eo quòd inde sequeretur in Scoti sententia non admittentis virtutes morales per se infusas, aut hæc septem dona spiritus non communicari singulis iustis, aut infundi ipsis habitus eiusdem rationis, cum iis quos ipsimet possunt acquirere, contra experientiam. Respondeo, admittendo sequelam pro prima parte, & dico non necessariò infundi iustis omnibus hæc dona septem habitualiter considerata, nec etiam actualiter, nam certè paruulis non communicantur vlli actus eorum; nec adulti semper, dum iustificantur, eliciunt septem actus correspondentes ipsis, id quod maximè verum est. Si dicantur vt ipse, & Thomistæ, ac Suarez tenet, consistere in habitibus, aut actibus particularibus distinctis ab actibus, ac habitibus virtutum Theologalium, ac moralium.

7. Dona non debent necessariò communicari singulis iustis.

Responsio ad confirmationem.

Ad confirmationem Suarij respondeo: vt Dauid, & quilibet iustus posset petere charitatem simpliciter, & non solùm augmentum eius, quamuis eam haberet; ita etiã posset petere fidem, quamuis eam haberet; & ratio petitionis esset, quia nemo absque reuelatione potest scire, an habeat fidem, aut charitatem supernaturalem. Deinde quando Dauid petit intellectum, seu fidem, non est necesse vt id intelligatur de fide habituali, aut intellectu; quia potest optimè intelligi de actuali. Denique aduersariis etiam æquè respondendum est; nam cùm ipsi ponant hæc dona connexionem habere cum charitate, & omnibus consequenter iustis inesse, profectò Dauid, qui petit intellectum, & iustus, qui dicitur spiritu sapientiæ, & intellectus esse replendus, debent habere donum intellectus antecedenter ad istam petitionem, ac repletionem tam benè, quàm deberent habere fidem; vnde patet quàm inutilis sit prædicta confirmatio.

Habẽs fidem, & dona, posset ea petere.

186. *De 3. Dono Consilij. Expositio Diui Thomæ.*

Tertium donum est *Consilij*. Diuus Thomas 1.2. *q.* 68. *art.* 4. sicut dixerat donum intellectus perficere hominem in ordine ad apprehendendas veritates speculatiuas mediante dono sapientiæ iudicandas: ita putauit donum consilij deseruire ad veritates practicas, quas iudicare quis posset mediante dono scientiæ. Sed ex dictis patet non sufficere hanc explicationem, à qua propterea meritò abiuit ipsemet sanctus Doctor 2.2. *quæst.* 8. *art.* 6. vbi consilium dicit esse illud, quod applicat ad opus ex particulari instinctu Spiritus sancti, quod quidem in re verum est, sed non vt ipse videtur intelligere, & sui intelligunt, nimirùm sic, vt particulari alio modo id faciat donum consilij, quàm prudentia, aut fides: neque enim assignari facilè potest diuersitas.

Reiicitur. 2. Expositio eiusdem Diui Thomæ.

Suarez

3. *Expositio Suarij.* Suarez *suprà cap.* 11. *num.* 8. fatetur donum consilij esse practicum non minùs, quàm est prudentia; & actum eius consequenter esse iudicium practicè practicum, quemadmodum actus prudentiæ: sed vtrunque putat distingui, & quidem specie, vt concludit tandem *num.* 11. ex eo quòd iudicium prudentiale innitatur, vel semper, vel vt plurimùm, discursui, ac sit conforme ad regulas ordinarias operandi; naturales quidem, si sit prudentiæ acquisitæ; supernaturales si sit prudentiæ infusæ. Iudicium verò proueniens à dono hoc consilij fundetur in instinctu particulari Spiritus sancti, qui sæpè fit præter regulas operandi ordinarias, tam naturales, quàm supernaturales. Et licèt interdum possit esse illis conformis, tamen homo, qui eo ducitur, non considerat, nec attendit ad illas regulas; sed perinde est ad illum quòd dentur, vel non dentur, cùm non vtatur proprio discursu, sed agatur potiùs quàm agat.

187. *Reiicitur.* Verùm vt ab vltimo incipiam, difficile est intelligere, quomodo agatur quis, & non agat, quando mouetur per donum consilij: nam certè iudicium huius doni prouenit ab intellectu actiuè non minùs quàm quodcunque aliud iudicium, & ad quodcunque aliud iudicium debet intellectus determinari, non minùs, quàm ad hoc; quomodo ergo per hoc iudicium agitur, & non agit potiùs, quàm per alia iudicia. *Replica.* Si dicas per hoc agi intellectum, quia non vtitur discursu. *Responsio.* Contrà, quia plura alia iudicia tam speculatiua, quàm practica habet, ad quæ non vtitur discursu, & id maximè verum est non solùm in exercitatis, & habituatis, qui subitò iudicant quid faciendum, sed etiam in rudioribus, qui absque deliberatione agunt conformiter ad id, quòd primum apparet esse agendum.

Reiicitur 2. Præterea, hoc iudicium consilij, vel est discursiuus, vel non est: si discursiuus, ergo falsum est, quòd eo motus non vtatur discursu; si non sit, vel innititur authoritati, & sic erit fides; vel erit simile assensui primorum principiorum, & sic non requiret aliud principium, quàm propositionem terminorum, aut specierum obiectiuarum, ex quibus coalescit propositio obiectiua practica, circa quod versatur.

188. Confirmatur, quia qui operatur mediante hoc iudicio, vel agit consideratè, & prudenter, vel inconsideranter, & imprudenter, nam inter hæc non datur medium: secundum dici non potest, quia sic malè operaretur moraliter, & Spiritus sanctus ad operationem moraliter malam specialiter instigaret, & moueret, quod est absurdum. Si primum dicatur, sequitur illud iudicium esse actum prudentiæ, cùm sit conformiter ad ordinarias agendi regulas: nam regula ordinaria, & maximè vniuersalis prudentiæ est iudicium rectæ rationis, quo iudicatur hîc, & nunc aliquid conuenienter fieri, & decere hominem rationalem ita agere; & ad hanc regulam omnis regula particularis, vt sit recta, debet reduci; & sanè quòd regula prudentiæ debeat esse ordinaria alio modo, est absurdum valde, cùm inde sequeretur quòd in initio antequam statuerentur regulæ ordinariæ, aut quis eas cognosceret, non posset agere prudenter, quamuis cognosceret quòd aliquid esset sibi hîc, & nunc faciendum: sed qui mouetur dono consilij, cognoscit se debere agere conformiter, & impelli se à Spiritu sancto: aliàs certè pessimè operaretur, præsertim quando moueretur ad operandum contra regulas ordinarias Scripturæ, aut mandatorum Dei, vel Ecclesiæ: ergo habet ipse regulam sufficientem, & propriam prudentiæ, & consequenter prudenter agit.

Quoties quis bene operatur moraliter agit conformiter ad regulam prudentiæ.

Confirmatur secundò, qui operatur mediante hoc consilij iudicio, non operatur eo modo, quo qui agit motu primo, primò, hoc est, sine deliberatione, aut reflexione ad dictamen rectæ rationis, aliàs sicut hic non demeretur saltem mortaliter malefaciendo, quamuis committeret peccatum materialiter mortale, ita ille non meretur saltem perfecto merito, agendo conformiter ad illud iudicium, quamuis à parte rei, & materialiter actio ipsius esset valde bona.

Improbatur tertiò ista sententia, quia sicut eadem fides sufficit ad credendum Deo, quando reuelat priuatim, & immediatè; & quando reuelat mediante Ecclesiæ propositione; & consequenter fides Catholica & priuata non distinguuntur specie: (quidquid dicant aliqui, quorum sententia minùs est fundata, vt fatetur ipsemet Suarez, & suprà reiecta est *dist.* 25. *quæst.* 3.) ita etiam nihil impedit quin eadem prudentia iudicet aliquid faciendum, quod præcipitur à Deo modo particulari, & priuato, & quod præcipitur ab eodem modo communi, & ordinario: ergo vt moueatur quis ad operandum ex instinctu particulari Spiritus sancti non est necesse vt ponatur aliquod donum distinctum à fide, & prudentia ex parte intellectus practici. 189. *Reiicitur 3.*

Prudētia eadem sufficit ad iudicandum omne illud esse faciēdum quod præcipitur à Deo quomodocunque.

Confirmatur, eatenus prudentia infusa dictat non esse occidendū, quatenus fides dictat Deum hoc prohibere, & ratio naturalis, vel fides dictat Deo esse obtemperandum: sed per fidem posset quis credere, si fieret ipsi talis reuelatio, quòd hîc, & nunc Deus præciperet talem hominem esse interficiendum, sicut credidit Abraham, quòd deberet interficere filium suum; & ratio naturalis, vel fides posset cognoscere Deo esse obediendum: ergo in tali casu haberet motiua sufficientia ad fundandum iudicium prudentiale, quod haberet idem motiuum cum iudicio, quo cognoscit non esse de facto occidendum innocentem, & consequenter non est ponendum aliud donum intellectuale ad interficiendum hominem ex instinctu, & impetu particulari Dei, distinctum à dono prudentiæ fidei, ac luminis naturalis. Nec verum esse potest quod dicit Suarez, iudicium consilij habere diuersa motiua à iudicio prudentiæ.

Eodem modo posset quis cognoscere debere se interficere innocētem Deo reuelante, quo cognoscit de facto quòd nō debeat interficere sine reuelatione.

Quod etiam vlteriùs confirmatur, quia si Rex ferret vniuersalem legem, quòd nemo ferret arma; & hîc, & nunc præciperet alicui particulari contrarium huius, absurdum esset dicere quòd requireretur donum aliquod diuersæ rationis ex parte intellectus, vt talis obediret huic particulari præcepto, distinctum ab eo quod sufficeret ad hoc vt obediret præcepto generali, nisi tali distinctione, qualis esset necesse vt obediret diuersis præceptis, quod videtur ex se manifestum. Et ratio huius est quòd propositio vniuersalis, aut particularis voluntatis superioris possit tantùm inducere differentiam accidentalem in motiuo operandi; nec inferat distinctionem virtutis, per quam obediri debet, siue vno, siue altero modo proponat suam voluntatem; nec etiam maiorem difficultatem in opere: sed prorsus est eadem ratio in proposito currens quatuor pedibus: ergo non debet dici quòd requiratur aliud donum, ad 190.

obediendum Deo præcipienti aliquid vniuersaliter, & præcipienti aliquid contrarium particulariter.

Confirmatur tertiò, si Deus iam abrogaret omnia præcepta dispensabilia Decalogi, & statueret opposita, idque similiter reuelaret, vt reuelauit Israëlitis quòd præceperit illa præcepta Decalogi; vt quis conformaret se, non indigeret alio principio practico ex parte intellectus, quàm fide, & prudentia infusa, ac acquisita, sicut nec de facto requiritur etiam secundùm aduersarium, vt conformet se præceptis istis Decalogi; sed in tali casu operaretur contra ordinarias regulas agendi, quæ ante habebantur: ergo ad sic operandum non requiritur aliquod principium distinctum à fide & prudentia.

Ad operãdum contra ordinarias regulas operandi nõ requiritur donum intellectuale distinctũ à prudẽtia & fide.

Replica.

Si dicas quòd ageret quidem tunc contra regulas ordinarias respicientes illud tempus, quo esset operandum. Contrà, ergo saltem non habetur principium aliquod vnde colligamus distinctum donum à prudentia, quàm quòd regula agendi istius alterius doni non sit ordinaria; sed ex hoc colligi non potest, quia quòd sit ordinaria, non potest alio modo mouere, quàm si non esset, nisi debeat cognosci, vt ordinaria, quando quis mouetur, vt patet: sed non debet cognosci vt ordinaria quando quis mouetur per prudentiam: ergo ad prudentiam nihil facit quòd sit ordinaria.

191. *Reiicitur.*

Quando quis mouetur per prudentiam non debet cognoscere quòd regula agẽdi sit ordinaria.

Probatur minor primò, quia absurdissimum esset dicere quòd quando proponeretur homini prudenti, & fideli, quòd Deus præciperet aliquid, non posset, nec deberet per prudentiam moueri, nisi cognosceret quòd idem esset præceptum omnibus aliis, hoc autem esset necesse, vt cognosceret regulam illam agendi sibi propositam esse ordinariam, vt patet. Probatur secundò, quia vt moueatur dono consilij, non debet cognoscere quòd regula agendi sit extraordinaria; tum, quia id sine fundamento diceretur; tum, quia sic deberet poni aliud donum distinctum à dono consilij, quo moueri posset ad agendum conformiter ad regulam agendi, quæ nec esset ordinaria, nec cognosceretur extraordinaria, quod est chymæricum: ergo vt agat per prudentiam, non debet cognoscere quòd regula agendi sit ordinaria, vel extraordinaria, sed sufficit quòd videat se obligari. Addi potest experientia, qua constat nos, cùm agimus prudenter, non reflectere, an regula quam sequimur, sit ordinaria, vel non sit.

Hæc sufficientissimè declarant insufficientiam huius explicationis, & ex iis impugnari possunt quotquot alij dicendi modi adduci possunt ad explicandum donum consilij quodcunque distinctum à prudentia, & fide.

192. *4. Expositio Medinæ.*

Medina duobus modis explicat donum consilij. Primò sic, vt sit illud, quo tollitur præcipitatio, qua homo magis ducitur passione quàm electione. Secundò sic, vt sit illud, quo dirigitur homo ad opus, ad quod omnes non tenentur. Sed contrà vtramque explicationem facit quòd prudentia vtrunque hoc munus præstare possit, & quòd absurdum videatur donum particulare consilij solùm dari in ordine ad tollendam præcipitationem, aut ad faciendum opus, ad quod omnes non tenentur, cùm certum sit quòd illud donum, quod perficit in ordine ad dictandum id, ad quod omnes tenentur, sufficiat etiam ad dictandum id, ad quod vnus solus tenetur: aliàs prudentia acquisita diuersæ rationis esset, quæ inclinaret ad dictanda præcepta omnibus imposita ab illa, quæ inclinaret ad dictandum præceptum vni soli impositum, quod est absurdissimum, & inauditum.

Reiicitur. Per prudentiam tolli potest præcipitatio, & quis dirigi ad operationes quæ nõ sunt communiter præcepta.

Multa alia dicit eodem loci idem author, quæ facilis sunt impugnationis, & breuitatis causa omittenda censui, vt quæ non multùm faciunt ad intentum principale.

Itaque amplectenda est expositio Scoti, quam omnes tenent, qui dona à virtutibus non distinguunt, quos nouissimè sequuti sunt Auersa *suprà*, & Cornelius à Lapide *in Isa. cap.* 11. nempe donum consilij habitualiter consideratum esse idem cum prudentia habituali, infusa quidem, si talis detur; si non acquisita; actualiter verò consideratum esse idem cum actibus prudentiæ, vel infusæ, vel acquisitæ. Nec sanè hoc indiget alia probatione, quàm præmissa aliorum dicendi modorum impugnatione. 193.

5. Expositio Scoti.

Donum consilij idẽ cum prudentia.

Probatur impugnatione aliarum expositionum.

Confirmari tamen vlteriùs potest, quia tam insigne donum, & tam vniuersaliter requisitum in ordine ad ordinarias operationes bonas quàm est prudentia, debet particularissimè attribui Spiritui sancto, sine cuius speciali auxilio non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, tanquam ex nobis; ergo verisimilius est, quòd reperiantur inter se hæc septem dona, nec vllibi potiùs, quàm sub dono consilij: ergo, &c.

Confirmatur.

Prudẽtia debet particulariter ascribi Spiritui sancto.

Confirmatur secundò, quia omnes fatentur ad prudentiam spectare aliquem actum, qui vocatur *consilium*, sed hoc supposito nihil prorsus impedit, quo minùs iste actus, saltem vt est in aliqua insigni perfectione, & vt est conducens ad aliquem insignem actum virtutis iste actus ille, qui inter dona comprehenditur sub eodem *consilij* nomine: ergo ita dicendum est, & nullo modo recurrendum ad alios actus, qui nec explicari sufficienter, nec intelligi possunt.

Confirmatur 2.

Quartum donum est *fortitudo*, sic, vt ait Suarez, vocata quòd versetur circa eandem materiam, quam respicit virtus moralis similiter appellata, nempe circa pericula, & præcipuè mortis sustinenda, & aggredienda; in quo omnes conuenire videntur, sed qui tenent dona à virtutibus distingui, laborant in assignanda ratione particulari distinctiua huius doni à virtutis fortitudinis habitu, aut actu. Medina dicit hoc donum versari circa pericula occurrentia in exercendis operibus bonis, ad quæ omnes non tenentur, sicut suprà putauit circa easdem operationes versari consilium: sed præterquam quòd gratis restringatur donum fortitudinis ad hæc opera sola, nemo non videt si virtus fortitudinis sufficiat ad opera, ad quæ omnes tenentur, non minùs eam sufficere debere ad eadem opera, si non præciperentur omnibus, sed vni soli; aut etiam non præciperentur omnino, cùm non mutent naturam intrinsecam, aut difficultatem ex eo quòd præcipiantur pluribus, vel vni soli tantùm, aut nulli.

194. *De 4. dono.* Fortitudinis.

Expositio Medinæ.

Reiicitur.

Fortitudo sufficit ad opera ad quæ omnes non tenentur.

Confirmatur, quia quis potest particulariter impelli à Spiritu sancto ad facienda opera difficilia, & exponendum se morti, quando non teneretur; sed quando posset id facere si vellet absque peccato: sed in tali casu indigeret dono fortitudinis, & non sufficeret virtus fortitudinis, secundùm aduersariorum principia, vt patet: ergo non benè sic explicatur donum fortitudinis. Præterea

Eadem virtus potest inclinare ad opera præcepta omnibus, & ad opera præcepta vni soli, & ad opera nullo modo præcepta.

Præterea eadem virtute acquisita, quis inclinatur ad facienda opera præcepta omnibus imposita, & præcepta imposita vni soli, & etiam opera eiusdem virtutis præceptæ, quando nullo modo sunt præcepta, vt omnes fatentur, & similiter dicendum est de virtute per se infusa correspondente: ergo idem etiam dicendum est de dono.

Confirmatur secundò, quia quando quis debet operari circa opera præcepta, non debet considerare vtrùm sint omnibus præcepta, nam hoc nihil facit ad rem; sed quòd sibi sit præceptum: ergo quòd omnibus præcipiatur, non arguit distinctionem principij elicientis.

195. *1. Expositio Valentiæ.*

Suarez vt dixit donum fortitudinis versari circa eandem materiam, circa quam versatur virtus fortitudinis, ita dicit esse probabilem sententiam eorum, qui tenent cum Valentia *disp. 5. quæst. 8. princ.* 1. ipsum versari etiam circa idem motiuum, & consequenter ad actum eius concurrere non solùm donum; sed virtutem fortitudinis. *Reiicitur.* Sed non video quomodo hæc sententia possit esse probabilis ex suppositione distinctionis doni fortitudinis, & virtutis fortitudinis: nam si quando quis mouetur ex instinctu Spiritus sancti ad aggredienda pericula concurrat per se directè cum eo ad hoc virtus fortitudinis, omnino superfluum est quodcunque aliud principium, & præsertim si virtus fortitudinis sit etiam per se infusa, vt esse debet secundùm aduersarios, ad quid enim deseruire possit? non ad disponendam, aut complendam potentiam, quia hæc non disponitur, nec completur ad aliquem actum eliciendum, nisi mediantibus aliis actibus, aut principiis requisitis ad eundem actum; donum autem non confert illi alium actum præter illum, qui ab ipsa procedit mediante virtute, vt supponitur, non etiam est requisitum per modum principij, nam eatenus sic requireretur, quatenus potentia non haberet aliàs principium sufficiens, sed habet, si virtus possit concurrere ad illum actum.

Si virtus fortitudinis concurrit ad actū doni fortitudinis frustrà ponitur donū.

Et hæc ratio maximè concludit, si actus proueniens à dono, & virtute, sit eiusdem speciei cum actu, qui proueniret à sola virtute, & potentia sine doni concursu, (vt putat Suarez ab his authoribus teneri,) nam certum est virtutem fortitudinis sufficientissimè complere potentiam ad actus, qui ab ipsa sola, & potentia procedere possunt, saltem quoad substantiam; imò etiam quoad modum: nam non potest imaginari aliquis modus in actu tali, qui exigeret aliquod aliud principium physicum, nisi vel vt faciliùs produceretur, & ad hoc sufficeret sine dubio intensio eiusdem virtutis; vel vt ordinaretur ad aliquem finem extrinsecum, quem virtus illa non respicit, & ad hoc quidem requireretur aliquod aliud principium, nimirùm illud, quod ex se natum esset respicere illum finem extrinsecum, vt, verbi gratiâ, charitas, si ad finem charitatis ordinaretur: sed illud principium deberet habere actum proprium distinctæ speciei ab actu proprio istius virtutis, vt est euidens.

Itaque his suppositis, quæ leuiter insinuat Suarez, & propter quæ dicit prædictam sententiam non esse consequentem ad principia eorundem Authorum de distinctione donorum, & virtutum, mirum est quomodo potuerit existimare illam probabilem: nam certè sententia non cohærens suis principiis nullo modo est probabilis. Quòd si Suarez velit quòd sententia illa secundùm se, quatenus scilicet dicit donum fortitudinis non distingui à fortitudinis virtute, sit probabilis, quamuis non sit probabilis, supposita distinctione donorum, & virtutum, hoc non est fauere istis authoribus, nec sibi ipsi etiam; sed nobis, qui donum fortitudinis non distingui à virtute fortitudinis tenemus, & consequenter dona non distingui à virtutibus.

Verùm non satis clarè exprimit Valentia *suprà*, an actus proueniens à dono, & virtute sit eiusdem speciei cum actu, qui à sola virtute proficisceretur, nam posset teneri quòd duæ virtutes concurrerent ad eliciendum vnum actum, qui esset distinctæ speciei ab eo, qui à qualibet ex ipsis seorsum produci posset. Totum autem quod dicit Valentia posset iuxta hoc intelligi; vnde in hoc etiam sensu breuiter impugnari potest, quia vel donum fortitudinis habet aliquod motiuum proprium distinctum à motiuo virtutis fortitudinis (& idem est dicendum de cæteris donis, præsertim appetitiuis, de quibus generaliter eodem modo discurrit Valentia) vel non. Si primum dicatur, ergo assignandum esset, nam in eo assignando versatur tota difficultas. & præterea falsum est, quòd actus, vt proueniens à dono non procedat actiuè à potentia, vt procedens autem à virtute, procedat actiuè à potentia. Si secundum, ergo actus fortitudinis virtutis solius est eiusdem speciei cum actu ipsius & doni, quia si donum non habet motiuum aliquod particulare distinctum à motiuo virtutis, non poterit influere aliquam rationem specificam particularem in actum, vt etiam patet. 196. *Non satis constat an prædicta expositio sit Valentiæ. Alio modo posset intelligi. Impugnatur in hoc sensu etiam.*

Actus doni sic procedit à potentia quemadmodum actus doni.

Adde, non posse intelligi quòd dicit iste author ad propositum suæ sententiæ principalis, nimirum dona per hoc à virtutibus distingui secundùm S. Thomam, quòd dona perficiant ad actiones aliquas heroïcas, non quatenus illæ actiones procedunt actiuè à potentia, nam vt sic, virtutes perficiunt ad illas; sed quatenus procedunt ex instinctu aliquo particulari Spiritus sancti; sed hoc, meo iudicio, est nugari in verbis, nam quæro vtrùm ad operationes, vt procedunt à donis, concurrat potentia actiuè, necne? Si sic, ergo tam actiuè se habet potentia ad illas, vt procedunt à donis, ac vt procedunt à virtutibus: nam certè eatenus concurrit actiuè ad operationes, vt procedunt à virtutibus, quatenus concurrit actiuè cum virtutibus, & virtutes non possent concurrere sine ipsa, & ob eandem etiam solam rationem virtutes dici possunt perficere ad actiones, vt procedunt actiuè à potentia, ac consequenter nulla est differentia assignata inter donum, & virtutem. Si non concurrat actiuè potentia, vt operationes illæ procedunt à donis, plurima sequuntur inconuenientia. 197. *Malè dicitur dona perficere ad actiones vt non procedentes actiuè à potentia.*

Potentia concurrit actiuè cum donis.

Primò, & principaliter, quòd idem omnino posset dici de iisdem operationibus, quatenus procedunt à virtutibus, quod est contra aduersarium, & destrueret intentum eius, quia sequeretur non sufficere differentiam, quam assignat inter dona, & virtutes. Secundò, possemus considerare actiones morales, & bonas procedere, quin consideraremus eas esse aut vitales, aut liberas, quia non possumus considerare eas, vt vitales & liberas, quin consideremus illas actiuè procedere à potentia vitali, vt manifestum est, præsertim secundùm aduersarios. 198.

Tertiò,

Tertiò, quia sequeretur quòd perinde esset dona esse intrinsecè in potentia operante, aut in alia, quia si non debet potentia ad illas concurrere, vt procedunt à donis, ad quid potiùs in illa, quàm in aliis potentiis collocarentur dona.

Quartò, si non poneretur virtus supernaturalis, verbi gratiâ, fortitudinis ex parte potentiæ, & actus procedens à dono esset supernaturalis (vt posse fieri non negabit aduersarius, nec negari debet, quid enim impediret, si detur donum supernaturale fortitudinis distinctum à virtute fortitudinis, quominùs possit habere actum sibi correspondentem?) tum ille actus deberet à potentia, & dono effectiuè procedere, nec enim donum se solo posset sufficere, quia aliàs actus non esset actus vitalis, aut liber, aut voluntatis vllo modo; nec potentia etiam se sola, quia aliàs non esset supernaturalis, vt patet: ergo potentia habet virtutem actiuam concurrendi cum dono, & ita etiam concurrit cum ipso tam benè quàm concurrit cum habitu; vnde patet differentiam Valentiæ esse verbalem tantùm.

199. *3. Expositio Suarij.* Suarez magis consequenter conatur ostendere donum fortitudinis habere motiuum particulare distinctum à motiuo virtutis fortitudinis, & consequenter hanc non concurrere ad actum doni. Dicit autem hoc motiuum particulare esse honestatem aliquam, quæ ex instinctu Spiritus sancti in tali materia resultat. Sed contrà: *Reiicitur.* hoc relinquit rem tam obscuram, quàm antè erat, nisi ostendat nobis quæ sit ista honestas particularis, vt possimus illam distinguere ab honestatibus virtutum omnium, hoc autem ipse non facit: sed ei tamen parcendum est, quia non potuit.

Itaque quando aliquis ex instinctu Spiritus sancti per donum fortitudinis interficit seipsum vt fecit Samson, & Palagia virgo, quæ secundùm Ambros. 3. *de Virg.* ne perderet Virginitatem in flumen se proiecit cum sociabus, & sancta Apollonia, quæ, referente Eusebio 6. *Hist. cap.* 34. insiliit in rogum, non expectans tarditatem carnificum; quando, inquam, aliquis hoc modo interficit seipsum; vel cognoscit hoc esse honestum factum ex natura rei in talibus circunstantiis, & sic sine dubio honestas pertinebit ad aliquam virtutem, & non resultabit ex instinctu aliquo; sed quicunque cognosceret naturam obiecti in illis circunstantiis, benè posset cognoscere quòd illud esset honestum independenter ab omni particulari instinctu: vel non cognoscit id esse honestum ex natura sua, sed ex eo quòd sentiat se instigari ad hoc à Deo, & quòd consequenter iudicet id esse gratum Deo, vel præceptum à Deo: sed honestas hinc proueniens erit vel charitatis, vel obedientiæ, vel alicuius alterius virtutis: vel certè non considerabit illam honestatem sub ratione aliqua particulari, sed sub ratione honestatis vt sic, vel alicuius honestatis indeterminatè, vel confusè, & tum mouebitur ad operandum ex amore talis honestatis, ad quem potest dari virtus particularis moralis acquisita, vel infusa si non sufficiat quæcunque virtus moralis ad illam, vt videri possit sufficere debere, quia quælibet versetur circa honestatem vt sic, quandoquidem includatur honestas vt sic in honestate particulari quacunque: ergo in talibus occasionibus non resultat ex instinctu Spiritus sancti aliqua honestas particularis.

Aliqui Sancti se interfecerunt.

Quando Sancti interficiunt se, considerant aliquam honestatem particularem ex parte obiecti.

Confirmatur hoc efficaciter, quia eatenus posset donum fortitudinis habere honestatem particularem, quatenus haberetur iudicium aliquod particulare proponens illam, quod iudicium non posset prouenire à prudentia, vel fide, vel aliqua virtute intellectuali, vt ipsemet fateri videtur, sed hoc patet esse falsum ex dictis *suprà* de dono consilij; ergo, &c. 200.

Confirmatur secundò, quia quando Deus instigauit Abrahamum ad interficiendum filium, & Samsonem ad interficiendum se, vterque, aut saltem sine dubio primus iudicauit Deum præcepisse sibi illam interfectionem, & ex obedientia volebat interficere, quæ propterea obedientia eius valde laudatur passim à sanctis Patribus: ergo mouebatur ex honestate obedientiæ, & consequenter frustrà, & inutiliter fingitur aliqua alia honestas, ad quam moueretur per donum, & sanè hæc confirmatio maximè locum debet habere contra Suarium, quia ipse probabiliùs tenet contra Valentiam, ad actum procedentem à dono non concurrere virtutem aliquam, & si concurreret superfluere donum, aut eius concursum: ergo cùm ad hunc actum Abrahæ concurrerit obedientia, non debet ad ipsum concurrere donum aliquod distinctum. Nec sufficit dicere quòd hoc verum sit, si consideretur iste actus vt procedens ab obedientia, non verò si consideretur, vt procedens à dono, quia si procedit ab obedientia, non debet dici vllo modo per Suarium procedere à dono; aliàs idem posset dicere Valentia, quod negat Suarez.

Abrahã volebat interficere suum filium ex obedientia.

Ex quo patet, quàm inconsequenter dicat Suarez Abrahæ voluntatem illam interficiendi filij, vt consideratur processisse ab obedientia, vel latria, non indiguisse dono, benè tamen, vt consideratur in ordine ad filium contra iustitiam debitam, aut pietatem paternam, & pertinere potuisse ad donum pietatis. Contra quod etiam vlteriùs facit absurdum videri, quòd actus, quo quis vellet interficere filium, esset actu doni pietatis. 201.

Deinde, actus ille, vt est obedientiæ, erat actus habitus contra communes regulas obedientiæ, quæ sine dubio non proponunt similes actus: ergo debet refundi vt sic, in donum, quandoquidem donum distinguatur à virtute per hoc quòd non reguletur per regulas communes, & ordinarias, vt regulatur virtus, sed per extraordinarias secundùm aduersarios.

Impugnatur secundò principaliter sententia Suarij; quia ex eo quòd Deus præcipiat bonum temperantiæ, & quòd homo præcipiat idem bonum, non sequitur diuersa honestas in illo bono, aut saltem non sequitur talis diuersitas, quin possit homo per eandem virtutem temperantiæ, aut obedientiæ in vtroque casu temperatè viuere: ergo quòd proponatur honestas aliqua per Deum particulari aliquo modo, non infert diuersitatem aliquam in illa honestate magis, quàm si alio modo minùs extraordinario proponeretur; aut saltem, quod nobis sufficit, non infert talem diuersitatem quin idem principium posset sufficere ad eliciendum actum, circa illam vtroque modo propositam. 202. *Impugnatio altera Suarij.*

Quòd Deus particulari modo ostẽdat honestatẽ non arguit honestatem illam esse distinctã.

Respondet Suarez negando consequentiam, quia eadem virtus, qua quis obedit Deo, & homini præcipientibus idem præcisè tendit in obiectum, vt propositum per legem, non curando qua lege, diuináne, an humana præcipiatur, *Dua disparitates Suarij.*

tur, & quia lex humana, quando præcepit aliquid faciendum, supponit in illa re honestatem, motio verò specialis Spiritus sancti non supponit bonitatem specialem, circa quam versatur donum, sed confert talem.

203. *Reiicitur 1.* Contrà, neutra ex his disparitatibus satisfacit; non prima, quia petit principium, quæritur enim cur virtus illa sic feratur per se in obiecta proposita per legem, vt sic abstrahendo à legislatore, & fortitudo, verbi gratiâ, non sic feratur in obiectum arduum propositum per rectam rationem abstrahendo ab hoc, quòd illa recta ratio sit iuxta regulas communes, vel particulares à Deo per instinctum, aut à fide, vel prudentia.

Reiicitur 2. Non etiam secunda, quia quidquid sit, an lex humana præsupponere debeat bonitatem honestam (in quo tantùm posset esse quæstio de nomine) profectò non potest esse dubium, quia superior humanus posset præcipere aliquid, quod aliàs esset indifferens, imò & malum, vt verbi gratiâ, ne quis reciperet aliquem aduenam hospitio; sed potiùs omnem talem reprehenderet asperè, & idem posset præcipi à Deo: ergo tum saltem esset eadem ratio, atque de eo quod fieret ex instinctu, & sine instinctu, nec illa disparitas habet locum; deinde nullus instinctus potest tribuere honestatem alicui actioni, nisi quatenus est superioris, cui tenetur quis obedire; ergo bonitas proueniens ab instinctu, erit bonitas obedientiæ. Omitto plures alias improbationes breuitatis gratiâ, & quia hæc abundè sufficiunt.

Legislator humanus posset præcipere aliquid indifferens.

Vera sententia quòd donum fortitudinis sit virtus fortitudinis saltem in gradu aliquo eminenti. Manet ergo quod dicit Scotus hîc donum fortitudinis spectare ad virtutem fortitudinis, nec ab ea distingui: cùm enim conueniant in nomine, & materia circa quam, omnino gratis, & sine vllo, vel leui fundamento distinguerentur specie, vt magis patet ex impugnatione iam præmissa.

204. *De dono scientiæ. 1. Explicatio S. Thomæ reiicitur.* Quintum donum est *scientia*, cuius actus explicatur à D. Thoma 1. 2. *quæst.* 68. esse iudicium practicum de rebus operabilibus, seu agendis ex instinctu Spiritus sancti; sed cùm ipsemet expressè oppositum doceat 2. 2. *quæst.* 8. *art.* 6. huiusmodi iudicium omne reuocans ad donum consilij, non est quòd in hac explicatione impugnanda laboremus, præsertim cùm sufficienter per hoc ipsum non valere conuincatur, quòd nullum sit iudicium practicum de rebus quibuscunque, quod à fide, & prudentia, & dono consilij non possit prouenire.

2. Explicatio eiusdem reiicitur. Non consistit in principio actus speculatiui tacitè. Idem S. Thom. *in illa quæstione* 8. alio modo explicat hoc donum, dicens ipsius actum consistere in iudicio speculatiuo: sed contra hoc facit, quòd hæc dona Spiritus sine dubio dentur directè in ordine ad operationes conducentes ad vitam æternam, ad quas nullum iudicium speculatiuum, qua tale conducit. Deinde non potest assignari aliquod iudicium speculatiuum, ad quod sufficere non possit scientia acquisita, aut fides quod iudicium particulariter esset tribuendum Spiritui sancto, vt magis patebit ex dicendis.

205. *3. Explicatio Suarij.* Suarez dicit actum scientiæ huius consistere in iudicio, quo iudicantur res fidei esse conuenientes, seu amabiles, secundùm quòd *suprà* explicauit sapientiam, quam à scientia solùm distinguit per hoc quòd sapientia iudicat conuenientiam, & amabilitatem rerum fidei, secundùm rationes æternas, scientia verò secundùm rationes inferiores; vnde si quis iudicaret permissionem peccatorum esse conuenientem ad seruandam libertatem, aut complementum vniuersi, habebit actum huius doni; si verò iudicaret id esse conueniens ad ostensionem diuinæ Sapientiæ, & bonitatis ex malis bona elicere potentis, & solentis, iudicium erit actus sapientiæ.

Hæc doctrina iisdem rationibus impugnari potest, quibus *suprà* impugnauimus eius sententiam de sapientia, & vlteriùs hîc contra eam addo quòd ex ea sequeretur donum sapientiæ, & scientiæ non esse distinguenda realiter, quod est contra ipsum. Probatur sequela, quia sicut secundùm ipsum, idem donum scientiæ potest sufficere ad iudicandum veritates fidei esse conuenientes, & amabiles propter quascunque rationes inferiores quantumuis inter se diuersissimas, ita etiam idem donum posset sufficere ad id iudicandum propter rationes inferiores & superiores, licèt quatenus procederet ex rationibus superioribus, haberet nomen sapientiæ, & nomen scientiæ, vt procederet secundùm rationes inferiores; nec enim est maior diuersitas inter rationes superiores, & inferiores, quantùm ad inferendum distinctionem in dono respicientem illas, quàm inter plures rationes inferiores, aut plures superiores. *Reiicitur. Non consistit in principio actus quo iudicamus res fidei esse amabiles.*

Confirmatur, quia ipse reprehendit Scotum eo quòd dicat idem donum habere rationem scientiæ, & intellectus, & habere ista nomina, secundùm quòd tenderet in diuersa obiecta, nimirum nomen *scientiæ*, vt tenderet in articulos magis remotos, & minùs expressè propositos, nomen verò *intellectus*, vt tendit in articulos primos, & magis distinctè ac clarè propositos. Sed certè hoc tam conuenienter dici potest, quàm quòd sapientia solùm distingueretur à scientia eo modo, quo explicat Suarez: ergo Suarez reprehendendo Scotum, reprehendit etiam se, aut dat occasionem aliis ad id faciendum. 206.

Quæ autem addunt ad confirmationem suæ sententiæ ex Augustino, & Philosopho distinguentibus sapientiam, & scientiam per ordinem ad altissimas, ac minùs altas causas, & rationes superiores, ac inferiores, non faciunt ad rem; quia certum est quòd non loquantur de sapientia & scientia, quæ sunt dona, sed de acquisitis, quæ sunt diuersissimæ rationis, nec propterea dona debent habere proportionem cum illis. Minùs fundatur quod addit de correspondentia sapientiæ cum charitate, & scientiæ cum spe, quia certum est quòd vterque actus sapientiæ, & scientiæ possit conducere æquè ad vtrunque actum spei, ac charitatis, nec vllum est vestigium istius particularis correspondentiæ, quam imaginatur Suarez, vt fusiùs, si liberet, ostendi facilè posset.

Auersa *suprà* existimat donum scientiæ esse illud quo adiuuatur intellectus ad actum illum, qui præcedit pium credulitatis affectum, quo imperat voluntas intellectui vt credat, qui actus intellectus habet pro obiecto credibilitatem mysteriorum fidei, & est supernaturalis in substantia secundùm ipsum, & Thomistas communiter, ac recentiores. 207. *4. Explicatio Auersæ.*

Sed contra hoc facit quòd iste actus sit actus prudentiæ, vt vel ipsomet fatente communiter sepu *Reiicitur. Non consistit in principio*

actus praecedentis pium credulitatis affectum. reputatur; ergo potiùs pertinet ad donum consilij, quàm ad donum scientiæ. Deinde falsum supponit, nimirùm istum actum esse supernaturalem in substantia, vt ostensum est suprà *dist.25.*

Rursus hæc explicatio est noua, & absque auctoritate, vel alio fundamento, quàm quòd sic explicari posset donum scientiæ.

208. *Vera explicatio hoc doni esse fidem vt respicit determinata obiecta aliqua.* Reiectis ergo his dicendi modis, concludendum est cum Scoto donum scientiæ nihil aliud esse, quàm ipsum habitum fidei, quatenus concurrit cum intellectu ad veritates aliquas determinatas fidei, distinctas ab illis, in quas tendit eadem fides, vt habet rationem intellectus, ita scilicet vt non significentur duo dona distincta hîc per intellectum, & scientiam; sed vt *suprà* dictum est, idem omnino realiter, quod dici debeat intellectus, quatenus concurrit ad credendum articulis illis, quæ sunt quasi prima principia prærequisita in ordine ad credendum aliis articulis, vt quòd Scriptura sit Verbum Dei scriptum; traditio Verbum Dei non scriptum; Ecclesia habeat infallibilem assistentiam Spiritus sancti in proponendis, & decidendis controuersiis fidei.

Scientia verò dicatur idem ipse habitus, quatenus concurrit ad alios articulos, quæ non sunt prima principia, nec necessariò prærequisita ad reliquos communiter, vt quòd Christus sit incarnatus; fiat transsubstantiatio panis, & vini in corpus, & sanguinem Domini; Christus descendit ad inferos; ascendit ad cœlos, & similia.

209. *Probatur praecedens explicatio.* Probabilitas huius sententiæ fundatur partim in reiectione aliarum sententiarum, partim in eo quòd hîc tantùm inter dona pertinentia ad intellectum, & specialiter attributa Spiritui sancto collocanda videantur, quæ ad actus bonos, & vitam æternam specialiter conducunt, sed talia sunt, solummodò fides, & prudentia, ergo illa sola hîc sunt enumeranda; sed hoc supposito, manifestum est non posse meliùs explicari scientiam; ergo, &c.

Fides nonnunquam vocatur scientia. Deinde fides nonnunquam vocatur scientia in Scriptura, vt in illo Luc. 1. *Ad dandam scientiam salutis plebi eius in remissionem peccatorum,* quod nulli alij cognitioni videtur conuenire posse tam commodè quàm fidei; nam scientiam *Fides est scientia salutis.* salutis de qua hîc fit mentio, Baptista dedit Iudæis, vel cùm ostendit eis Messiam, dicens, *Ecce Agnus Dei*, &c. vel quando prædicauit illis pœnitentiam, sed vtraque scientia erat fides: neque enim ipsi cognoscere poterant, aut Messiam, aut necessitatem pœnitentiæ, nisi per fidem, vt manifestum est.

Dicitur autem fides optimè scientia salutis, quia *qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit,* Matth. vlt.

210. Item Sapientiæ 8. *Et vt sciui quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det*, quo in loco fit sine dubio mentio de fide, quia sola fide poterat hoc cognoscere.

Item Ioan. 4. *Audiuimus, & scimus, quia hic est verè Saluator mundi*, vbi ipsemet S. Thomas fatetur fidem quandoque vocari scientiam, cuius rationem ipse refundit in certitudinem eius.

Item Ioan. 9. *Nos scimus, quoniam peccatores Deus non exaudit.* denique pluribus aliis locis idem habetur.

Quòd si dicatur, non posse fidem vocari scientiam propriè, hoc non obstat, quia certum est quòd in Scriptura sæpè nomina in impropria significatione accipiantur: cur ergo ita non diceretur nomē *scientia* accipi apud Isaiam vbi agit de donis, sicut accipitur in omnibus his aliis locis?

Confirmatur auctoritate sancti Augustini *lib.1. de sermone Domini in monte, cap. 3.* vbi donum scientiæ attribuit lugentibus amissionem summi boni, quibus nulla alia tam efficax cognitio deseruit quàm cognitio fidei, qua cognoscunt summum bonum propter peccata deperdi.

Sextum donum est *pietatis.* Hanc pietatem explicat Medina consistere in eo dono, quod perficit ad opera, ad quæ omnes facienda tenentur, sed hæc explicatio connexionem habet cum præmissa ipsius de dono fortitudinis, & propterea ex dictis facilè patet, quàm sit insufficiens. Addi potest, non esse vnum aliquod donum, quod possit ad omnia illa opera facere; & si fuisset, non esse rationem cur donum pietatis posset vocari potiùs, quàm fortitudinis. Deinde nulla est ratio cur potiùs ad opera præcepta omnibus, possit quis perfici per donum pietatis, quàm ad opera aliqua non præcepta vllo modo, sed tamen insigniter bona. 211. *De dono pietatis. 1. Explicatio Medinæ. Non consistit in principio adiuuante ad ea quæ omnibus sunt præcepta. Reiicitur.*

Suarez dicit propriè hoc in loco significari per *pietatem* non illam virtutem, qua ordinamur ad obseruandos parentes, consanguineos, & patriam, de qua sæpè Philosophi agunt, & Theologi etiam cum S. Thom. 2. 2. *quæst.* 101. sed illam, quæ versatur circa Deum, & coincidit cum religione, quoad omnia, præterquam quòd, vt habet rationem doni, fiat ex speciali instinctu Spiritus sancti. Addit tamen propterea, quòd non significetur per pietatem hoc modo sumptam donum pietatis adæquatè, sed per Synecdochen, totum significari nomine partis. *2. Explicatio Suarij.*

Sed contra hunc dicendi modum in primis occurrit quod gratis, & sine sufficienti fundamento dicat *pietatem* hîc significare propriè donum, quo perficimur erga Deum correspondens religioni, potiùs quàm donum misericordiæ, quæ etiam pietas vocari solet, & de qua S. Gregor. *hom.* 19. intelligit hoc donum, cuius authoritas maioris deberet esse momenti ad ita intelligendum hunc locum, quàm coniectura ex Tertulliano *lib.5. contra Marcionem, cap.8.* desumpta ad intelligendum oppositum. Secundò, quando aliqua vox accipitur per figuram pro aliqua re in aliquo loco, in illo loco propriè significat illam rem, non autem illud aliud; quod secundùm se, & non figuratè significat. 212. *Reiicitur. Non consistit in aliquo pertinente ad religionem potiùs quàm misericordiæ. Vox figuratè accepta pro aliqua re, illam eo loci propriè & literaliter significat.*

Vnde quando Christus in Scriptura dicitur leo, agnus, & similia, certum est quòd in iis locis ista nomina non significant propriè animalia ista irrationalia, quæ aliàs secundùm se significant; & quando dicit quis verè per Metonymiam, aut Synecdochen quòd biberit poculum, capiens continens pro contento, certum etiam est quòd *poculū* significet in illa oratione ipsum liquorem, & non vas; ergo cùm secundùm Suarez hoc in loco pietas capiatur Synecdochicè, nimirùm vt pars iustitiæ, seu virtutis perficientis in ordine ad alterum pro tota illa iustitia: propriè in hoc loco pietas significat totam illam iustitiam, quamuis aliàs propriè significaret partem illius.

Vlteriùs deficit Suarez in re principalissima, quia non significat quodnam sit obiectum particulare

culare motiuum huius doni, quo distinguatur à virtutibus infusis, & acquisitis, quod principaliter intendit, & promisit facere. Nec sufficit si dicas quòd illam rationem particularem insinuauerit, dicendo quòd debeat esse ex instinctu particulari Spiritus sancti, nam in hoc conueniunt omnia dona: ergo non sufficienter distinguuntur inter se per hoc.

213. *Sententia Auersæ.* Quantùm autem ad hoc quòd dicit Suarez significari nomine *pietatis* iustitiam, qua ordinamur in ordine ad procurandum bonum alterius, conuenit cum ipso Auersa, qui tamen duobus modis ait accipi posse iustitiam, vt sic, taliter significatam. Primò sic, vt comprehendat charitatem, & spem Theologicam; & sanè non incongruè sic acciperetur, si per aliud donum non significaretur charitas, & spes, quia satis est verisimile quòd vel ipsamet charitas sit donum, vel habeat donum aliquod sibi proportionatum, ac correspondens quod deberet potiùs exprimi, quàm aliquod aliud donum, inter dona particulariter attributa Spiritui sancto. Secundò sic, vt capiatur prout comprehendit solùm virtutes alias morales respicientes alterum præter spem, & charitatem. Et hoc modo meliùs capitur, supposita nostra sententia, nimirùm quòd per *sapientiam* intelligatur inter hæc dona charitas, & spes, quod ipse Auersa satis probabile putat.

214. *Explicatio Scoti per pietatem significari misericordiam in pauperes.* Scotus denique intelligit per donum pietatis misericordiam in pauperes, prout intelligit S. Gregorius *suprà*. Hoc tamen non obstante posset ad modum dicendi Auersæ optimè reuocari sententia Scoti: nam licèt dicat quòd per *pietatem* intelligatur misericordia in pauperes, & quòd iustitia, & temperantia exprimantur non sub ratione propria, quæ conuenit ipsis, vt dicunt rationem communem omnibus suis inferioribus, sed sub ratione alicuius ex suis speciebus sub se contentis, verbi gratiâ, iustitia sub ratione misericordiæ; non est tamen necesse vt velit per hoc quòd iustitia, (& idem est de temperantia,) nõ comprehendantur inter dona secundùm rationem propriam iustitiæ, & temperentiæ, vt sic, sed quòd nomina illa *pietatis*, & *timoris*, per quæ hîc significantur, non significent ex se propriè istam rationem vniuersalem temperantiæ, & iustitiæ, vt sic, sed potiùs aliquam rationem particularem contentam sub ista ratione.

215. Moueri autem quis posset ad intelligendum Doctorem hoc modo, quia videtur magis congruum, quòd tres Theologicæ, & quatuor cardinales in tota sua latitudine dicantur significari per hæc septem dona directè, quàm quòd aliquæ species inferiores aliquarum ex illis sic significétur, præsertim si id possit fieri sine inconuenientia, vt potest, si sequamur hanc interpretationem. Cui tamen magis placet dicere quòd ipsum donum misericordiæ directè hîc significetur nomine *pietatis*, & non iustitia, vt sic, per me licet. Et si quæratur cur illud donum potiùs exprimatur quàm donum religionis, aut iustitiæ commutatiuæ, aut amicitiæ, aut liberalitatis, aut obedientiæ? potest responderi Prophetam per se primò significasse illa dona, quæ principalissimè elucebãt in Christo, & quorum considerationem magis volebat haberi: inter autem partes iustitiæ, vt sic, nihil magis eluxisse in Christo, aut esse à nobis recolendum, quàm misericordiam, quæ est super omnia opera eius, & de qua sæpiùs ferè fit mẽtio in Scriptura, quàm de vllo alio attributo eius.

216. *De septimo dono timoris.* *1 Explicatio Medinæ reijcitur.* *Timor Domini*, in quo explicando deficit etiam Medina, dum dixit munus eius esse perficere hominem in ordine ad recessum à malo; nam cùm mala sint multiplicia, certum est vnum donum non sufficere ad recedendum ab omnibus; deinde per exercitium virtutis, receditur semper à malo, quoties saltem fit ex instinctu extraordinario Spiritus sancti, quod maximè verum est in sententia Thomistarum, non admittentium actus indifferentes, nec actus supernaturales affectas vlla circumstantia mala: ergo donum timoris non distinguetur à dono concurrente, & impellente ad illos actus virtutum, quibus receditur à malo, & consequenter non distinguetur à dono fortitudinis, ac pietatis, per quæ secundùm Medinam perficitur homo ad opera virtutum. Præterea, certum est quòd timor Domini, tam filialis, quàm seruilis, non solùm iuuat ad recedendum à malo, sed etiam directè ad faciendum bonum: ergo non deberet potiùs explicari per ordinem ad vnum, quàm ad alterum.

Vnum donum nõ sufficit ad recedendum ab omni malo. *Per virtutes receditur à malo.* *Timor iuuat non solum ad recedendũ à malo, sed faciendum bonum.*

217. *1. Explicatio, An consistat in timore seruili.* Aliqui alij hunc timorem volunt esse seruilem, rectum tamen, & moderatum, & ita videtur sentire S. Hieronymus, qui propterea dicit hæc dona omnia non fuisse communicata Christo in propria persona, sed partim in propria, partim in membris, nimirùm, quia hunc timorem non habuit propter eius imperfectionem. Accedit ad hanc sententiam Gregorius *homil. 19. in Ezechielem* asserens hunc timorem esse, quem charitas mittit foras, & Augustinus 2. *Doct.* 7.

Impugnatio Suarij. 1. Reijcitur. Hanc impugnat Suar. primò, quia licèt, inquit, possit esse bonus, & sanctus timor seruilis Dei (nam de tali solùm potest esse quæstio; malum enim sine dubio non inspirat Spiritus sanctus) tamen non computatur inter dona secundùm S. Th. 2. 2. *q.* 100. At hæc ratio petit principium, & authoritas S. Thom. non satis est ad reiiciendam sententiam vllius Patris. Secundò impugnat, quia talis timor est imperfectus, & expellitur per charitatem, nec fuit propriè in Christo. Verùm hoc totum expressè tenent prædicti Patres: ergo nihil dicitur contra ipsos, quod vrgeat. Tertiò impugnat, quia non est proprius iustorum, cùm conueniat etiã peccatoribus, dona verò sunt propria iustorum, sed hîc etiam petit principium in minori. & præterea posset negari maior, loquendo de timore seruili perfectiori excludente efficaciter affectum peccandi, & procedente partim ex amore, partim ex consideratione pœnarum, qualem timorem vocat hîc Magister initialem, & distinguitur à seruili puro, & à perfecto charitatis.

Item 2. *Item 3.*

Item 4. Impugnat denique quartò, quia talis timor est potiùs actus spei, cui, sicut nec vlli Theologali, non correspondet proprium donum, quia, inquit, virtutes Theologicæ optimo modo in sua materia operantur.

218. *Timor seruilis perfectior nõ magis spectat ad spem quàm charitatem.* Hæc impugnatio etiam non sufficit; tum, quia timor seruilis perfectior non spectat potiùs ad spem, quàm ad charitatem, & si sit conducens ad bonum aliquod determinatum faciendum, vel malum fugiendum, potest ex affectu virtutis non Theologicæ, vt temperantiæ, vel iustitiæ; tum quia quamuis esset actus spei, non propterea deberet excludi à ratione doni, nam certè nulla est ratio dicendi quòd virtutes Theologicæ ita perfectè in sua materia operentur, vt non debeat conferri donum particulare distinctum ab ipsis ad operandum in illa materia,

materia, quæ ratio non sit ad idem dicendum de virtutibus moralibus, saltem infusis, in sua materia; cùm enim hæ tam infusæ sint ac supernaturales, quàm illæ, quibus sola materia differunt, & motiuo, cur tam perfectè non operarentur in sua materia, ac illæ in sua; præsertim cùm tam euidens sit hominem ad amandum, & superandum in Deo sæpe mirabili, & extraordinario modo moueri, atque adeò ex instinctu particulari Spiritus sancti?

219\. *Vera impugnatio secunda explicationis.* *Non est potiùs intelligendus per donum timoris timor seruilis quàm filialis.*

Meliùs impugnatur ergo illa sententia, quia non est potior ratio cur intelligeretur per *timorem* ille, qui est imperfectior & excludi solet à charitate, quàm perfectior, qui non excluditur; & quia per donum timoris aliqua determinata virtus ex tribus Theologicis, & quatuor cardinalibus significari debet, sicut significabatur per cætera dona, quæ virtus distinguatur à virtutibus significatis per reliqua dona, vt patet: sed hoc non sufficienter fit per istam sententiam, vt etiam patet; nam si timor iste dicatur esse actus charitatis, aut spei, pertinet ad sapientiam; si non, nisi explicetur de aliquo determinato timore seruili, non magis significare debet vnam aliquam, quàm quamcumque aliam virtutem. Quantùm autem ad authoritatem Patrum, adducemus inferiùs æquiualentes pro ea, quam præferimus sententiam.

Tertia explicatio reycitur.

Ex quibus impugnari potest alia sententia eorum, qui cum D. Thoma 2. 2. *quæst.* 19. *art.* 1. intelligunt per *timorem* illum qui filialis est, & perfectus ac procedens totaliter à charitate.

Item quarta.

Alij dicunt quòd sit timor reuerentialis, qui est actus Religionis, aut versatur circa materiam eius, sed quandoquidem religio sufficienter comprehendatur sub iustitia, quæ significatur per donum pietatis, potiùs debet hîc intelligi virtus aliqua alia non sufficienter comprehensa sub aliis donis.

220\. *Vera explicatio timorē esse humilitatem.*

Itaque optimè Scotus dicit per *timorem* hîc intelligi humilitatem, quæ est pars Temperantiæ, & moderatur honores. quæ explicatio conformis est Augustino cap. 4. de sermone Domini in monte. *Timor Dei*, inquit, *congruit humilibus, de quibus etiam dicitur, Beati pauperes spiritu, idest, non inflati, non superbi; de quibus etiam dicit Apostolus, Noli altum sapere, sed time*, & sermon. 17. de Sanctis 11. *Tanquam à conualle plorationis. per conuallem autem humilitas significatur, quis est autem humilis, nisi timens Deum.*

Gregorius quoque idem sentit 1. *Mor. cap.* 15. & 2. *Moral. cap.* 26. vbi timorem hunc superbiæ opponit. Confirmatur, quia aliqua pars Temperantiæ debet hîc intelligi, aliàs sola temperantia excluderetur sine causa à septem his donis, reliquis virtutibus cardinalibus comprehensis, quod omnino non est dicendum; sed ex temperantiæ partibus nulla potiùs specificari debuit, quàm humilitas, quæ est fundamentum virtutum omnium, secundùm Augustinum serm. 10. de verbis Domini. *Magnus esse vis? à minimo incipe. Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? de fundamento priùs cogita humilitatis.*

Vnde Humilitas initium sapientiæ meritò censeri potest, & intelligi consequenter nomine timoris Prouerb. 1. *Initium sapientiæ timor Domini.*

Explicatio S. Thomæ & Auersa reijcitur.

S. Thomas 1. 2. *quæst.* 68. intelligit per timorem partem temperantiæ directè, in quo nobiscum conuenit; non tamen illam, quæ est humilitas, sed potiùs illam, quæ cohibet inordinatas delectationes, de qua intelligit Auersa illud Prou. 16. *In timore Domini declinat omnis à malo*, & Psal. 118. *Confige timore tuo carnes meas, à iudicijs enim tuis timui.* At non video cur hæc loca ad illam partem temperantiæ specialiter restringerentur; & præterea cùm aliqui ex Patribus expresè hunc timorem de humilitate intelligant, potiùs id dicendum est, quod etiam fatetur Suarez, qui tamen non ostendit rationem particularem ob quam hîc timor exigeret principium distinctum ab ipsa virtute humilitatis, aut temperantiæ moralis acquisitæ, vel infusæ.

221\. *Sententia Valētiæ de subiecto timoris reycitur.* *Non subiectatur in parte irascibili.*

Ex his verò patet, quàm malè Valentia dicat donum pietatis subiectari in voluntate, quatenus est concupiscibilis, quandoquidem istud donum respiciat alterum; donum verò fortitudinis, & moris spectare ad partē irascibilem: nam temperantia cū omnibus eius partibus spectat ad concupiscibilem secūdùm omnes. Quod autem præterea supponere videtur cum Thomistis solùm subiectari in volūtate virtutes respicientes alterum, & virtutes temperantiæ, ac fortitudinis subiectari in parte sensitiua, & absolutè, falsum esse constat *ex distinct. praced.* & præterea omnino absurdum videtur dona aliqua supernaturalia in substantia, qualia sunt hæc septem dona secundùm ipsum, & Thomistas omnes, subiectare in parte sensitiua, quæ secundùm se non respicit bonum, & posset quemcumque actum suum habere affectum aliqua circumstantia mala prout voluntas dirigeret ipsos.

222\. *Quomodo dona sunt necessaria ad salutem.*

Patet ex his vlteriùs, qua ratione dona sunt necessaria ad salutem: nō enim alia quàm vt necessariæ virtutes, quibus identificantur secundùm nos. Imò nec formaliter quidem, vt habent rationem donorum particularium Spiritus sancti, aut vt actus eorum fiunt extraordinario modo, aut contra regulas communes, sunt simpliciter necessarij: sufficerent enim simplciter actus ordinarij virtutum, sed conferuntur ad melius esse, & máiorem perfectionem, ac testificationem bonitatis diuinæ, non contentæ ordinaria auxilia impendere, sed sæpe extraordinaria conferentis. Quod etiam tenendum censerem, quamuis diceretur dona à virtutibus distingui realiter, & sanè ipsemet S. Thomas non alio modo dicit dona esse simpliciter necessaria ad salutem, quàm ratione connexionis, quam habent cum charitate, & gratia, quæ sine dubio simpliciter est necessaria. At tenendo dona distingui à virtutibus, non existimo adhuc reperiri posse rationem vrgentem hanc necessariam connexionem, quæ sine fundamento statui non debet, sicut nec asseri multiplicatio rerum necessariarum ad salutem.

Patet denique sufficientia diuisionis donorū in septem: nam cùm non distinguantur à virtutibus, quemadmodum virtutes omnes practicæ, & morales sufficienter distinguuntur in septem, nimirùm tres Theologicas, & quatuor cardinales; non quòd non possunt diuidi in plura, vel pauciora membra; sed quòd nulla sit virtus, quæ ad aliquam ex his reuocari non possit, & quòd hæ septem inter se distinguantur; eodem modo de donis ipsis correspondentibus, siue distinguantur ab ipsis, siue non, dicendum est. Fundamenta aduersariorum facilia sunt, vtcumque tamen inferiùs soluentur num. 339. & sequentibus.

SOHO

SCHOLIVM.

De fructibus, quos enumerat Apost. ad Galat. 5. variè sentiunt Doctores, D. Thom. 1. 2. q. 79. a. 1. & 2. dicit esse actus. Alens. 3. p. quæst. 62. m. 2. 3. dicit esse delectationes. D Bon optimè de eis tractat opusc. de Diata salutis tit. 8. & hîc a. 1. q. 1. videtur conuenire cum Doct. qui hîc tenet fructus non distingui à virtutibus, nam quidam eorum sunt virtutes expressæ in illo septenario; alij verò sunt species contentæ sub enumeratis in septenario, vel delectationes comitantes actus virtutum, & singula percurrit, & explicat. Ita Gabr. hîc q. vnic. Maior. q. 1. Alm. q. vnic. & ferè omnes citati Schol. præced. Ex quibus aliqui putant eos esse actus virtutum. Ita Vasquez & alij, nec id est contra Doct.

DE fructibus dico [t] quòd quidam illorum sunt virtutes secundùm illam regulam, 21.
secũdùm quam enumeratæ sunt in illo septenario: quædam autem sunt species virtutum ibidem enumeratarum: quædam, nec sic, nec sic, sed delectationes consequentes actus: verbi gratia, charitas exprimitur ibi proprio nomine, & similiter fides: spes autem in hoc, quod dicitur longanimitas. Vnde legitur de Patriarchis, longanimes in spe, quasi in longum animosè expectantes. *Resolutio de fructibus.*

Virtutes morales exprimuntur ibi. fortitudo quidem in patientia: iustitia in sua specie, quæ est misericordia, in hoc quòd dicitur bonitas, sicut communiter dicitur bonus, qui cõmunicat se proximo: & in alia specie, quæ est amicitia, exprimitur ibi benignitas, quæ est quasi beneuolentia, & bona igneitas. In tertia specie, quæ pertinet ad regimen, vel ad subiectionem, ibi mansuetudo: vel specialiter exprimitur ibi obedientia; mansuetus enim est, qui exequitur iniuncta sine murmure. Temperantia exprimitur in duabus speciebus suis, in continentia, & castitate. Si placeat dicere continentiam circa alia delectabilia, & circa venerea, castitatem. vel potest poni vna species temperantiæ, vt continentia dicatur vna species, & castitas circa quæcumque delectabilia, quomodo Philosophus 7. *Ethic.* ponit castitatem esse quendam gradum in qualibet virtute. Prudentia exprimitur per modestiam: modestus enim est, qui modum debitum tenet in agendo: & prudentiæ est inuenire modum in actione, & præfigere, & terminare. *Quid continentia & castitas? Quis mansuetus? Cap. 6. & inde.*

Sic igitur habemus tres virtutes in se, fortitudinem in patientia, iustitiam in tribus speciebus, temperantiam in vna specie, vel duabus, prudentiam in vna specie: & ita omnes virtutes, tam intellectuales, quàm morales. Alia quædam enumerantur ibi, quæ sunt delectationes concomitantes, vel consequentes actum, vt gaudium, quod propriè est delectatio in voluntate, & pax, quæ est securitas habendi obiectum sine repugnantia.

Sic igitur patet [u] quòd in sustinendo septem virtutes sufficienter perficere hominem in via, in se, vel in suis speciebus, non erunt necessarij alij habitus, qui nec sint illi, nec species earum, nec enumerantur alij in donis, nec beatitudinibus, nec in fructibus. Et licet numerus sit alius explicitus beatitudinum, & donorum, hoc est, quia aliquæ species illarum septem virtutum aliter exprimuntur hîc quàm ibi: & non quia sint alij habitus, qui non sunt illarum virtutum species. Si etiam tantùm ponderaretur Scriptura, quæ ponit alicubi octonarium, alicubi septenarium, oporteret eos distinguere, vt diuersos habitus: quare igitur non ponuntur distincti habitus illi, de quibus facit mentionem Apostolus 1. *Corinth.* 12. vbi ponitur nouenarius ab illis, quos enumerat Petrus. *Ministrate in fide vestra virtutum*, &c. Frequenter igitur Scriptura eadem realiter exprimens, exprimit sub aliis verbis, nunc omittens quædam, nunc alibi explicans sic omissa. *2. Pet. 1.*

Ad argumentum [x] in oppositum patet, quia etsi numerus non sit idem, hoc non est habituum ab habitibus; sed specierum intermediarum, vel specialissimarum contentarum sub istis sunt alij numeri: vel si omittuntur aliquæ illarum alicubi, & alicubi non, numerata tamen hîc, & ibi sunt eadem, vt declaratum est. 22. *Ad arg. 1. in initio q.*

Ad illud Philosophi de virtute [y] heroica, quod adducitur pro opinione prima; dico quòd in omni bonitate assignat quatuor gradus, qui sunt eiusdem habitus in specie, scilicet, perseuerantiam, continentiam, temperantiam, & heroicam. Perfectissima igitur virtus in eadem specie manens est heroica, & sic metaphoricè loquuntur aliqui, quòd perficit modo inhumano, quia scilicet non est communiter hominis ad illum gradum, licèt eiusdem speciei, attingere: & quod adducitur per oppositum de bestialitate, posset similiter dici, quòd esset excessus in eadem specie vitij: sed melius potest dici alterius speciei, quia circa aliud obiectum: sed ex hoc non sequitur propositum, quia circa multa contingit errare, & vitiosè agere, sed circa tantùm vnum, scilicèt perfectè circumstantionatum, contingit rectè agere, rectiùs & rectissimè: licèt igitur bestialitas sit alius habitus à communi vitio humano, qui est circa aliud obiectum; *Ad arg. n. 2. pos. pro Henr. Vt Henr. vbi supra?*

non sequitur heroïcam esse alterius speciei à virtute humana, quia circa idem obiectum ordinat, sed excellentiùs: nec est manifestum hanc excellentiam non posse esse per alium gradum eiusdem speciei.

COMMENTARIVS.

223. *De fructibus.*

1 DE *fructibus dico.* Hìc, quod fecerat de beatitudinibus, & donis, facit etiam de fructibus, eos ad virtutes reuocando, qui vel actus sunt, vel principia actuum. De his autem fructibus mentionem facit Apostolus ad *Galatas* 5. vbi post quam dixerat quod caro concupiscit aduersus Spiritum, & spiritus aduersus carnem, vt cognosceretur quis superior esset, & quid cuique tribuendum, recenset opera carnis, & fructus Spiritus ad numerum duodenarium his verbis: *Fructus autem Spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia, longanimitas, bonitas, benignitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas.*

Non specificat omnes fructus Spiritus in particulari Apostolus numero suo duodenario

Circa hæc imprimis aduertendum, non esse necesse, vt hìc omnes fructus Spiritus in particulari assignauerit Apostolus, sicut nec omnia opera mala carnis assignauit; vnde ipsemet addidit operibus carnis enumeratis, *& his similia*, quæ etiam verba referri possũt similiter ad fructus Spiritus. Deinde aduertendum opera bona hęc prouenientia à Spiritu bono vocari fructus, quia solent germinare, & pullulare ex arbore, seu agro cordis nostri, quãdo seminatur in eo gratia adoptionis quæ *Iob* 3. dicitur semen. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.* Vnde & iustus comparatur arbori Psal. 1. *& erit tanquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo.*

Cur opera bona vocantur fructus.

224. *An per fructus significet Apostolus actus vel habitus.*

Controuertitur autem, an per fructus hìc significentur actus, an habitus. Communior sententia recentiorum videtur esse quòd sint actus, loquendo de iis, quæ non significant delectationes, aut passiones sequentes actum. Sed quantùm ad propositum nostrum principale & mentem etiam Scoti, perinde est quid dicatur, & non desunt congruitates pro, & contrà, pro enim facit quòd Apostolus hìc opponat fructus operibus carnis, ergo vt opera non significant per se primò habitus, idem dicendum de fructibus. Contrà verò facit, quòd nomina hìc posita, absolutè, & simpliciter prolata denotent, potiùs habitum, quàm actum; vnde qui dormiret, posset optimè vocari castus, mansuetus, longanimis, bonus, & modò haberent virtutem habitualem castitatis, mansuetudinis, &c. Sed vt dixi perinde est, quid teneatur, sufficit enim nobis quòd in quocumque ponantur, siue in actibus, siue in habitibus, siue etiam in delectationibus, consequentibus actus, non dicant nec habitus, nec actus distinctos ab actibus ac habitibus donorum, ac virtutum, quod iam communiter tenetur etiam à Thomistis, & recentioribus.

225. Vnde restat explicare singulos fructus: quamuis enim nec hoc etiam ad intentum principale requiratur, quia quomodocumque explicentur, non debent distingui à donis, ac virtutibus, sicut nec beatitudines, tamen quia Doctor id facit, conformabimus nos ipsi.

Primus fructus charitatis est ipsa virtus charitatis.

Itaque per *Charitatem* intelligi debet ipsamet virtus Theologica sic dicta, nihil enim aliud potiùs; & nihil impedit quominùs ipsa suo nomine significetur, præsertim cùm nihil magis arguat Spiritum adoptionis, in quo clamamus *Abba, Pater*, quàm ipsa. & si quæratur quomodo charitas possit esse fructus Spiritus, cùm ipsamet sit Spiritus, quo formaliter adoptamur. Respondeo, si loquamur de charitate actuali, non esse difficultatem, quia ipse procedere solet ab habituali, per quam sic adoptamur; si verò loquamur de habituali, non est necesse vt dicatur esse fructus Spiritus alterius intrinseci, & inhærentis habitualiter, sed sufficit quòd sit fructus Spiritus sancti, & gratiæ actualis, per quam disponimur ad ipsam; deinde ipsamet quoad augmẽtum potest dici fructus sui ipsius, quoad primũ gradum, qui communicatur nobis absque merito de condigno, quatenus ille primus gradus concurrit ad meritum, quo de condigno meremur illud augmentum.

Quomodo charitas est fructus Spiritus.

Charitati subiungitur meritò *Gaudium*, quod putat Doctor esse delectationem sequentem in voluntate actum; & licèt non significet actum, tamen ad nullum potiùs debet sequi, quàm ad actũ charitatis, qui omnium est perfectissimus, & post quam propterea verisimiliter gaudium nun erabatur, vt significaretur, de eo gaudio potissimùm agi quod sequitur ad charitatem, quod sine dubio diuersissimæ rationis est ab eo, quod concipiunt peccatores, & imperfectiores etiam iusti ex rebus mundanis. 226. *Secũdus fructus Gaudij est delectatio sequens actũ charitatis.*

Tertius fructus est *Pax*. Hanc dicit S. Thomas esse perfectionem gaudij; Scotus verò esse illam delectationem, quæ oritur ex securitate habendi obiectum amatum, & adhærendi ipsi. & fortassis non dissentiunt in re, nam per hanc delectationem posset intelligere D. Thom. complementum gaudij, quod certè nunquam potest esse tam completum sine hac securitate, quàm cum ea, vt patet experientia. Aduertendum autem hìc, quòd hæc securitas non possit esse perfecta in hac vita absque speciali reuelatione; potest tamen esse quædã moralis securitas ex probabilibus quibusdam coniecturis, maior, & minor secundùm statum cuiusque, & gratiam particularem Dei, qui sæpè imperfectionibus maiorem dat huiusmodi securitatem, quàm perfectioribus. 227. *Tertius fructus Pacis est delectatio ex securitate possidẽdi obiectum amatum.*

Alio modo posset intelligi Scotus de hac pace, nimirùm quòd velit eam consistere in securitate, & tranquillitate mentis, orta ex eo quòd possit adhærere bono, & fugere malum absque repugnantia magna passionum molestè afficientium, & incitantium ad malum, & quandoque superantium, & per hanc etiam quietem completur mirabiliter gaudium huius vitæ, quod in altera tantùm est futurum plenum. *Alia explicatio pacis secundùm Scotum.*

Quartus fructus est *Patientia*, quæ est, vt suprà diximus, perfectissima species fortitudinis, & sub cuius propterea nomine virtus cardinalis fortitudinis denotatur esse fructus Spiritus ipsi attribuendus. 228. *Quartus fructus Patientia coincidit cum virtute patientia aut fortitudinis.*

Quintus fructus est *Longanimitas*, per quam optimè intelligit Doctor, qua expectamus vitam æternam, & alia auxilia diuina tempore opportuno. Ducit autem rationem huius explicationis ex eo, quòd Patriachæ veteris Testamenti, quibus reuelabatur futurus aliquando Messias, dicantur longanimes in spe, qua auidè desiderauerunt, & expectauerunt longissimo tempore eius aduentum, ex quo desiderio eorum oriebantur isti affectus, *Vtinam disrumperes cœlos, & descenderes: emitte Agnũ Domine dominatorem terræ. Rorate cœli desuper* & 229. *Quintus fructus Longanimitatis coincidit cum spe.*

& nubes pluant iustum, &c. Præterea insinuat Doctor confirmationem eiusdem explicationis ex etymologia nominis *Longanimis*, quod dicit deriuatum esse ex animosa in longum expectatione, vt idem sit *longanimis*, ac in longum animosè expectans. Potest ad hoc reduci S.Thomas, dum dicit ad longanimitatem pertinere, vt quis non perturbetur dilatione bonorum.

230. *Sextus fructus bonitatis coincidit cum misericordia.*

Sextus fructus est *Bonitas*, per quam intelligit Doctor partem illam, seu speciem iustitiæ, quæ dicitur misericordia. Secundùm omnes quidem significat affectum benefaciendi proximo, sed ex pluribus speciebus virtutum, quibus benefacit quis proximo, maluit Doctor eam reducere ad misericordiam, quæ maximè indicat Spiritum Christi & Dei, cuius misericordia est super omnia opera eius.

231. *Septimi fructus benignitatis explicatio S. Thomæ reijcitur.*

Septimus fructus est *Benignitas*. Hanc ait S. Thomas esse dispositionem mentis, per quam in effectu communicat bonum proximo, quod per bonitatem affectu communicabat, sed certè eadem dispositio sufficit ad affectum, & effectum communicationis boni, quod in effectu numquam communicatur benè, aut fructuosè, nisi adsit affectus ipsum communicandi, & semper communiter actu quotiès adest affectus efficax, & possibilitas communicationis.

Explicatio Cornelij à Lapide.

Cornelius à Lapide intelligit per *benignitatem* suauem, & dulcem modum conuersandi cum proximo, tum loquendo, ac respondendo; tum etiam benefaciendo.

Explicatio Scoti quòd sit amicitia.

Scotus verò intelligit per eam amicitiam, qua quis se ipsum communicat proximo, quæ est altera species iustitiæ, & quidem, vel perfectissima, vel ex perfectissimis, atque adeò omitti non debuit, vbi plures iustitiæ partes enumerabantur. Ducit autem etymologiam huius nominis satis ad vocem aptè à *bona igneitate*, per quod significari videtur feruens, & accensus affectus, qualis nulli virtuti inter morales non Theologicas, magis conuenit quàm amicitiæ, vt patet.

232. *Octaui fructus mansuetudinis explicatio S. Thomæ. Explicatio Scoti.*

Octauus est *Mansuetudo*. Per hanc ait S.Thom. mentè disponi ad proximum per tolerantiam malorum, sed hoc fit per patientiam; vnde vt virtus aliqua distincta à reliquis significetur, Scotus per eam intelligit vel alteram speciem principalem iustitiæ communem dominationi, & subiectioni debitæ, aut comprehẽdentem vtramque, quam *suprà* significatam dixit in illa beatitudine *Beati Pacifici*; vel certè obedientiam perfectam, qua quis exequitur iniuncta sine murmure: qui enim ita facit, mansuetus dicitur. Nec videtur in omnibus vniuersaliter mitem, & mansuetum quem reddi per vnam aliquam virtutem, sed per plures, vt per obedientiam in exequendis iniunctis per dominationem rectam in imperando debito modo; per patientiam in sufferendis malis absque vindictæ desiderio, &c. Et hęc est ratio cur Scotus non tribuit mansuetudini hîc positæ, per quam aliqua vna virtus verisimiliùs intelligi debet huiusmodi vniuersalem effectum, vt facit Cornelius à Lapide.

233. *Noni fructus fidei explicatio S. Thom.*

Nonus est *Fides*. Per hanc intelligit S.Thomas fidelitatem, qua quis est verax, & stabilis in promissis, & ita etiam tenet Cornelius à Lapide, & secundùm ipsum Anselmus. Idem Cornelius aliter probabile putat per eam intelligi credulitatem, qua quis est facilis ad credendum aliis, & non suspiciosus, iuxta illud, *Charitas omnia credit.*

Verùm cùm charitas, quæ est virtus Theologica, inter hoc fructus enumeretur secundùm omnes, & maximus fructus Spiritus sit fides Theologica, & sine comparatione magis necessarius, quàm fides vlla alia ex his, omnino melius exponitur fides hoc loco, fides Theologica, cum Hieronymo, & Scoto. Nec obstat quòd opponit Cornelius fidem hanc esse initium Spiritus, non fructum: nam si de fide actuali prima, qua disponitur adultus ad primam iustificationem, loquamur, illa non debet esse fructus Spiritus intrinsecè sanctificãtis, sed sufficit quòd sit fructus gratiæ actualis, & Spiritus sancti. Et certè ipsa charitas, quando dicitur fructus Spiritus, non dicitur esse fructus fidei præcedentis, sed vt *supra* nos explicuimus, gratiæ actualis, aut ipsius Spiritus sancti: vnde non requiritur quòd alio modo sit fructus Spiritus fides illa actualis, primò disponens hominem ad iustificationem; si de habituali verò, aut a liis actibus fidei sequentibus iustificationem, & Spiritum formalem, & inhærentem adoptionis, loquamur, certum est illa non esse initium Spiritus, sed fructum eius, præsertim secundùm Thomistas, & recentiores communiter, qui dicunt virtutes Theologales, & infusas omnes esse proprietates gratiæ sanctificantis. *Melior explicatio quid fides Theologica.*

Decimus fructus est *Modestia*, quæ secundùm D.Thom. & Cornelium moderatur omnes actiones exteriores, incessum, vestitum, sermonem, risum, sed sic explicata coincidit cum benignitate, aut eam includit, prout ipsi eam explicant; & præterea, vt inordinatus modus se gerendi in exterioribus, non vnum aliquem determinatum affectum prauum interiorem, sed multiplicem arguit, iuxta illud Eccles. 19. *Amictus corporis, & risus dentium, & ingressus hominis enunciant de illo*, & Ambrosius 1. offic. cap. 18. *Ex actibus exterioribus homo cordis nostri absconditus, aut leuior, aut iactantior, aut turbidior, aut grauior & constantior, & purior, & maturior affirmatur.* Ita sanè non videtur quòd aliqua vna virtus possit sufficere ad ordinandum hominem quoad exteriora omnia, potiùs, aut meliùs, quàm prudentia. Vnde non incongruè per modestiam hîc intelligit Doctor prudentiam, cuius est modum præfigere in actionibus externis, quod est modestię. Confirmatur, quia hîc vbi enumerantur cæteræ omnes virtutes morales intellectiuæ, & appetitiuæ, non debuit omitti Prudentia: nullibi autem conuenientiùs intelligi potest, quàm sub nomine *modestiæ*. 234. *Decimi fructus modestiæ explicatio D. Th.* *Vera explicatio quòd sit prudentia.*

Vndecimus fructus est *Continentia*; & duodecimus *Castitas*. Per *Continentiam* aliqui intelligunt abstinentiam in licitis, vt distinguant eam à castitate, qua abstinetur ab illicitis. Alij dicunt per *Continentiam* intelligi illam virtutem, quæ resistit illicitis motibus, & per *castitatem* eam quæ superat eosdem. Alij per *continentiam* intelligunt generalem virtutem, seu potiùs complexionem omnium virtutum, quibus resistimus malis, ab iis patrandis abstinendo, & per *castitatem* virtutem moderantem delectationes venereas. 235. *Vndecimi & duodecimi fructus, hoc est continentiæ & castitatis explicatio aliorũ.*

Scotus clarè, & breuiter dicit per hos duos fructus vel intelligi duas species temperantiæ, quæ debuit numerari inter fructus, non minùs quàm cæteræ virtutes morales cardinales, vel vnam tantùm speciem. Si primum dicatur, per *continentiam* intelligenda est virtus moderans alia delectabilia præter venerea. Si teneatur verò secundum, dicendum est quòd eadem virtus respiciens delectationes venereas possit *Explicatio Scoti.*

possit considerari secundùm gradum perfectum, & imperfectum, & primo modo vocari *continentia*; secundo *castitas*, & hic dicendi modus conuenit cum secundo aliorum præmisso, qui est expresse Anselmi.

236. *Conclusio principalis ex præmissis roboratur.* u *Sic igitur patet*, &c. Ex reductione particulari omnium Beatitudinum, donorum, ac fructuum ad virtutes Theologicas, ac morales, concludit hîc illud, quod præmiserat, & principaliter intendit in hac quæstione, nimirùm sufficienter viatorem habitualiter, ac actualiter perfici per habitus earumdem virtutum in genere, ac specie, eorúmque actus nec esse principium aliquod experientiæ rationis, aut authoritatis; vnde colligantur aliqui alij habitus, aut actus ab illis distincti, & speciatim id non esse dicendum de beatitudinibus, donis, ac fructibus, de quibus id asserit S.Thomas cum suis, & multis recentioribus.

Obiectio soluitur. Quomodo ex indistinctio ne beatitudinum, fructuũ, donorum, ac virtutũ plures numerentur beatitudines, quàm dona & plures fructus, quàm beatitudines. Nec refert quòd plures beatitudines enumerentur, quàm dona, & plures fructus, quàm beatitudines: hoc enim non oritur ex eo, quòd aliquæ virtutes reperiantur, aut numerentur inter beatitudines, ac fructus, quæ non comprehendantur sub virtutibus expressis inter dona, sed quòd explicitè aliquæ species virtutum ponantur inter beatitudines, quæ non ponuntur explicitè inter dona, & aliquæ species explicitæ ponantur inter fructus, quæ explicitæ non ponuntur inter beatitudines, & denique è conuerso aliquæ species explicitæ ponantur inter dona, quæ non ponuntur explicitè inter beatitudines.

237. Quòd si ex diuerso illo numero beatitudinum, donorum, ac fructuum in Scriptura assignato benè arguerentur diuersi habitus illorum, verbi gratia, si ex eo quòd enumeret septem dona Isaias *cap.*11.& octo beatitudines Matthæus *cap.*5. colligeretur alios habitus distinctos enumerari hîc, & ibi; profectò nulla est ratio cur istæ nouem gratiæ gratis datæ, de quibus Paulus agit 1.*Corinth.*.12. non significarent actus, aut habitus distinctos ab illis septem, de quibus facit mentionem Petrus *cap.*1. 2. *Epist. suæ*, quod non concedunt aduersarij. Itaque certum est Scripturam diuersis locis eadem significate nunc expressiùs, nunc minùs expresse, nunc in illis speciebus, nunc in illis aliis. Id quod vlteriùs patet ex eo, quòd ex octo his beatitudinibus, quas enumerauit Matthæus, Lucas posuerit tantùm quatuor: sed vt benè Ambros. *in illis octo ista quatuor sunt, & in quatuor ista illa octo, hic enim quatuor velint virtutes amplexus est cardinales, ille in illis octo mysticum numerum reseruauit.* Sed nec aduersarij Thomistæ, possunt hanc diuersam numerationem vrgere, quin sibi ipsis officiant, cùm concedant octo beatitudines, & duodecim fructus non significare diuersos actus, aut habitus, ab actibus, & habitibus donorum, ac virtutum, vt xepresse fatetur Suarez.

238. *Argumentũ principale pro parte negatiua quæstionis soluitur.* x *Ad argumentum in oppositum*, &c. Vnico argumento pro parte negatiua, quæ reiecta est in initio quæstionis, ex diuersitate numeri virtutum, donorum, beatitudinum ac fructuum, & diuersitate etiam numeratorum ducto, respondet ex dictis: numerata in omnibus esse eadem, in sensu nimirum explicato, quatenus nulli alij habitus, aut actus, nisi habitus, & actus virtutum, vel secundùm conceptum genericum, vel secundùm conceptum specificum, aliquem sub conceptu illo generico comprehensum, inter dona, beatitudines, ac fructus numerantur. Vnde in forma concedo antecedens pro prima parte, & distinguo ipsum pro secunda: numerata non sunt eadem ita vt aliquod sit numeratum inter beatitudines, dona, ac fructus, quod non sit vnum ex cardinalibus virtutibus, vel ex contentis sub illis, nego; ita vt aliquid sit numeratum inter illa, quod non sit expressè vna ex illis quatuor, sed aliquid contentum sub illis, concedo, & nego consequentiam.

y *Ad illud Philosophi*, &c. Respondet hîc ad confirmationem adductam in principio quæstionis in fauorem sententiæ Henrici, quæ etiam communiter vrgeri solet, & est hæc: Secundùm Philosophum 7. *Ethic. cap.* 1. datur virtus quædam heroïca, & extraordinaria, distincta à virtutibus ordinariis; ergo virtutes ordinariæ morales non tam sufficienter perficiunt hominem, quin ponendæ sint aliæ. Confirmatur primò, quia illa virtus heroïca secundùm eundem Philosophum opponitur vitio bestialitatis; sed hoc vitium est distinctæ speciei ab aliis vitiis; ergo illa virtus dicenda est esse distinctæ speciei ab aliis virtutibus ordinariis; sed si hoc concedatur semel, cùm sit tanta ratio distinguendi dona à virtutibus, ac illam à cæteris virtutibus: ergo omnino distinguenda erunt. Confirmatur secũdò, quia videtur quòd illæ virtutes, quas ipse vocauit heroïcas, sunt ipsamet dona Spiritus, quamuis enim Philosophus nõ cognouit illas fuisse dona Spiritus, tamen poterat cognoscere ex modo agendi aliquorum aliorum, vel suo, quòd agebant modo extraordinario, & heroïco. & 7. *moral. ad Eudemum* fatetur expresse impelli quosdam diuino instinctu ad agendum, dicitque tales non debere consulere rationem humanam: *principium enim*, inquit, *habent intellectu, & voluntate præstantius.* 239. *Confirmatio sententiæ Hen. ex auctoritate Philosophi.* *Confirmatio prima.* *Confirmatio secunda.*

Respondetur, distinguendo antecedens: distincta specie, nego antecedens; distincta secundùm excessum in perfectione, intra tamen eandem speciem, concedo antecedens, & similiter distinguo consequens. Quòd autem hæc responsio sit ad mentem Philosophi, patet, quia ille in qualibet virtute ponit quatuor gradus, omnes intra eandem speciem, virtutem secundùm primum gradum vocat *perseuerantiam*; secundùm secundum *continentiam*; secundùm tertium, *temperantiam*; secuudùm quartum, *heroïcam*, & hic quartus gradus est perfectissimus, quem potest virtus habere, ac rarissimè acquiritur. Vnde qui eum acquirunt, extraordinario modo agere solent, & propterea secundùm metaphoram, vel accommodationem quandam, possunt, & solent dici diuino & suprahumano modo agere. 240. *Responsio. Virtus heroïca quomodo distinguitur ab ordinaria.* *In qualibet virtute quatuor gradus.*

Ad confirmationem, duplicem dat responsionem, & iuxta primam negari posset minor, quia distinctio bestialitatis à cæteris vitiis posset esse secundùm intensiorem malitiæ gradum intra eandem speciem, sicut iam dictum est de distinctione virtutis heroïcæ ab ordinaria. Secundùm alteram responsionem neganda est consequentia, quia quandoquidem malum contingat ex multis capitibus, seu ex quocumque defectu siue obiecti, siue finis, siue vllius circumstantiæ, & bonum non nisi ex integra causa, possunt plura vitia esse opposita eidem virtuti. Vnde non sequitur, bestialitas est distinctæ speciei à vitio, cui opponitur virtus ordinaria; ergo & virtus heroïca opposita bestialitati est distinctæ speciei à virtute 241. *Respondetur ad 1. confirmationem.*

Virtus opposita vitio vnius speciei non debet esse distinctæ speciei à virtute opposita vitio alteri distinctæ speciei.

virtute communi: quia antecedens posset esse verum, quamuis solùm distinguerentur secundùm magis, & minùs perfectum; imò antecedens posset esse verum sine vlla distinctione vtriusque virtutis, quia ex eo quòd auaritia sit vitium oppositum prodigalitati, non sequitur quòd virtus opposita auaritiæ sit distinctæ speciei à virtute opposita prodigalitati: nam eadem virtus liberalitatis vtrique vitio opponitur, & sanè eodem modo eadem virtus castitatis opponitur bestialitati, & luxuriæ, siue hæc sint vitia distincta, siue non.

242. Confirmatur totum hoc, ostendendo hoc de bestialitate nihil facere ad propositum: non potest esse dubium quin possit quis, saltem mediante gratia Dei, quæ ad omne bonum requiritur, resistere bestialitati modo ordinario, absque aliquo instinctu extraordinario, & insolito Spiritus sancti, imò videtur quòd faciliùs possit resistere quis bestialitati, quàm aliis speciebus luxuriæ, quia minùs tentantur homines, vt patet experientia ad illam, quàm ad alias illas species: ergo si sæpiùs hoc fecisset, acquireret habitum humanum, & ordinarium, ac acquisitum ad id faciendum, siue ille esset distinctæ rationis à cæteris habitibus acquisitis, quibus resisteret aliis malis, siue non (perinde est hoc ad propositum.) ergo aliquis habitus acquisitus potest opponi bestialitati, & consequenter non requiritur aliquis habitus extraordinarius, & supranaturalis, ac distinctæ speciei ab omnibus acquisitis, qui opponatur ipsi, nec sequitur ex eo quòd virtus heroïca opponatur bestialitati, quòd distinguatur ab omnibus acquisitis virtutibus, quandoquidem, vt iam dixi, aliqua acquisita virtus absque controuersia possit esse opposita bestialitati eidem. Ex quibus potest responderi tertiò ad confirmationem eandem, distinguendo maiorem, virtus heroïca sola opponitur bestialitati, ita vt nulla alia virtus opponatur ipsi præter ipsam, nego maiorem; opponitur ipsi, sed non sola, concedo maiorem, & concessa minori nego consequentiam.

Posset quis resistere bestialitati sine instinctu extraordinario.

Respondetur ad secundam confirmationem.

Ad secundam confirmationem, concedo totum: non enim facit contra nos, sed potiùs pro nobis, quia cùm virtus heroïca non distinguatur specie ab ordinariis, si dona coincidant cum virtutibus heroïcis, sequitur quòd intendimus, non distingui dona à virtutibus. In rei tamen veritate, non est necesse vt soli illi, qui agunt ex particulari instinctu Dei, & præter rationem, quantùm ad regulas ordinarias agendi, agant per virtutem heroïcam, quæ saluari potest absque tali particulari instinctu.

243. *Obiectio 1. vlterior recentiorum.*

Præter hæc obiiciunt primò recentiores, & speciatim Valentia *disp. 5. quæst. 8. part. 1.* Dona hæc vocantur Spiritus, & dicuntur requiescere supra iustos; ergo particulariter referenda sunt ad Spiritum sanctum, & sunt habitus permanentes, & consequenter distinguuntur à virtutibus. Respondeo, distinguendo secundum consequens, quantùm ad hoc quòd dicant gradum perfectiorem intra eandem speciem, aut quòd appellanda sint dona, quatenus concurrunt ad actus quosdam principaliores, & insignes, ac heroïcos, concedo consequentiam; distinguuntur à virtutibus specie, nego consequentiam.

Responsio. Quomodo virtutes ordinariæ specialiter attribuẽda sint Spiritui sancto.

244. *Ob. 2. ex Cyrillo.*

Obiicies secundò, Cyrillus Alexandr. 2. *in Isaiam*, explicans illum locum, ex quo desumuntur dona, dicit: *In hoc germine ex stirpe Iesse acquieturum ait spiritum multis virtutibus, ac viribus pollendum.* Vbi nomine *virium* hæc dona præter virtutes significat secundùm Valentiam. Respondeo hunc locum esse potiùs pro nobis, nam expressè dicit Cyrillus quòd Propheta intelligat virtutes per Spiritum sanctum communicandas nobis: quod debet necessariò intelligi vel de virtutibus, à quibus distinguunt aduersarij dona; vel de aliis virtutibus coincidentibus cum donis. Si dicatur primum, vt dicere videtur Valentia, ergo ex illo loco Isaiæ non magis attribuuntur dona Spiritui sancto, quàm virtutes, à quibus distinguuntur, & consequenter ex attributione donorum ad Spiritum sanctum, non potest colligi eorum distinctio à virtutibus. Deinde secundùm aduersarios, cõmuniter ex illo loco Isaiæ colligitur communicatio donorum, & non virtutum: ergo per virtutes non intelligit Cyrillus eas, quæ distinguuntur à donis, & viribus, vt ait Valentia; aliàs exponit Isaiam aliter quàm aduersarij volunt. *Responsio.*

Confirmatur hoc, quia secundùm aduersarios non intelligitur apud Isaiam ibi per spiritum fortitudinis virtus fortitudinis, sed alia aliqua fortitudo distinctæ rationis: at hoc esset falsum secundùm Cyrillum, si intelligeret per *virtutes* eas, quæ sunt morales, & distinctæ à donis, & per *vires* ipsa dona.

Quòd si propter hæc, aut alia dicatur secundum, nempe Cyrillum intelligere per *virtutes* eo loci ipsamet dona: ergo Cyrillus vocat dona virtutes, & consequenter potiùs ex ipso habetur quòd dona non distinguantur à virtutibus, quàm oppositum, præsertim cùm non insinuet, vel leuiter, quòd accipiat ibi nomen *virtutis*, nisi eo modo, quo communiter accipitur de virtutibus propriè dictis, hoc est, Theologicis, ac moralibus, nec vlla sit ratio vnde dicatur loqui de virtutibus distinctæ rationis. 245.

Respondeo secundò, admittendo quòd per virtutes intelligat morales, & per vires dona, sed negando tamen quòd inde sequatur virtutes, & dona specie distingui; quia idem habitus secundùm gradum tantæ, vel tantæ perfectionis posset vocari *virtus*, & secundùm vlteriorem gradum posset vocari *vis*, & *donum* sine illa distinctione specifica, vt patet. *Responsio 2.*

Obiicies tertiò, Chrysostomus hom. de sancto, & adorando Spiritu, tom. 3. *Si*, inquit, *quis accipit virtutem à Spiritu sancto, vt credat promissioni bonorum, quæ dantur in futuro sæculo, ille promissionis donum accipit, & vbi dona spiritus vocantur spiritus, quando habet donum charitatis, dicitur quòd habeat spiritum charitatis.* *Obiectio 3. ex Chrysostomo.*

Respondeo hunc locum etiam manifestè fauere nobis, nullo modo aduersariis; nam hoc ipsum, quod dicit Chrysostomus, est quod nos dicimus virtutem fidei esse donum ac spiritum fidei, & virtutem charitatis esse donum, ac spiritum charitatis; vnde miror cur hunc locum pro se adduxerit Valentia. Deinde hic idem locus valde confirmat expositionem donorum, quam dat Scotus, nam ex hoc loco habetur quòd detur donum Spiritus sancti vnum, quod sit fides, alterum quòd sit charitas; sed secundùm nullam aliam expositionem præter nostram, & Scoti, hoc habetur, vt patet ex dictis. *Responsio.*

Obiicies quartò, Gregorius *lib. 1. moral. cap. 12.* distinguit septem dona Spiritus à tribus virtutibus Theologicis, quas ait significari per tres filios Iob. dona verò per septem eiusdem filias, & ex omnibus conficit denarium numerum. *Neque* *Obiectio 4. ex Gregorio.*

enim, inquit, *ad denarium numerum septem filij perueniunt, nisi in fide, spe, & charitate fuerit omne quod agunt.* Ergo tres virtutes Theologicæ inter dona non comprehenduntur, quod est contra nos. Rursus *lib. 2. mor. c. 26.* distinguit eadē dona à quatuor virtutibus moralibus cardinalibus, ita enim loquitur: *Intra quatuor domus angulos conniuantur, quia intra arcana mentis, quæ principaliter his quatuor virtutibus ad summa rectitudinis culmen erigitur, virtutes cæteræ* (hoc est, septem dona) *quasi quædam cordis soboles se inuicem pascunt. Donum quippe spiritus, quod in subiecta mente ante alia prudentiam, temperantiam, fortitudinem, iustitiam format, eandem mentem, vt contra singula quæque tentamenta erudiat, in septem mox virtutibus temperat, vt contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem, intellectum; contra præcipitationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiem, pietatem. contra superbiam, det timorem;* ergo quatuor virtutes cardinales non comprehēduntur inter dona, & consequenter à primo ad vltimum, tres Theologicæ, ac quatuor cardinales virtutes distinguuntur à septem donis Spiritus. Addit postremò Valentia pro confirmatione S. Augustinum *lib. 1. de serm. Domini in monte, cap.* 18. ad hæc septem accommodare septem petitiones eas, quæ sunt in oratione Dominica.

248. *Responsio. Aliter S. Greg. quàm nos explicamus dona.*

Respondeo, quantùm ad primum locum Gregorij, videri quidem Greg. distinguere septem dona à tribus virtutibus Theologicis, & consequenter nos non conuenire cum ipso in explicatione istorum donorum, quod non est inconueniens, nam cùm Patres in iis explicandis non conueniant, nemo tenetur ad vllius Patris in particulari sequendam explicationem. & certè ab ipsismet aduersariis explicatio Hieronymi, & Augustini de aliquibus donis, & beatitudinibus non recipitur: cur ergo esset necesse vt nós sequeremur Gregorij? sed quoad difficultatem principalem de distinctione donorum à virtutibus, prorsus nobiscum eo loci videtur conuenire, nam expresse vocat dona virtutes, & *cap.* 15 explicans ea in particulari nullo modo, vel leuiter insinuat vllam differentiam eorum à virtutibus; imò cùm descriptiones ipsius conueniant virtutibus totaliter, debet intelligi quòd non distinxerit illa à virtutibus. Et hinc optimè Scotus in initio quæstionis adduxit Gregorium *in eodem cap.* 12. pro parte negatiua quæstionis huius, asserente dona non distingui à virtutibus.

Conuenit nobiscum in non distinguendis dona à virtutibus.

249. *Responsio ad secundum locum Greg.*

Respondeo etiam quantùm ad secundum locum, illum potiùs nobis fauere: nam ibi etiam vocat septem dona virtutes, & dicit donum Spiritus illas in subiecta mente formare, quod donum septem illis virtutibus, quę vocantur septem dona, eandem mentem temperat; vnde non alio modo attribuit illa septem dona Spiritui sancto, quàm illas quatuor virtutes, & omnes æqualiter vocat dona Spiritus, sine vllo discrimine, quantùm ad hoc. Distinctio autem, quam insinuat inter illas septem, & quatuor virtutes, non est alia, nisi vel talis, qualem cæteræ virtutes acquisitæ, & morales à cardinalibus habent, nimirùm distinctio specierum à genere; vel distinctio actuum ab habitibus, ita vt per *dona* intelligat actus virtutum; per ipsas cardinales virtutes habitus, à quibus isti actus procedunt; vel distinctio virtutum per se infusarum ab acquisitis virtutibus, ita vt per virtutes cardinales intelligat virtutes acquisitas, per dona infusas. quæ expositio

Qualem vult Greg distinctionem esse inter dona & virtutes.

admittentibus virtutes infusas distinctas à Theologicis esset satis commoda; vel denique distinctio, quam habet virtus secundùm statum imperfectiorem, & vt principiat actus ordinarios, ac minùs perfectos à seipsa secundùm statum perfectiorem, & vt principiat actus extraordinarios, ac magis perfectos. & hæc vltima expositio ac prima, & nobis magis congruit, & ipsi Gregorio: nulla autem ex his quatuor expositionibus præiudicat vllo modo nostræ sententiæ, vt patet.

Denique confirmatio adducta ex Augustino nihil omnino facit ad propositum: quòd enim accommodet illa dona ad istas petitiones, certè si quidpiam ad præsens spectat, potiùs nobis prodest, quàm obest: nam illis petitionibus certum est nos petere virtutes à Deo; ergo si septem dona reuocantur ad illas petitiones, possunt hoc non obstante, illa dona consistere in virtutibus.

Obiicies quintò, ex Scriptura, & ex vitis Sanctorum, Sanctos impulsos fuisse sæpissimè à Deo ad facienda quædam extraordinaria opera, quæ aliis potiùs admiranda sunt, quàm imitanda, & ad hoc ipsis dedisse extraordinarias, & mirabiles vires; ergo admittendi sunt aliqui habitus extraordinarij distincti ab habitibus virtutum, quibus mediantibus id præstari possit. Antecedens patet *Iudic.* 17. ex facto Samsonis, qui se, & alios, cōcussis domus, in qua cum multis Philistæis erat ipsemet, columnis, interfecit. & 1. *Machab. sexto*, vbi refertur Eleazarum ardore interimendi hostes exposuisse se manifesto mortis periculo, quam etiam non vitauit oppressus eodem, quem interfecerat, elephante, & suo, vt ait Ambros. 1. *offic.* 4. triumpho sepultus, & 3. *Reg.* 3. ex iudicio illo admirabili Salomonis ordinantis diuidendum infantem, de quo altercabantur duæ mulieres, & sic vera mater cognosceretur, de quo iudicio S. Hieronymus ait in epist. ad Ruffinum. *Contra ætatis suæ mensuram de intimo humanæ naturæ iudicauit affectu.* Idem patet ex vitis Sanctarum Pelagiæ, & Apolloniæ Virginum, quarum illa cum sociabus se in flumen proiecit, conseruandæ virginitatis causa, hæc vltrò in rogum ex carnificum manibus insiliit.

250. *Obiectio 5. ex extraordinarijs quibusdā ac non imitandis Sanctorum gestis.*

Respondeo, negando consequentiam, quia ipsimet habitus ordinarij virtutum, saltem aucti, & intensi, possent sufficere accedente illuminatione particulari Dei, & gratia actuali. Et certè videtur mirabile existimare quòd fortitudo Samsonis, & Eleazari, qua vtebantur in prædictis facinoribus, esset distinctæ speciei à fortitudine, quam ordinariè habebant ipsi, & nos communiter habemus. Deinde si ista dona deseruiant tantùm ad huiusmodi opera stupenda, & admiranda potiùs, quàm imitanda, quandoquidem non nisi rarissimè, & à paucissimis fiant huiusmodi opera, profectò non deberent dona pro hoc statu concedi omnibus iustis semper. Ad quid enim deseruirent? Vnde cùm aduersarij dicant ea habere connexionem cum gratia sanctificante, & consequenter communicari semper omnibus iustis, non debent dicere quòd solùm ponantur in ordine ad talia opera, & consequenter debent concedere, si rectè philosophentur, quòd habitus necessarij ad illas actiones extraordinarias & insolitas sint distincti à donis, quorum effectus debent haberi ordinariè à iustis, quibus dona communicantur. Quidquid enim probat distinctionem virtutum à donis, probat similiter distinctionem donorum ab habitibus concurrentibus ad illa insueta

251. *Responsio.*

insueta opera, ex supositione saltem, quòd dona habent alios affectus magis ordinarios, quàm ista opera; vnde patet hanc obiectionem potiùs officere aduersariis quàm nobis.

252. *Obiectio sexta.* Obiici denique posset, quòd nomen gratiæ gratis datæ, de quibus Apostolus 2. *Cor.* 12. vel omnes, vel certæ aliquæ ex illis, importent habitum, vel actum distinctum ab omnibus habitibus, & actibus virtutum Theologicarum, & moralium: ergo dantur de facto alij habitus, aut actus distincti ab habitibus, & actibus istarum virtutum. Confirmatur, datur character baptismalis Confirmationis, & Ordinis; qui non est actus, vel habitus vllius ex illis virtutibus: ergo istæ virtutes non sufficiunt pro viatore.

Responsio 1. Respondeo primò, nos loqui de donis, & habitibus, ac actibus collatis per se primò ad bonum illius, cui conferuntur, & de iis, quæ omnibus iustis ordinariè insunt, & ita etiam loquuntur aduersarij. Vnde dato vltia antecedenti, distinguo consequens, alij actus, & habitus, qui ordinariè habentur ab omnibus iustis, & pertinent per se primò, ac conferuntur ad bonum proprium ipsorum, nego; qui extraordinariè tantùm conferuntur, & ad bonum aliorū principaliter, transeat cōsequentia.

Responsio 2. Respondeo secundò, negando antecedens, quia nullus est actus, vel habitus, qui habetur mediantibus illis nouem gratiis, qui non spectat ad aliquem ex illis virtutibus, vt facilè ostendi posset, discurrendo per singulas illas gratias, quocumque modo explicentur ex pluribus modis, quibus cum aliqua probabilitate explicari possunt. Ad confirmationem, distinguendo consequens, non sufficiunt sine aliquo alio, quod non est habitus, seu principium physicum alicuius actus, vel aliquis actus vitalis, transeat; sine aliquo alio, quod sit talis actus, vel habitus, nego consequentiam.

Itaque vt paucis verbis concludam summarium huius quæstionis, quod cum Doctore asserimus est, nullo modo esse asserendos habitus vllos, aut actus pro hoc statu in viatoribus iustis, aut iniustis, fidelibus, aut infidelibus, præsertim ordinariè, qui sint distinctæ speciei ab habitibus, & actibus trium virtutum Theologicarum, ac quatuor cardinalium in se ac suis speciebus, sed eosdem habitus vocari virtutes, quatenus tendunt in obiectum cum debitis circumstantiis; dona verò, quatenus in aliqua eminenti perfectione conferuntur per gratiam particularem Spiritus sancti; beatitudines, quatenus præmium aliquod particulare beatificum promissum est ipsis à Saluatore; & fructus denique, quatenus sequuntur ad gratiam adoptionis, aut ad aliquam particularem diligentiam alicuius hominis mediante gratia factam. 253.

DISTINCTIO XXXV.

De dono sapientiæ, intellectus, & scientiæ.

A. POST præmissa diligenter considerandum est in quo differat sapientia à scientia. De hoc Augustinus ita ait, Philosophi disputantes de sapientia definierunt eam, dicentes, Sapientia est rerum diuinarum humanarúmque cognitio. Ego quoque vtramque rerum cognitionem, id est, diuinarum, & humanarum & sapientiam & scientiam dici posse non nego. Verùm iuxta distinctionem Apostoli, quâ dixit, Alij datur sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ, illa definitio diuidenda est: vt rerum diuinarum cognitio sapientia propriè nuncupetur, humanarum verò rerum cognitio propriè scientiæ nomen obtineat. Neque verò quicquid sciri ab homine potest in rebus humanis, vbi plurimum superuacuæ vanitatis, & noxię curiositatis est, huic scientiæ tribuo: sed illud tantùm, quo fides saluberrima, quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur: qua scientia non pollent fideles plurimi, quamuis polleant ipsa fides plurimum. Aliud est enim scire tantummodò quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam: aliud est scire quomodo hoc ipsum & piis opituletur, vel contra impios defendatur: quæ proprio vocabulo appellatur scientia. De his quoque duabus virtutibus idem Augustinus differentiam inter eas assignans super Psalm. ait, Distat sapientia quodammodo à scientia, testante sancto Iob, qui quodammodo singula definiens ait. Sapientia est pietas, scientia verò est abstinere à malis. Pietatem verò hoc loco posuit Dei cultum, quæ Græcè dicitur θεοσέβεια: quæ est in cognitione, & dilectio

Aug. in 14. lib. de Trin. c. . in medio.
1. Cor. 11. b
Dist. sapiētia, & sciētia secundū Theologos. Ibidem.
Aug. super Psal. 135. & in Ench. c. 2. & lib. de Trin. 12. cap. 14.
Iob 24. d. Iuxta 70. interpret.
Ad Phil. 2. cap. 14.
1. Cor. 13. d

dilectione eius, quod semper est & incommutabiliter manet, quod Deus est. Abstinere verò à malis est in medio prauæ nationis prudenter conuersari. Idem quoque inter hæc duo apertè distinguens ait in *lib. 12. de Trinit.* Distat ab æternorum contemplatione actio, quâ benè vtimur temporalibus rebus: & illa sapientiæ, hæc scientiæ deputatur, quamuis & illa quæ sapientiæ est, possit nuncupari scientia, vt Apostolus asserit, vbi dicit, *Nunc scio ex parte*: quam scientiam profectò contemplationem Dei vult intelligi. In hoc ergo differentia est: quia ad contemplationem sapientia, ad actionem verò scientia pertinet. Ecce apertè demonstratum est, in quo differant spiritus sapientiæ, & spiritus scientiæ, scilicet vt sapientia diuinis, *Lib. 13. de Trin. c. 19. in medio c. Ioan. 1. b* scientia humanis attributa sit rebus. Et vt docet Augustinus vtrumque agnoscimus in Christo, scilicet & rem diuinam, & rem humanam: & ideò de ipso habemus sapientiam, & scientiam. Cùm enim legitur, *Verbum caro factum est*: in Verbo intelligitur verus Dei Filius: in carne agnoscitur verus hominis Filius. Item cùm dicitur, *vidimus plenum gratiæ & veritatis*: gratiam referamus ad scientiam, & veritatem ad sapientiam: quia in Christo, & sapientia & scientia fuit plenariè, & nos scientiam & sapientiam de eo habemus, qui est Deus, & homo.

In quo differat sapientia ab intellectu?

B. OStensa differentia inter scientiam, & sapientiam, quid distet inter sapientiam, & intellectum videamus. In hoc differunt illa duo: quia sapientia propriè est de æternis, quæ veritati æternæ contemplandæ intendit. Intelligentia verò non modò de æternis est: sed etiam de rebus inuisibilibus, & spiritualibus temporaliter exortis. Per eam enim & natura summa, quæ fecit omnes naturas, id est, diuina consideratur: & quæ post ipsam sunt spirituales, & inuisibiles naturæ, vt Angeli, & omnes animæ bonæ affectiones conspiciuntur. In hoc ergo differentia est, quia sapientiâ creator tantùm conspicitur, intellectu verò & creator, & creatura quædam. Item intellectu intelligibilia capimus tantùm: sapientia verò non modò capimus superiora, sed etiam in cognitis delectamur. Sic ergo distingui potest inter illa tria, scilicet intellectum, & scientiam, & sapientiam. Scientia valet ad rerum temporalium rectam administrationem, & ad bonam inter malos conuersationem. Intelligentia verò ad creatoris, & creaturarum inuisibilium speculationem. Sapientia verò ad solius æternæ veritatis contemplationem, & delectationem.

Quomodo differunt scientia, intelligentia, & sapientia.

Quòd intellectus, & scientia, de quibus hîc agitur, non sunt illa, quæ naturaliter habet homo.

C. ET notandum quòd intellectus, & scientia, quæ dicuntur dona Spiritus sancti, alia sunt ab intellectu, & scientia, quæ naturaliter sunt in anima hominis: hæc enim virtutes sunt, quæ per gratiam infunduntur animis fidelium, vt per eas rectè viuant. Illa verò naturaliter habet homo ex beneficio creationis, à Deo tamen. Per has autem virtutes quæ dicuntur, dona Spiritus sancti, illa naturalia reformantur, atque adiuuantur: vt verbi gratia, intellectus naturalis peccato obtenebratus, per virtutem quandam & gratiam, quæ dicitur spiritus intelligentiæ, reformatur atque adiuuatur ad intelligendum. Ita & per illam virtutem, quæ dicitur spiritus sapientiæ,

tiæ, iuuatur, atque erigitur mentis ratio ad contemplationem, & delectationem æternæ veritatis.

Quòd sapientia ista Dei est, nec est illa, quæ Deus est.

ILlud etiam sciendum est, [quòd sapientia, de qua nunc disserimus, non est illa sapientia Dei (vt ait Augustinus) quæ Deus est, sed hominis sapientia. Veruntamen quæ secundùm Deum est: ac verus & præcipuus cultus eius est.] Si ergo colat mens hominis Deum, cuius ab eo capax facta est, & cuius esse particeps potest, sapiens ipsa fit, & non sua luce, sed summæ illius lucis participatione sapiens fit. Ista ergo hominis sapientia etiam Dei est: verùm non ita Dei est, vt eâ sapiens sit Deus. Non enim participatione sui sapiens est, sicut mens participatione Dei. Sic etiam dicitur iustitia, non solùm illa, qua ipse iustus est, sed etiam illa, quam dat homini, cùm iustificabat impium.

D. Aug. lib. 14. de Trin. c. 1. in principio.

QVÆSTIO VNICA.

Vtrùm sapientia, scientia, intellectus, & consilium sint habitus intellectuales?

Alens. 1. *p. q.* 40. *m.* 1. D. Thom. 1. 2. *q.* 68. *art.* 4. *&* 2. 2. *q.* 8. *art.* 6. *& q.* 45. *art.* 1. *vbi eius expos. & hîc q.* 1. *art.* 1 Rich. *art.* 2. *q.* 1. D. Bon. *art.* 1. *q.* 1. Vorill. *q.* 1. Assor. 1. *to.* *l.* 3. *c.* 29. *q.* 5.

CIRCA istam [a] trigesimam quintam distinctionem, in qua Magister agit de donis, comparando vnum ad aliud; quæritur, Vtrùm sapientia, scientia, intellectus, & consilium sint habitus intellectuales? 1.

COMMENTARIVS.

a *Circa istam 35. distinctionem*, &c. Quamuis ex dictis in distinctione præcedenti inter explicandum rationem donorum in particulari pateat solutio huius difficultatis, tamen ne vlla ex distinctionibus Magistri sine aliqua quæstione omitteretur, hîc breuiter insinuat quod antè tenuit de differentia horum quatuor donorum, quæ cõmuniter supponũtur pertinere ad intellectum.

SCHOLIVM.

Docet sapientiam esse charitatem, vt dictum est d. præced. num. 20. scientiam, intellectum, & consilium ait esse habitus intellectuales; de quo ibidem. Quod dicit hîc scientiam, idest, habitum, quo magis explicitè capiuntur rès fidei, non tantùm primi articuli, sed quæ in eis latent, esse ipsum habitum fidei, non contradicit ÿs, quæ dixit dist 24. n. 15. 16. vbi asserunt scientes res fidei explicari, & defendere, habere alium habitum distinctum à fide; quia ibi loquitur de habitu acquisito per discursum, tendente in conclusiones Theologicas, vt deductas ex præmissis, hîc de habitu tendente in illas conclusiones, vt explicitas, contineri in reuelatis, quibus ex vi reuelationis immediatè præbetur assensus.

SOlutio huius [b] patet ex dictis. Sapientia quidem est habitus appetitiuus, scilicet chãritas, licèt includat fidem tanquam præuium, sicut actus voluntatis actum intellectus. Scientia, & intellectus circumloquuntur habitum fidei perfectum, & imperfectum, sicut dictum est priùs consilium acceptum pro habitu est habitus prudentiæ.

Sed obiicitur [c] quòd scientia, & intellectus non sunt vnus habitus: quia in cognitione acquisita alius est habitus principij, qui dicitur intellectus, & alius conclusionis, qui dicitur scientia; igitur à simili in cognitione infusa alius est habitus cognoscendi articulos, & alius cognoscendi consequentia, vel explicita ex articulis.

Respondeo, consequentia non valet, quia in acquisitis assentitur vero complexo propter euidentiam ex suis terminis. Aliam autem euidentiam habet propriè principium ex terminis suis, & aliam conclusio ex suis, & alterius rationis, licèt ista euidentia sit causata

causata ab illa: & ideò potest esse alius habitus respectu huius, & illius, qui respicit formalem rationem veritatis hîc, & ibi. Sed in creditis non assentitur propter euidentiam crediti, sed propter veritatem reuelantis, cui assentitur: & illa est eadem respectu primorum articulorum, & respectu aliorum explicatorum ex illis: & ideò non est alius habitus vnius, & alterius, quia est idem obiectum sub eadem ratione formali.

COMMENTARIVS.

2. SVPPLEM. PONCII. *Donū sapiētia est charitas principaliter.*

b *Solutio patet ex dictis*, &c. Itaque dicit sapientiam esse charitatem, quod intelligendum est principaliter; nam, vt *suprà* diximus, etiam spes per sapientiam significatur, quia per vtramque Deus sapit nobis, perfectiùs tamen per charitatem, quæ in se multò est perfectior, & propterea principaliùs dici debet sapientia, quàm spes. Addit sapientiam licèt significet habitum appetitiuum charitatis, includere tamen aliquo modo fidem, nimirùm præsuppositiuè: nam sicut actus voluntatis dicit ordinem ad actum intellectus, quatenus ipsum necessariò præsupponit: ita etiam habitus voluntatis dicit ordinem ad habitum intellectus, quatenus, connaturaliter loquendo, nec solet acquiri, nec operari, nisi priùs acquiratur, & operetur habitus intellectus. Propterea autem videtur Doctor hoc addere, vt significet, qua ratione possset intelligi quòd communiter dici solebat, nimirùm sapientiam pertinere ad intellectum, hoc enim verum est in sensu hoc præsuppositiuo, quatenus scilicet præsupponit aliquod donum ex parte intellectus; non verò in sensu formali, quatenus ipsamet deberet inhærere intellectui, & esse principium proximum alicuius actus intellectus.

Quomodo spectat ad intellectum.

3. Deinde dicit scientiam, & intellectum circumloqui habitum fidei perfectum, & imperfectum, hoc est, per illa dona non significari habitus duos realiter distinctos, sed vnum tantùm secundùm diuersos perfectionis status, ita scilicet vt idem ille habitus fidei, quatenus respicit tantùm primos articulos, qui habent rationem primorum principiorum inter mysteria fidei, vocetur intellectus; & quatenus respicit alios articulos, vocetur scientia, quæ est donum Spiritus.

Denique dicit consilium si capiatur habitualiter pro habitu consiliatiuo esse prudentiæ habitum, quo insinuat quòd capi etiam soleat actualiter, & quòd sic acceptum sit actus, non habitus prudentiæ.

4. Hîc autem aduertendum, quòd vt hæc septem dona Spiritus sancti dicantur dona aliqua particulariori ratione, quàm omnes actus boni conducētes ad vitam æternam, sunt dona ipsius habitus charitatis, fidei (& idem est de habitibus significatis per reliqua dona) non in quacumque perfectione debere vocari, aut esse ex septem donis Spiritus; sed in aliqua eminentiori perfectione, quatenus scilicet principiant aliquem actum heroïcum, & excellentem. An autem reuera septem dona Spiritus debeant dici dona eius aliqua tali particulari ratione, nec Scotus vllibi insinuat, quamuis nullibi etiam insinuet contrarium; nec video vnde colligi sufficienter possit. Verum quidem est quòd in sententia aduersariorum distinguentium dona à virtutibus, id consequenter asseri debeat; quia aliàs non possent excludere virtutes à ratione donorum, at vel hoc ipso augetur difficultas istius sententiæ; quia non possunt ostendere quòd dona Spiritus talem particularem rationem importent, nisi petendo principium; in nostra verò sententia, quamuis non esset quantùm ad nos vllum inconueniens id admittere, & ad illud sufficeret maior perfectio & eminentia intra eandem speciem; tamen nullo modo est necesse vt admittatur, & eatenus septem dona assignari possunt, quatenus nullum est donum Spiritus, quod ad aliquod ex illis septem non reducatur; quamuis negari non debeat quin ex dono, & fauore speciali Spiritus sancti aliqui eliciunt quandoque aliquos actus heroïcos, & eminentes virtutum tam fidei, quàm charitatis, & prudentiæ, ac etiam fortitudinis, timoris & pietatis; tamen non est necesse vt per septem dona Spiritus intelligantur solummodo isti actus, aut principia eorum, quatenus habent talem perfectionem, vt illos principiare possint, aut actu principient; sed potiùs videretur magis congruum, vt omnes actus boni, aut eorum principia per illa intelligerentur, & maximè secundùm aduersarios, qui dona Spiritus omnibus iustis communicari asserunt, cùm tamen certum sit quòd omnes iusti etiam adulti non exerceant vnquam tales eminentes actus.

An septem dona Spiritus vocentur dona alio modo quàm omnes actus virtuosi.

c *Sed obijcitur quod scientia, & intellectus*, &c. Contra identitatem habitus scientiæ, & intellectus sic obiicit. In acquisitis, habitus, quo quis inclinatur ad assentiendum primis principiis, & qui dicitur *intellectus*, distinguitur realiter ab habitu, qui inclinat ad assentiendum conclusioni deductæ in illis principiis, & qui dicitur *scientia habitualis*, nec est idem realiter habitus, qui inclinat proximè ad vtrumque assensum: ergo in infusis, habitus, qui dicitur *intellectus*, & inclinat ad assentiendum, seu credendum primis articulis habentibus rationem primorum principiorum inter mysteria fidei, erit distinctus realiter ab habitu infuso, qui dicitur *scientia*, & inclinat, seu concurrit ad credendum aliis articulis consequentibus ad illos primos articulos. 5.

Obiectio contra identitatem scientiæ & intellectus.

Respondet, negando consequentiam, & disparitas quam assignat, est clara, ac conformis communi doctrinæ, nimirùm quia propter eandem rationem formalem motiuam, nempe propter veritatem reuelantis Dei, assentitur quis fide infusa omnibus articulis, tam primis, quàm secundis; vnde non debet alius habitus assignari ad assentiendum illis, & alius ad assentiendum his; sed sufficit idem habitus. In acquisitis verò cognitionibus secus contingit, nam assentitur quis principiis & conclusioni ob

Responsio.

Vnus fidei habitus sufficit pro omnibus credibilibus.

ob diuersas rationes; præmissis enim, seu principiis assentitur intellectus ob euidentiam, quam habent ista principia ex suis terminis; conclusioni etiam assentitur ob euidentiam, quam habet ex principiis. Vnde cùm non sit eadem euidentia principiorum, & conclusionis, sed huius euidentia sit diuersissimæ rationis ab euidentia principiorum, vtpote causata & dependens ab illa, posset exigere alium habitum distinctum ab habitu, qui inclinat ad assentiendum principiis.

6. *Datur habitus primorum principiorum secundùm Scotum.*

Ex hac autem doctrina sequitur primò, Doctorem supponere dari habitum determinantem, & facilitantem ad assentiendum primis principiis, & idem supponit 8. *dist.* 2.

Hanc autem doctrinam negant Durandus 1. *dist.* 24. *quæst.* 1. Sotus 1. *de iustitia, & iure quæst.* 4. *art.* 1. Valentia *quæst.* 3. *de habitibus*, *num.* 1. cum quibus conuenire videtur Richardus 3. *dist.* 23. *art.* 1. *quæst.* 2. dum negat vniuersaliter habitus intellectuales ad res certas, & euidentes, tantùm eos admittens in ordine ad cognoscendas res probabiles & obscuras.

Sed doctrina Doctoris, nimirùm dari habitus etiam respectu primorum principiorum, tenetur communiter ab authoribus admittentibus habitus in intellectu, vt admittit expresè D. Thom. 1. 2. *quæst.* 50. *art.* 4. & *quæst.* 54. *art.* 4. quamuis alibi de hoc dubitasse, & varium eum fuisse Capreol. *in prol. qu.* 3. *con.* 1. Eam etiam tenet Suarez *disp.* 44. *Metaph. sect.* 4. *num.* 8. Auersa *quæst.* 49. *Philosophia sect.* 2.

7. *Probatur 1.*

Probatur autem primò authoritate Philosophi 6. *Ethic.* vbi distinguit habitum scientiæ, qui est circa conclusiones ab habitu respiciente principia, quem vocat *intellectum*. Nec valet dicere cum Valentia quòd per habitum principiorum intelligat ipsam potentiam intellectiuam, quatenus est promptissima ad eliciendum assensum circa illa principia, non sufficit, inquam, hæc responsio, tum, quia intellectus non potest dici vllo modo habitus, propriè loquendo, tum quia cùm Philosophus distinguat habitum principiorum ab habitu conclusionis, & opinionis, etiam eodem sine dubio modo debet censeri loqui vtrobique de habitu, & consequenter cùm intelligat per habitum conclusionis, & opinionis habitum propriè dictum, & superadditum potentiæ, similem habitum intelligendus est ponere respectu principiorum; tum denique, quia sic posset quis dicere, quòd habitus scientiæ esset intellectus, vt promptus, & expediens ex se ad eliciendum assensum scientificum conclusionis.

Responsio Valentiæ reiicitur.

8. *Probatio Buridani reijcitur.*

Probatur secundò experientiâ, non quidem illa qua ducebatur Buridanus 6. *Ethic. cap.* 11. nimirùm ex eo quòd vetulæ quædam, quas interrogabat experientiæ causa, dubitauerint de veritate huius principij, an possent simul comedere, & non comedere, cùm ipse negantibus primò proponeret omnipotentiam diuinam. Hæc enim experientia est nimis rudis, ac prorsus insufficiens: nam istæ vetulæ non perceperunt benè terminos, nec reflectebant supra contradictionem, quod si fecissent, profectò non possent dubitare, & si potuissent, nulla ratione nec à Buridano, nec ab alio possent reuocari à suo dubio, quia nullum principium ad hoc adduci posset magis euidens, & certum, quàm illud ipsum; vnde si de ipso dubitarent, de quocunque alio similiter dubitare possent, & sic numquam venirent ad certitudinem, vt patet.

9. *Vera probatio ab experientia.*

Probatur ergo experientia illa communi, quia probamus habitus intellectuales circa ipsasmet conclusiones, quia patet vnicuique quòd quo frequentiùs assentitur principiis, eò firmiùs, & perfectiùs ac maiori cum facilitate assentitur illis; ergo si detur vllo modo habitus facilitans, debet poni in intellectu respectu etiam primi principij.

Vnde oritur indigentia habitus intellectualis.

Et ratio à priori huius est, quòd potentia intellectiua sit limitatæ perfectionis, & consequenter non habeat ex se posse producere, nec operationem tam perfectam, nec modo tam perfecto, quin possit perfectiorem operationem, & perfectiori modo producere mediante auxilio habitus superadditi; nec etiam negandum sit quin habeat virtutem acquirendi per actus suos comprincipium adiuuans ad hanc perfectionem maiorem operandi.

Soluitur fundamentũ oppositæ sententiæ.

Nec refert quòd sit determinatus intellectus ad assentiendum primis principiis, & quòd non possit non assentiri, quando benè proponuntur, quia certè etiam est determinatus ad assentiendum conclusioni scientificæ benè propositæ, supposito assensu præmissarum, & etiam conclusioni probabili probabiliter: sed hoc non obstante ponitur habitus respectu conclusionis scientificæ, & probabilis, vel nullus est omnino ponendus habitus in intellectu: ergo non obstante etiam illa determinatione intellectus ad prima principia debet poni habitus in ipso.

Cætera, quæ hîc obiici possunt, non habent difficultatem specialem contra habitum principiorum magis, quàm contra habitus intellectuales vt sic, vnde referenda sunt ad loca, quibus de iis habitibus magis per se agit Doctor, & præsertim ad *distinct.* 17. primi sententiarum.

10. *Veritas conclusionis est, quæ immediatè determinat intellectum ad assensum.*

Alterum quod sequitur ex hac litera Doctoris est, quòd ipsamet conclusio mediante sua veritate redditâ euidente per euidentiam principiorum, sic quæ determinat, & mouet intellectum ad assensum scientificum eiusdem conclusionis, & quòd ratio formalis motiua proxima eiusdem assensus non sit veritas principiorum. Hinc autem vlteriùs sequitur primò contra Durandum 2. *dist.* 38. *quæst.* 13. *num.* 13. & Soncinam 6. *Met. quæst.* 10. cognitionem discursiuam, qua conclusioni quis assentitur, non esse, pro hoc saltem statu, eandem cognitionem realiter, qua quis assentitur præmissis.

Non eodem actu assentitur quis conclusioni, & præmissis pro hoc statu.

Secundò contra Fonsecam 6. *Met. cap.* 1. *q.* 4. Vallium 1. *Poster. disp.* 1. *part.* 2. *quæst.* 5. & alios, non assentiri quem vllo modo præmissis formaliter eodem actu, quo quis assentitur conclusioni. Vtriusque autem ratio est, quòd ipsamet veritas conclusionis posset sufficere tanquam obiectum adæquatum vnius assensus circa se versati, non minùs quàm veritas principiorum possit sufficere ad assensum circa se versatum: ergo quemadmodum assensus principiorum non versatur circa alias propositiones formaliter: ita etiam nec assensus conclusionis debet versari circa præmissas. Deinde si idem esset assensus principiorum, & conclusionis, idem habitus posset sufficere ad assentiendum vtrisque contra Philosophum *suprà* & experientiam.

Dices cum Fonseca, quamuis idem assensus possit,

poſſit, & debeat verſari circa concluſionem & præmiſſas, poſſe tamen, & ſolere haberi aſſenſum circa præmiſſas, qui non verſetur circa concluſionem, & ad hunc aſſenſum requiri habitum diſtinctum ab habitu concluſionis.

11. Contrà, quia, vt iam dixi, ſi poteſt haberi aſſenſus circa præmiſſas, qui non verſatur formaliter circa concluſiones, cur non etiam poſſit circa concluſiones haberi actus, qui non verſatur circa præmiſſas. Præterea ſi præmiſſæ, ſeu principia nata ſint cauſare, quando proponuntur, aſſenſum circa ſe, qui non verſatur circa concluſionem: ergo quando habetur aſſenſus concluſionis, intellectus habebit ſimul duos aſſenſus iudicatiuos circa præmiſſas: vnum, qui non verſatur circa concluſionem, ſed circa ſolas præmiſſas ab ipſiſmet cauſatas; & alterum, qui circa ipſas ſimul, & circa concluſionem verſatur. Sed prorſus hi duo aſſenſus ſunt ſuperflui, nec vlla experientia, vel ratione colligitur eos dari: ergo non ſunt ponendi.

12. *Idem actus non poteſt eſſe formaliter aſſenſus, & diſſenſus.* Confirmatur, quia non poteſt fieri vt idem actus intellectus ſit formaliter aſſenſus, & diſſenſus, ſeu affirmatiuus & negatiuus: ſed concluſio cui quis ſcientificè aſſentitur, aliquando deducitur ex præmiſſis, quarum vna eſt negatiua, & altera affirmatiua, vt quando demonſtratio fit in *Celarent*, aut *Ferio*; ergo non poteſt eodem actu formaliter, pro hoc ſtatu ſaltem, tendere in concluſionem & præmiſſas. Nec refert quòd aſſenſus concluſionis dependeat ab aſſenſu principiorum, & ipſiſmet principiis, imò potiùs iuuat noſtrum intentum; quia iſta dependentia potiùs arguit diſtinctionem quàm identitatem vtriuſque aſſenſus. Itaque dependentia illa aſſenſus concluſionis ab aſſenſu principiorum eſt dependentia, vel tanquam à cauſa efficiente, vel certè quod probabilius eſt, tanquam à conditione ſine qua non eſſentialiter prærequiſita, de quo aliàs in Logica agi ſolet primo, & ſecundo Poſteriorum, & dependentia eiuſdem aſſenſus à principiis eſt tantùm mediata, quatenus ſcilicet principia requiruntur ad cauſandum aſſenſum circa ſe, qui aſſenſus eſt conditio ſine qua non haberetur aſſenſus concluſionis Qualiſcunque autem dependentia ponetur concluſionis ad præmiſſas, ſiue formales, ſiue obiectiuas, non ſequitur quòd aſſenſus concluſionis verſetur circa præmiſſas taliter, vt per eum intellectus intelligat, aut iudicet præmiſſas eſſe veras, niſi poneretur dedendentia in eo ad ipſas tanquam ad obiectum partiale, vel totale; talem autem dependentiam negamus, & hoc modo de hac re, & de tota hac quæſtiuncula ſufficiat.

DISTINCTIO XXXVI.

De coniunctione virtutum.

A. SOLET etiam quæri, Vtrùm virtutes ita ſint ſibi coniunctæ, vt ſeparatim non poſſint poſſideri ab aliquo, ſed qui vnam habet, omnes habeat? De hoc etiam Hieronymus ait. [Omnes virtutes ſibi hærent, vt qui vna caruerit, omnibus careat. Qui ergo vnam habet, omnes habet. [Quod quidem probabile eſt. Cùm enim [charitas mater ſit omnium virtutum:] in quocunque mater ipſa eſt, ſcilicet charitas, & cuncti filij eius, id eſt, virtutes rectè fore creduntur. Vnde Auguſtinus. [Vbi charitas eſt, quid eſt quod poſſit deeſſe? Vbi autem non eſt, quid eſt quod poſſit prodeſſe?] [Cur ergo non dicimus; Qui hanc virtutem habet, omnes habet, cùm plenitudo legis ſit charitas? quæ quantò magis eſt in homine, tantò magis eſt virtute præditus: quantò verò minùs, tantò minùs ineſt virtus; & quantò minùs ineſt virtus, tantò magis ineſt vitium.

Hier. Commentario ad 56. caput Iſa. in principio, tom. 5.

Auguſt. in tract. de laude charitatis. Super Ioan. tract. 83. Idem ep. 29. tom. 2. poſt medium. Rom. 13. d Iacob. 5. c 2. Reg. 6. c

An omnes virtutes pariter ſint in quocunque ſunt.

B. VTrùm verò pariter quis omnes poſſideat virtutes, an aliæ magis, aliæ minùs in aliquo ferueant, quæſtio eſt? Quibuſdam enim videtur quòd aliæ magis, aliæ minùs habeantur ab aliquo: ſicut in Iob patientia emicuit; in Dauid humilitas; in Moyſe manſuetudo. Qui etiam concedunt magis aliquem mereri per aliquam vnam virtutem quàm per aliam; ſicut eam pleniùs habet quàm aliam. Non tamen magis per aliquam mereri dicunt,

Num. 12. c

dicunt, quàm per charitatem, nec aliquam pleniùs à quoquam haberi, quàm charitatem. Alias ergo magis, & alias minùs in aliquo esse dicunt: sed nullam pleniùs charitate, quæ cæteras gignit. Hasque dicunt esse multas facies, quas memorat Apostolus, dicens, *Ex personis multarum facierum*, &c. Alij veriùs dicunt omnes virtutes, & similes, & pares esse in quocunque sunt, vt qui in vna alteri par extiterit, in omnibus eidem æqualis sit. Vnde Augustinus. [Virtutes quæ sunt in animo humano, quamuis alio, & alio modo singulæ intelligantur, nullo modo tamen separantur ab inuicem: vt quicunque fuerint æquales: verbi gratiâ, in fortitudine, æquales sint, & prudentia, & iustitia, & temperantia. Si enim dixeris æquales esse istos in fortitudine, sed illum præstare prudentia, sequitur vt huius fortitudo minùs prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sunt, quia est illius fortitudo prudentior: atque ita de cæteris virtutibus inuenies, si omnes eadem consideratione percurras.] Ex his clarescit, omnes virtutes non modò esse connexas, sed etiam pares in animo hominis. Cùm ergo dicitur aliquis aliqua præeminere virtute, vt Abraham fide, Iob patientia, secundùm vsus exteriores accipiendum est, vel in comparatione aliorum hominum, quia vel humilitatis habitum maximè præfert, vel opus fidei, vel alicuius cæterarum virtutum præcipuè exequitur. Vnde & ea præ aliis pollere, vel inter alios homines singulariter excellere dicitur secundùm hunc modum, scilicet secundùm rationem actuum exteriorum, vt alibi Augustinus dicit in aliquo aliam magis esse virtutem: aliam minùs, & vnam inesse virtutem, & non alteram. Ait enim sic, [Clarissima disputatione tua satis apparuit, non placuisse auctoribus nostris, imò veritati ipsi omnia paria esse peccata: etiam si hoc de virtutibus verum sit, quia etsi verum sit, eum qui habet vnam, omnes virtutes habere: & eum qui vnam non habet, nullam habere: nec sic peccata sunt paria, quia vbi virtus nulla est, nihil rectum est: nec tamen ideò non est prauo prauius, distortóque distortius. Si autem (quod puto esse verius, sacrísque literis congruentius) ita sunt animæ intentiones vt corporis membra, non quòd videantur locis, sed quòd sentiantur affectibus, & alius illuminatur ampliùs, alius minùs, alius omnino caret lumine. Profectò vt quisque illustratione piæ charitatis affectus est, in alio actu magis, in alio minùs, in alio nihil: sic dici potest habere aliam, & aliam non habere, & aliam magis, & aliam minùs habere virtutem. Nam & maior est in isto charitas, quàm in illo, & ideò rectè possumus dicere, & aliqua in isto, † nulla in illo, quantum pertinet ad charitatem, quæ pietas est, & in vno homine quidem, quòd maiorem habeat pudicitiam, quàm patientiam, & maiorem hodie quàm heri, si proficit: & adhuc non habeat continentiam, & habeat non paruam misericordiam. Et vt generaliter, breuitérque complectar, quam de virtute habeo notionem. Virtus est charitas, qua id quod diligendum est, diligitur. Hæc & in aliis maior est, in aliis minor, & in aliis nulla est: plenissima verò, quæ iam non possit augeri, quamdiu hîc homo viuit, in nemine est.] Hic insinuari videtur, quòd aliquis ea ratione possit dici habere vnam virtutem magis quàm aliam, qui per charitatem magis afficitur in actu vnius virtutis, quàm alterius: & propter differentiam actuum ipsas virtutes magis, vel minùs habere dicitur. Potest & aliquam non habere, cùm tamen simul omnes & pariter habeat, quantùm ad mentis habitum, vel essentiam cuiusque. In actu verò aliam magis, aliam minùs habet, aliam etiam non habet: vt vir iustus vtens coniugio,

2.Cor.1.b

Aug. lib.6. de Trin.c 4. in principio.

Ad Hebr. 11.b & Rom.4.a Iacob.5.c

August. in epist. ad Hieron. quæ est 29. non lōgè à principio. Tom. 2. Ibid. post mediū epist.

† al. *aliqua.*

Ibidem sed inferius paulò. non habet continentiam in actu, quam tamen habet in habitu. [Cur ergo non dicantur paria peccata? Fortè quia magis facit contra charitatem, qui grauiùs peccat, minùs qui leuiùs. Nemo enim peccat, nisi aduersus illam faciendo, quæ est plenitudo legis. *Rom. 13. e* Ideò rectè dicitur, Qui offenderit in *Iacob. 2. d* vno, factus est omnium reus, id est, contra charitatem facit, in qua pendent omnia.]

Repetit de charitate, vt addat quomodo tota lex ex ea pendeat.

C

CVm duo sint præcepta charitatis, in quibus, vt prætaxatum est, tota lex pendet, & Prophetæ, aduertendum est quomodo hoc fit, cùm in lege & *Matth. 22. d* Prophetis multa fuerint cæremonialia mandata, quæ si ad charitatis sanctificationem pertinuissent, viderentur nondum debuisse cessare. *Dist. 27. lit. b* Quia verò non iustificationis gratia, quam facit charitas, instituta sunt, sed in figura *Ad Col. 2. d* futuri, & in onus imposita, ideò clarescente veritate, cessauerunt velut *Actuū 5. d* *Heb. 10. a* vmbra. Veruntamen & ipsa cæremonialia secundùm spiritualem intelle*Exod. 20. b* ctum, quem continent, & omnia moralia ad charitatem referuntur. *Matth. 5. a* Pertinent enim omnia ad decem mandata in tabulis scripta, vbi omnium summa perstringitur; ex quibus cætera emanant, sicut in sermone Domini octo virtutes præmittuntur, ad quas cætera referuntur. *Vide in glo. ordin. super illud 1. ad Timoth. 1. finis præcepti charitas.* Et sicut ad decem mandata Decalogi cætera referuntur, ita & ipsa decem ad duo mandata charitatis pertinent. Omnia ergo ad duo mandata charitatis pertinent: quia per charitatem implentur, & ad charitatem tanquam ad finem referri debent. *Tract. de laudib. charit. Tomo 9.* Vnde Augustinus, Totam magnitudinem, & amplitudinem diuinorum eloquiorum possidet charitas, qua Deum, proximúmque diligimus, quæ radix est omnium bonorum. *Aug. in Ench. cap. vltimo.* Vnde veritas ait, In his duobus mandatis vniuersa lex pendet & Prophetæ. Si ergo non vacat omnes paginas sanctas perscrutari, omnia inuolucra sermonum euoluere, tene charitatem, vbi pendent omnia, quia perfectio est, & finis omnium.] *Aug. ad Anastas. epist. 144. ante medium.* [Tunc enim & præcepta, & consilia rectè fiunt, cùm referuntur ad diligendum Deum, & proximum propter Deum. Quod verò timore pœnæ, vel aliqua intentione carnali fit, vt non referatur ad charitatem, nondum fit sicut fieri oportet, quamuis fieri videatur.] *August. de doct. Chr. 1. c. 25.* [Inimicus enim iustitiæ est, qui pœnæ timore non peccat. Amicus verò iustitiæ, qui eius amore non peccat.] [Omnium ergo hæc summa est, vt intelligatur legis, & omnium diuinarum Scripturarum plenitudo esse dilectio Dei, & proximi.]

QVÆSTIO VNICA.

Vtrùm virtutes morales sint connexæ?

Alens. 4. *p. q.* 65. *m.* 3. *a.* 3. *& q* 98. *m.* 3. *ar.* 3. D. Th. 1. 2. *q.* 65. *art.* 1. *& q.* 68. *a.* 5. *& hic ar.* 1. *q.* 1. D. Bon. *a.* 1. *q.* 3. Mag. *c.* 1. *&* 2. Ric. *a.* 1. *q.* 7. Gabr. *q.* 1. Occam 3. *q.* 12. *a.* 3. *prin.* Alm. 3. *Mor. c.* 8. 9. Vasq. 1. 2. *d.* 88. *c.* 2. 3. Rada 3. *tom. Controuers.* 15. *art:* 2. 5.

1\. CIRCA istam distinctionem [a] trigesimam sextam, in qua Magister agit de virtutum connexione; quæritur vtrùm virtutes morales sint connexæ? Quòd non: aliquis potest esse naturaliter inclinatus ad actus *Arg. 1.* vnius virtutis, & non alterius; sicut vnus est complexionatus ad faciliter irascendum, & tamen non ita inclinatur ex natura ad actus concupiscentiæ; igitur talis potest faciliùs exercitare se circa illos actus, ad quos inclinatur, quàm

quàm circa illos, ad quos non inclinatur: & ita habebit virtutem circa hos, & non circa illos.

Argum. 2. Præterea, qualitercunque aliquis sit inclinatus, potest habere materiam exercendi se circa actus vnius virtutis, & non alterius; puta religiosus potest habere opportunitatem circa passiones refrænandas, non autem circa terribilia bellica aggredienda, vel sustinenda: igitur generabit in se temperantiam sine fortitudine.

Argum. 3. Præterea, ratione existente erronea, voluntas potest elicere actum contra iudicium eius, & tamen rectè eligere: igitur ex talibus frequentibus electionibus potest generari habitus moralis: & tamen in intellectu non generatur prudentia, quia intellectus non rectè dictat: & ita potest esse virtus moralis sine prudentia.

Argum. 4. Præterea, intellectu è conuerso rectè dictante, voluntas potest non eligere dictatum, sed oppositum eius: & ita ex sic frequenter dictare generabitur prudentia in intellectu, non tamen virtus moralis in voluntate, sed potiùs vitium.

Argum. 5. Præterea, actus contemnendi omnia propter Deum est arduus, & consonus rationi: igitur ad illum potest esse virtus inclinans pauperem: igitur talis sic contemnens videtur habere virtutem sic inclinantem, & tamen non potest habere liberalitatem, vt videtur, quia non habet materiam huius virtutis, quia nihil habet, quod possit dare. Similiter etiam multi habent alias virtutes, qui non sunt pauperes.

Argum. 6. Præterea, continentia coniugalis videtur esse virtus: & tamen est sine virginitate, quæ videtur esse virtus.

Argum. 7. Præterea, magnanimitas est virtus, quæ videtur repugnare humilitati, quia magnanimus dignificat se magnis honoribus: humilis autem dignificat se paruis honoribus, qua reputat se parùm valere in oculis suis.

Contrà 6. *Ethic.* & August. 6. *de Trin. cap.* 3. Cap. 17. & 18.

Hîc sunt quatuor articuli, primus de connexione virtutum moralium in se secundùm genera, & species illorum generum. Secundus de connexione cuiuslibet virtutis moralis cum prudentia. Tertius de connexione virtutum moralium cum Theologicis. Quartus de connexione Theologicarum inter se.

COMMENTARIVS.

1. SVPPLEM. P. PONCII. *Sensus quæst.*

a *Circa istam distinctionem*, &c. In hac quæstione grauissima plures magni momenti difficultates, & controuersiæ decidendæ occurrent. Est autem hoc modo intelligenda quæstio, an talem habeant connexionem inter se virtutes, vt qui vnam habeat, reliquas etiam secundùm proprias rationes formaliter habere debeat.

In hoc igitur sensu generaliter pro parte negatiua quæstionis proponit Doctor septem argumenta clara & bona. Primum, ex inclinatione, quam potest quis habere à natura ad vnam virtutem cum inclinatione naturali ad vitium aliquod oppositum alteri virtuti disparatæ. Secundum, ex occasione, quæ potest occurrere ad exercendam vnam virtutem sine occasione exercendæ alterius, & ad hoc reduci potest quintum, quod ostendit de facto talem occasionem occurrere. Tertium, & quartum fundantur in eo, quòd non necessariò quis sequatur iudicium intellectus, siue prudens, siue imprudens, & consequenter quòd possit habere quis prudentiam sine aliis virtutibus, & aliàs virtutes sine prudentia. Sextum, & septimum fundantur in incompatibilitate aliquarum virtutum, vt continentiæ coniugalis, ac virginitatis, & humilitatis, ac magnanimitatis. Ex hac enim sequitur quòd non possint virtutes habere connexionem, & consequenter quòd non sint necessariò connexæ.

2. *Diuisio quæst.*

Postea proposita solummodò pro parte affirmatiua quæstionis auctoritate Philosophi, & Augustini, diuidit totam quæstionem in quatuor articulos, de quibus postea singillatim discurrit, & finaliter concludit quantùm ad primum articulum virtutes morales omnes inter se non esse connexas: & quantùm ad secundum articulum nullam virtutem ex tribus appetitiuis moralibus habere connexionem talem cum prudentia, quin hæc posset haberi sine quacunque ex illis per se, & multò magis sine omnibus simul sumptis, capiendo *prudentiam* pro quocunque habitu præcisè spectante ad intellectum; & occasione huius ostendit prudentiam versari circa finem ac media, & tot esse prudentias specie distinctas, quot sunt virtutes morales specie distinctæ.

Quantùm ad tertium articulum resoluit virtutes morales non habere connexionem, cum charitate, aut Theologicis infusis, nec è contra; & occasione huius non dari virtutes morales per se infusas distinctas à Theologicis.

Denique quantùm ad quartum articulum docet virtutes Thologicas non esse necessariò inter se connexas, nec in *fieri*, aut infusione prima; nec in *facto esse*, aut conseruatione.

SCHOLIVM.

Sententia Henrici virtutes in initio, & progressu non esse connexas, benè tamen in perfectione & excessu. hos quatuor gradus in bonitate fundat in Philosopho, dicente dari in bonitate perseuerantiam, continentiam, temperantiam, & heroïcam; quibus correspondent in malitia alij quatuor gradus, imperseuerantia, incontinentia, intemperantia, bestialitas. Probatur quinque rationibus claris. Hanc reiicit Doctor primò, quia secundùm Henricum potest stare virtus imperfecta, & mediocris sine aliis; sed habens talem potest exercere se in actibus eius tantùm; quia contingit alia virtutum obiecta non occurrere, vel si occurrant, non considerari.

2. *Hēr. Quodlib. 5. q. 16. & 17. Quare Ocham Quodlib. 4. q. 6. & in 3. quæst. 12.* QVantùm ad primum [b] dicitur sic: Philosophus 7. *Ethic. cap.* 1. dicit; in genere bonitatum, vel malitiarum est distinguere quatuor gradus, quorum primus apud Philosophum dicitur perseuerantia, secundus continentia, tertius temperantia, in quarto autem dicitur virtus heroïca; & in duobus primis gradibus non est virtus, sed tantùm quædam dispositio imperfecta, quam nata est sequi virtus perfecta: in tertio gradu est virtus communiter dicta: in quarto est virtus in gradu superexcellenti. Conceditur ergo quòd in duobus primis gradibus non est connexio, quia potest aliquis exercitari in actibus vnius virtutis, & non alterius; & ita acquirere tam perseuerantiam, quàm continentiam vnius, & non alterius. In tertio gradu distinguitur; quia aut est virtus imperfecta, aut mediocris, aut perfecta: & in duobus primis gradibus non oportet esse connexionem propter idem, quod priùs; quia scilicet aliquis potest exercitari in actibus alicuius virtutis, & non alterius. In tertio autem gradu huius tertij gradus, & multò magis in quarto gradu est connexio; quod probatur multipliciter.

3. *Argum. 1.* Primò [c] quia non est virtus verè perfecta, quæ in contrarium fini suo obliquari potest, secundùm quòd dicit Augustinus in sermone de operibus misericordiæ: *Charitas, qua deseri potest, nunquam vera fuit:* sed si vna virtus moralis esset sola sine aliis, posset obliquari circa alios fines: igitur non est verè virtus. Probatio minoris, quia vna virtus non firmat voluntatem circa illa appetibilia, quæ non per se respicit: igitur si voluntas non habeat nisi illam virtutem, potest obliquari circa alia appetibilia præsentata sibi: sed ex obliquatione circa alia potest obliquari circa obiectum illius virtutis: ergo, &c. Hoc patet in exemplo, quia habens temperantiam, & non fortitudinem, non firmatur circa terribilia sustinenda: igitur si præsententur sibi terribilia, puta vel quòd fornicetur, vel sustineat mortem; potest obliquari circa terribilia, & per consequens circa ea, quæ sunt temperantiæ: nam talis potiùs eliget non sustinere mortem, quàm non fornicari: quia non est firmatus circa illam passionem terribilem.

Argum. 2. Cap. 3. & inde. Hoc arguitur secundò, quia virtutis est delectabiliter operari 2. *Ethic.* sed vna virtus sine alia non est principium delectabiliter operandi, sicut patet in exemplo prædicto: nam tentatus de intemperantia, si non sit fortis, non delectabiliter fugiet, quæ pertinent ad intemperantiam, & per consequens non est perfectè temperatus. Eodem modo potest poni exemplum; si quis enim sit auarus, eliget seruare pecunias, plus quàm temperantiam.

Argum. 3. Præterea tertiò, virtus perfecta perducit ad finem virtutis, quia perfectio in moralibus est perducere ad finem: sed vna virtus sine alia non perducit ad finem, nec virum politicum facit: ergo, &c. Confirmatur illa positio per Gregor. 22. Moralium, cap. 1. *Si quis vna virtute pollere creditur, tunc veraciter pollet, cùm vitiis ex alia parte non subiacet.* & lib. 21. cap. 3. *vna virtus sine alia, vel non est virtus omnino, vel minima est.*

Argum. 4. Cap. 6. Præterea, Comment. super 6. Ethic. in principio, *Non existente temperantia, qualiter erit iustitia?* Præterea, idem super illud 6. Ethic. *temperantiam hoc appellamus nomine velut saluantem prudentiam, sorores ad inuicem virtutes sunt.*

Hoc idem probatur per glossam super illud Apocal. 21. *Ciuitas in quadro posita est.* Quære ibi.

4. *Ratio efficax contra Henr.* Contra hoc arguitur, primò sic: sicut per te, contingit duos gradus esse inconnexos, scilicet perseuerantiam, & continentiam; & consimiliter duos primos gradus tertij gradus, scilicet quando virtus est imperfecta, vel mediocris; eodem modo arguitur de virtutibus secundùm tertium gradum virtutis, quia contingit aliquem habentem virtutem secundùm duos gradus tertij gradus, exercitari circa actum vnius virtutis, & non alterius: non enim minùs est dispositus aliquis habens habitum ad operandum circa ista obiecta, quàm alius nullum habens habitum: igitur si aliquis à principio potuit se exercitare secundùm actus vnius virtutis, & non alterius: multò magis cùm habuerit habitum

habitum vnius virtutis secundùm duos gradus tertij gradus, poterit exercitari circa obiectum illius virtutis, & non alterius, & ita poterit sibi acquirere vnam virtutem perfectam, & non aliam. Confirmatur, quia potest non occurrere sibi opportunitas agendi circa materiam alterius virtutis, nec inclinatur ad hoc, sicut ad illud, cuius habet habitum.

Si dicatur, quòd licèt materia alterius virtutis non occurrat exteriùs, occurrit tamen in phantasmatibus, & circa illa oportebit rectè eligere, vel virtus acquisita non saluabitur in aliquo gradu.

Contrà, possibile est illa alia non considerare; sed solùm illa, ad quæ inclinat habitus virtutis: quia non contingit intelligere simul duo distinctè secundùm communiter loquentes: igitur si occurrant alia, quæ pertinent ad aliam virtutem, non potest voluntas eligere circa illa, nec benè, nec malè, sed percipere non considerationem illorum, & considerationem eorum, quæ pertinent ad virtutem, quam habet, & stabit propositum.

COMMENTARIVS.

3. SVPPLEM. P.PONCII. *Sent. Henrici quòd virtutes sint connexa.*

b QVantùm ad primum dicitur sic, &c. Hìc proponit sententiam Henrici, *quodlib.* 5. *quæst.* 10. asserentis virtutes esse connexas. Quia verò statim occurrebat magna difficultas tacta inter argumenta pro parte negatiua, nimirùm quòd aliquis posset exercere actus vnius virtutis vt temperantiæ, verbi gratiâ, sine eo quòd exerceret actus aliarum virtutum, vt liberalitatis, aut humilitatis, verbi gratiâ, tum ex eo, quòd occurreret occasio exercendæ vnius solius; tum etiam ex eo, quòd placeret voluntati vnam exercere, aliis omissis, & quòd consequenter posset acquiri mediante isto actu habitus temperantiæ, non acquisitis habitibus aliquarum aliarum virtutum.

4. *Gradus habitus boni, & mali secundùm Henric.*

Ad vitandam hanc difficultatem supponit Henricus non quemlibet habitum inclinantem ad malum esse vitium, sed inter habitus tam bonos, quàm malos dari quadruplicem differentiam, ita scilicet vt quidam sint habitus, qui inclinant ad bonum, quatenus resistunt tentationibus, sed eas non vincunt; & habitus sub hac ratione vocatur *perseuerantia:* alij habitus non solùm resistunt, sed vincunt tentationes, licèt cum molestia: qui id facit vocatur *continentia.* Alij, & resistunt, & vincunt, & vlteriùs ita moderantur, vt non sit difficilè habenti illos exercere actus virtutis, & talis habitus vocatur *temperantia*, non quidem, vt *temperantia* accipitur pro vna ex cardinalibus virtutibus, sed vt est nomen generale significans omnem habitum, qui moderatur passiones. Alij denique habitus sunt, qui modo extraordinario, & quasi diuino inclinant ad benè faciendum, & talis habitus vocatur virtus heroïca.

5. *Gradus habitus boni, & mali secundùm alios.*

Hanc doctrinam desumpsit Henricus ex Philosopho 7. *Ethic.* Et partim à Medina 1.2. *quæst.* 65. & Suarez *de virtutibus, vt sic, disp.* 3. *sect.* 9. aliisque Doctoribus etiam tenetur, qui tres gradus habitus boni (& idem est de malo) assignant; vnum imperfectum, & habitum, qui eum tantùm habet, vocant continentiam; alterum perfectum, & in eo vocant habitum virtutem ordinariam; tertium denique extraordinarium, & valdè eminentem, quem qui habet habitum, vocant heroïcam virtutem. Perinde autem est ad propositum vtrùm assignentur huiusmodi tres gradus, aut status habitus boni, an verò quatuor prædicti.

4. His autem suppositis, asserit Henricus habitus, seu qualitates bonas omnes in primis duobus gradibus, seu statibus, in quibus habent rationem perseuerantiæ, & continentiæ, non habere necessariam connexionem propter difficultatem in principio propositam; sed inde tamen non statim habetur quòd virtutes non sint connexæ, quoniam habitus, aut qualitas bona in illis gradibus non debet vocari virtus, sed potiùs dispositio ad virtutem. In tertio verò gradu, seu statu, in quo habitus, seu qualitas inclinans ad bonum vocatur *temperantia*, & habet rationem virtutis.

Rursum distinguit tres gradus, imperfectum scilicet, mediocrem, ac perfectum, & propter eandem rationem propositam, nimirùm quia potest quis exercere actus alicuius virtutis non exercendo actus aliarum fatetur virtutem vnam in gradu imperfecto, & mediocri posse haberi sine aliis, etiam in tali gradu; sed negat vlla ratione posse virtutem ordinariam in gradu perfecto, aut virtutem heroïcam vnam posse haberi sine aliis virtutibus; & consequenter virtutes ordinarias, ac perfectas omnes esse necessariò connexas, sicut & virtutes omnes heroïcas.

Hanc Henrici sententiam probat Doctor ex eodem tribus rationibus, & quinque authoritatibus, quas omnes inferiùs soluit.

c *Contra hoc arguitur primò*, &c. Impugnat Henricum ex ipsiusmet principiis, quia potest secundùm Henricum dari habitus bonus, circa obiectum, & materiam vnius virtutis in eo gradu, quo haberet rationem continentiæ, & perseuerantiæ, & etiam in eo gradu, ac perfectione, in qua haberet rationem virtutis imperfectæ, ac mediocris absque habitibus tendentibus in obiectum, ac materiam aliarum virtutum in iisdem gradibus, ac perfectione. 5. *Impugnatur Henr. ex propriis principiis.* Et hoc propterea admittit Henricus, quia potest occurrere occasio, & voluntas eliciendi actum circa obiectum, & materiam vnius virtutis, sine occasione, aut voluntate exercendi actus circa materiam aliarum virtutum. Sed qui habet habitum virtutis vnius in gradu mediocri sine aliis virtutibus in simili, aut maiori perfectione (vt secundùm Henricum ex iam dictis potest aliquis habere) potest habere alias, & alias vlteriùs occasiones repetendi similes actus, sine occasione exercendi actus circa aliarum virtutum materiam, aut obiectum, & magis determinatur ad illos eliciendos propter habitum illum quàm ante illum determinabatur, vt est euidens, quia aliàs ad nihil deseruiret iste habitus; *Si potest vna virtus in statu imperfecto acquiri sine aliis, poterit & in perfecto.*

habitus; ergo potest paulatim ita augere illum habitum, vt non maneat in statu virtutis mediocri; sed perueniat ad statum perfectum. Quòd si etiam interea sæpiùs occurreret occasio exercendarum aliarum virtutum; quia tamen ille propter defectum habitus illarum non esset tam inclinatus ad illas exercendas, quàm esset ad virtutem illam, cuius habitum haberet in gradu mediocri, profectò posset hanc exercere illis neglectis.

6. *Replica.* Si dicatur ad hæc, quòd quamuis necessariò admittendum sit non occurrere exteriùs occasionem exercendi actus exterioris aliarum virtutum, dum occurrit occasio exercendæ virtutis vnius, cuius habitus habetur in statu mediocri; quia experientia quotidiana id conuincit, tamen posset asseri quòd occurreret interiùs occasio exercendarum aliarum per actus internos; quia scilicet phantasmata excitarent species intelligibiles, ita vt intellectus proponeret honestatem aliarum virtutum voluntati, & sic vel voluntas deberet amare illas honestates, & acquirere consequenter habitus aliarum virtutum; vel certè sequeretur quòd nec vnius virtutis habitum haberet, etiam in gradu mediocri.

7. *Reiicitur.* Contrà opponit Doctor quòd posset intellectus non considerare honestates aliarum virtutum pro tempore, pro quo voluntas eliceret actum vnius solius, sed considerare solummodò honestatem illius vnius virtutis, præsertim secundùm communem sententiam, negantem quòd intellectus possit duo distincta, & non ordinata, aut collata inter se inuicem simul perfectè, & distinctè intelligere: ergo quamuis occurrerent in phantasmatibus, aut per phantasmata excitarentur species aliarum honestatum, non esset necesse vt intellectus intelligeret illas omnes perfectè, nec consequentur vt voluntas vllum haberet actum circa illas, sed solùm circa honestatem illius virtutis, quæ meliùs consideraretur.

Non debet necessariò volũtas versari circa quamcunque honestatem propositam.

Deinde, vt suprà dixi, quamuis etiam consideraret intellectus omnes illas honestates, posset voluntas eligere vnam tantùm honestatem, circa quam versaretur aliis omissis, & ad hoc etiam posset magis determinari, vel propter suam inclinationem naturalem, vel propter habitum acquisitum.

8. *Quoties occurrit honestas vnius virtutis, non occurrunt cæterarum honestates.* Vlteriùs certum est experientiâ non occurrere interiùs etiam honestates aliarum virtutum omnium, quoties elicitur actus vnius virtutis; nam sanè quemadmodum secundùm Henricum potest occurrere occasio vnius virtutis exercendæ toties, vt possit acquiri habitus istius virtutis in gradu mediocri, sine eo quòd occurreret occasio exercendarum aliarum virtutum, exteriùs, aut interiùs, vel si occurreret interiùs, sine eo quòd voluntas exerceret vllum actum aliarum virtutum: ita sine dubio, quando acquiritur habitus mediocris, potest occurrere occasio exercendæ virtutis vlteriùs, sine eo quòd occurrat occasio exercendarum aliarum virtutum exteriùs, aut interiùs, aut si occurrat interiùs, sine eo quòd voluntas exerceat illas, ludicrum enim esset dicere quòd acquisitio habitus vnius virtutis impediret quò minùs, aut occurreret occasio exercendæ eiusdem virtutis, aut exerceretur actus circa ipsam solam sicut ante exercebatur.

9. Per hæc quidem satis efficaciter impugnata manet sententia Henrici: sed pro maiori complemento placet confirmare hanc impugnationem vlteriùs: habitus virtutis perfectus non distinguitur specie ab habitu eiusdem virtutis imperfecto, aut mediocri: ergo per exercitium frequens actuum similium istis actibus, quibus acquirebatur habitus imperfectus, ac mediocris, potest acquiri habitus perfectus virtutis: sed potest occurrere occasio istius frequentis exercitij sine occasione exercendarum aliarum virtutum: ergo potest acquiri habitus perfectus vnius virtutis sine habitibus perfectis aliarum virtutum. Hæc consequentia vltima ex se est euidens, & subsumptum patet ex dictis. Probatur ergo antecedens primò propositum: Actus quo acquiritur habitus imperfectus, & mediocris virtutis, verbi gratiâ, temperantiæ, est eiusdem rationis, cum actu procedente ab habitu perfecto eiusdem virtutis: ergo & ipsimet habitus. Probatur hoc antecedens; tum primò, quia sicut diceretur quòd actus procedens ab habitu perfecto esset diuersæ speciei ab actu habitus mediocris, similiter dici posset quòd actus habitus mediocris esset distinctæ speciei ab actu habitus imperfecti, & actus huius ab actu habitus continentiæ, ac denique actus huius ab actu habitus perseuerantiæ, & ita darentur circa materiam, & obiectum, ac finem eiusdem virtutis quinque actus, ac quinque habitus distinctæ speciei, quo nihil est absurdius; tum secundò, quia isti actus possunt habere ideun motiuum eiusdem virtutis temperantiæ, eandem materiam, easdem circunstantias essentiales omnes sine vlla prorsus differentia, quæ posset arguere essentialem differentiam; tum tertiò, quia nullus habitus acquisitus requiritur simpliciter ad suum actum, sed ipsamet potentia se sola potest elicere quemcunque sine tali habitu, quem posset eo mediante: ergo posset voluntas actum temperantiæ, verbi gratiâ, natum procedere ab habitu perfecto eiusdem virtutis se solo imperare, & producere, licèt cum difficultate: sed ille actus generaret aliquem habitum, aut dispositionem aliquo modo adiuuantem ad exercitium similis actus; & rursus posset alios, & alios actus similes elicere se sola, sine auxilio vllius habitus, præter illos, quos acquireret mediantibus illis actibus.

Confirmatur præcedens impugnatio.

Habitus perfectus virtutis nõ distinguitur specie ab habitu imperfecto eiusdem.

Quæro iam, vtrùm illa qualitas, quæ acquireretur per primum actum, & per tres, aut quatuor alios similes actus, esset habitus virtutis perfectus? Si non sit, tum erit vel habitus perseuerantiæ, aut continentiæ, aut virtutis imperfectæ, aut virtutis mediocris; & sic habetur intentum, nimirùm quòd actus virtutis imperfectæ, ac mediocris sit eiusdem speciei cum actu virtutis perfectæ. Si non, ergo habitus virtutis perfectæ potest acquiri vnico actu, quod est & contra aduersarium, & experientiam, & omnes. & sanè eo dato, non esset ponendus habitus virtutis imperfectus, aut mediocris; quia non possunt vllum habere munus, quod non haberet habitus, aut qualitas acquisita per vnum illum, aut alios paucos similes actus. 10.

His manet sufficienter probatum primum antecedens huius nostræ confirmationis, nimirùm quòd habitus virtutum imperfectarum, mediocrium, ac perfectarum sint eiusdem speciei. Nunc probanda est consequentia inde deducta, nimirùm quòd sequatur per exercitium actuum, quibus acquiritur habitus mediocris, posse acquiri habitum perfectum: si habitus illi sunt eiusdem speciei, vt esse probatum est, non possunt habere diffe- 11.

differentiam, nisi penes maiorem, ac minorem intensionem, ita scilicet, vt habitus imperfectus sit minoris intensionis, & minùs facilitans potentiam, quàm habitus mediocris, & hic quàm habitus perfectus; sed hoc supposito, quandoquidem per frequens exercitium similium actuum, quibus acquirebatur habitus mediocris, augeatur semper, & semper ille habitus, præsertim voluntate non remittente vnquam aliquod de conatu suo, tandem necesse est vt perueniat ad illam intensionem, quæ requiritur ad hoc, vt dicatur esse habitus perfectus, quod euidens apparet.

SCHOLIVM.

Sententia Diui Thomæ acquiri posse habitum quemcunque in genere naturæ sine aliis habitibus, sine aliis tamen non esse virtutem, reiicitur. Primò, quia potest quis elicere multos actus dictandi conformiter rationi rectæ circa obiectum vnius virtutis, sine eo quòd se exerceat circa alias. Secundò, vna virtus esset ratio essendi virtutem alteri, & è contra, & sic esset virtus antequam esset virtus. Item, vno actu omnes virtutes morales generarentur. Tertiò, virginitas, & castitas coniugalis non possunt esse connexa.

Dicitur aliter [d], & meliùs, quòd possibile est habitum quantumcunque perfectum in genere naturæ acquiri ex actibus frequenter elicitis circa obiectum vnius virtutis, absque acquisitione alterius habitus; sed ille habitus quantumcunque intensus non habet rationem virtutis, nisi sit conformis aliis virtutibus acquisitis, & ideò non est virtus: concordia enim habitus ad habitum necessaria est in quolibet habitu, qui est virtus. 5. *D. Thom. hic, q. 1. & 1.2. q. 65. a. 1. & q. 73. art. 1.*

Istud dictum posset faciliter improbari, si virtus moralis esset per se ens, & per se vnum in genere Qualitatis; sed quia non credo hoc esse verum, sicut tangetur inferiùs; ideò aliter arguo sic: Virtus cum omnibus, quæ sunt de per se ratione virtutis, generatur ex actibus conformibus rectæ rationi, ita quòd vltra naturam actus, vel habitus, ratio actus, vel habitus virtuosi non requirit nisi conformitatem ad rectam rationem ex secundo Ethic. *Virtus est habitus electiuus in medietate existens quo ad nos, determinata ratione, & vt vtique sapiens determinabit*: sed sine concordia aliarum virtutum concurrentium in eodem operante potest esse talis conformitas, tam actus, quàm habitus ad rectam rationem circa illud, quod eligit. Assumptum patet, nam non rectè eliget circa materiam temperantiæ, nisi præcedente recta ratione dictante de tali eligibili: potest autem præcedere dictamen rectum circa materiam vnius virtutis absque omni dictamine rationis circa materiam alterius virtutis: ergo, &c. *1. Ratio.* *Cap. 6. Definitio virtutis.*

Præterea [e] secundò sequitur ex isto dicto, quòd quælibet virtus est alij ratio essendi virtutem: consequens est falsum: igitur & antecedens. Probatio consequentiæ, quia si habitus temperantiæ non est virtus, nisi quia concomitatur alia virtus, puta fortitudo; igitur fortitudo virtus, inquantùm concomitans temperantiam, est ratio illi habitui essendi virtutem, & pari ratione è conuerso, temperantia vt concomitans, erit fortitudini ratio essendi virtutem: igitur quælibet erit alteri ratio essendi virtutem: consequens est falsum, quia sequeretur quòd aliqua erit virtus antequam sit virtus, & ita nulla prima virtus, & ita nulla virtus erit. 6. *2. Ratio.*

Probatio istorum, accipiamus enim habitum illum de genere Qualitatis, qui debet esse temperantia: si non potest esse virtus, nisi concomitante alia virtute, quæ est fortitudo; igitur fortitudo priùs erit virtus, quàm temperantia sit virtus: & tamen non potest fortitudo esse virtus, nisi concomitante temperantia virtute per hypothesim: igitur fortitudo erit virtus, priùs quàm sit virtus. *Ex D. Thoma vna virtus esset ratio essendi alteri, & è cōtra, & esset virtus, antequā esset virtus.*

Per idem probatur quòd nulla erit prima virtus, quia non temperantia; quia illa non potest esse virtus sine concomitantia omnium aliarum, & hoc habentium rationem virtutis ex hypothesi.

Si dicatur ad hoc, & probabiliter, quòd aliqua potest esse virtus habens secum omnes virtutes concomitantes, & licèt in ratione, qua est talis habitus, vnus præcedat alium, non tamen in ratione, qua est virtus: sed omnes habitus, siue priùs, siue posteriùs generati, habent rationem virtutis ex ratione propria, & concomitantia mutua. Contra hoc, quia sequitur tunc, quòd vnus actus generabit omnes virtutes morales in *esse* virtutis, quod videtur inconueniens. Probatio consequentiæ: pone enim habitum temperantiæ generatum, & consequenter habitum fortitudinis generatum ad similem gradum; tamen nullus istorum habituum erit virtus quousque quilibet habitus sit in eo gradu, in quo est virtus: aut igitur quilibet habitus erit ante alium virtus, vel esse poterit,

& habetur propositum, quòd vnus habitus potest esse virtus sine alio, & ita non erit connexio necessaria virtutum, aut non: & tunc omnes habitus simul fient per vnum actum in *esse* virtutis, quod videtur inconueniens: quia ille actus videtur esse vnius virtutis, & sicut esset actus vnius virtutis, si esset generata, ita esset generatiuus vnius: igitur non omnium.

3. Ratio. Præterea tertiò [f], rationabilius videtur species eiusdem generis in virtutibus moralibus esse connexas, quàm duo genera; quia magis inclinatur aliquis ad ordinatè se habendum ex virtute, quam habet circa materiam magis coniunctam materiæ virtutis, quam habet, quàm circa magis remotam: materiæ autem specierum eiusdem generis magis sunt connexæ, quàm materiæ diuersorum generum: sed species eiusdem generis virtutis non sunt connexæ, puta virginitas, & castitas coniugalis: ergo.

COMMENTARIVS.

12. *SVPPLEM. P. PONCII. Sententia S. Thomæ quòd virtutes sint connexæ.*

d Dicitur aliter, & melius, &c. Proponit sententiam Diui Thomæ tum *hîc*, *q.* 1. tum 1.2. *quæst.* 65. *art.* 1. & *quæst.* 73. *art.* 1. qui conuenit cum Henrico in conclusione, affirmante necessariam connexionem virtutum in gradu perfecto; sed alio modo, & meliùs, teste Doctore, defendit eam, quàm Henricus. Differentia autem consistere videtur in hoc, quòd Henricus asserere videatur nullum habitum vnius virtutis secundùm perfectionem intrinsecam, & essentialem eiusdem habitus in gradu, & intensione summa, quam secundùm se solet habere pro hoc statu, absque habitibus aliarum virtutum acquiri posse, quo sensu impugnauimus ipsum, & negatur eius doctrina à sancto Thoma, qui concedit posse per frequentatos actus eiusdem virtutis habitũ vnius virtutis secundùm intensionem maximam, quam debet secundùm se intrinsecè habere, acquiri absque acquisitione habituum aliarum virtutum; sed negat tamen quòd in illa intensione, aut quacunque maiori habitus vnius virtutis posset dici perfecta virtus, absque aliarum virtutum habitibus, ad statum enim hunc perfectum requirit concordiam, seu societatem, & auxilium aliarum virtutum.

13. *Impugnatur S. Thomas in sententia eorum, qui tenent virtutem moralem esse vnum per se simplicem habitum.*

Impugnationi huius sententiæ sancti Thomæ Doctor præmittit modum, quo posset refutari iuxta opinionem eorum, qui tenent virtutem moralem esse vnum per se habitum; nam hoc supposito facilis impugnatu esset, quandoquidem ipsomet Diuo Thoma fatente, posset in quacunque intensione, quicunque vnus habitus ex iis qui sunt virtutes morales, acquiri sine aliis: ergo si virtus moralis sit per se vnus habitus, posset acquiri etiam vt virtus moralis absque aliis habitibus, nam si alij habitus requiruntur, vt esset virtus moralis, iam virtus moralis non esset vnus per se habitus contra hypothesim.

Omittit Doctor præmissam impugnationem & cur?

Sed omittit hanc rationem ex eo quòd putat virtutem moralem præsertim appetitiuam, vt sic, non debere esse vnum per se habitum; quia scilicet quemadmodum vt quis eliciat actum bonum moraliter, non solùm requiritur concursus potentiæ appetitiuæ, sed etiam intellectiuæ: ita etiam vt quis dicatur habituatus benè moraliter, non solùm requiritur habitus ex parte voluntatis, sed etiam ex parte intellectus, vt postea videbimus, & nihil impedit quominùs vterque habitus pertineat ad essentiam virtutis moralis appetitiuæ, quatenus moralis est, quod maximè locum habet in habitu partis sensitiuæ, qui ex se indifferens est, vt sit bonus, aut malus moralis, aut non moralis.

Omissa itaque hac ratione, aliis tribus vtitur contra D. Thomam. Prima consistit in hoc, quòd nihil aliud requiratur ad rationem perfectæ virtutis, quàm quòd ex definitione eius concludi potest, seu quòd omnis ille habitus debeat censeri vera virtus, & perfecta, cui conuenit definitio virtutis, sed habitui temperantiæ, qui acquireretur per varios actus temperantiæ secundùm dictamen rectæ rationis, & quo facilitaretur valdè multùm potentia ad similes actus conformiter ad simile dictamen, omnino conueniret tota illa definitio, etiamsi non haberentur alij habitus virtutum: nec ex definitione virtutis potest colligi quòd ipsi desit aliquod spectans ad perfectam rationem virtutis temperantiæ, quando saltem haberet satis magnam intensionem: ergo falsum est quòd habitus temperantiæ, vt sit perfecta virtus, requirat inesse suo subiecto alias virtutes. Maior & consequentia patent. Probatur minor ex definitione virtutis moralis assignata à Philosopho 2. *Ethic.* 7. & admissa ab omnibus, cuius definitionis sensus est, quòd virtus sit habitus operatiuus, sed inclinatiuus ad operandum iuxta dictamen sapientis, seu prudentis, hoc est, iuxta dictamen rectæ rationis, & prudentiæ, provt explicat ipsemet S. Thomas in commentario eiusdem loci, sed habitus ille temperantiæ esset sic operatiuus, & inclinatiuus, vt patet, quamuis non coniungerentur cum ipso aliæ virtutes: ergo. 14. *Prima impugnatio vera D. Thomæ.* *Habitus Temperantiæ in gradu satis intento sine aliis habitibus haberet quidquid requiritur ad virtutem perfectam ex eius definitione.*

Caietanus respondet 1.2. *quæst.* 65. *art.* 1. ad hanc rationem, dicendo quòd in definitione illa virtutis assignata à Philosopho, non debeat intelligi recta ratio, aut prudentia secundùm *quid*, hoc est, prudentia, aut recta ratio partialis dictans quòd in aliquo casu particulari esset faciendum, sed recta ratio, & prudentia simpliciter, hoc est, quæ dictat vniuersaliter in omni materia, & circunstantiis, quid sit faciendum. Similiter dicit quòd quando in definitione ponitur quòd virtus sit habitus electiuus, seu principiatiuus bonæ electionis, hoc non debeat intelligi de eo habitu, qui est principiatiuus bonæ electionis quomodocunque, nec secundùm *quid*, sed simpliciter, & vniuersaliter, sic au em non esset principiatiuus habitus solius temperantiæ sine aliis aliarum virtutum habitibus. Vnde habitus solius temperantiæ quantumcunque intensus, absque consortio aliorum habituum moralium, non posset esse virtus, nec conueniret ipsi ratio, seu definitio prædicta virtutis. 15. *Responsio Caietani.*

Confirmatur hoc, quia mulier habens habitum castitatis facilitantem ad moderationem delectationum venerearum, ita vt non facilè ab iis moueri *Confirmatur prædicta responsio.*

moueri poſſit ad eas inordinatè concupiſcendas, ſi ob inopiam, aut auaritiam indulgeret iſtis voluptatibus, non diceretur habere virtutem temperantiæ, ſicut nec ſi iiſdem vacaret ex defectu fortitudinis, ob timorem pœnarum, ac mortis; quia ſcilicet iſte habitus caſtitatis ſecundùm ſe præcisè abſque fortitudine, & liberalitate non inclinaret ad abſtinendum à venereis in omnibus circunſtantiis, in quibus recta ratio oſtenderet eſſe abſtinendum, quia non inclinaret in caſu metus, nec in caſu quo multum pecuniæ offerretur, ſi non abſtineret.

16. *Impugnatur reſpõſio Caietani.*

Sed contra hanc reſponſionem facit primò, quòd ipſe gratis aſſerat intelligi in definitione virtutis rectam rationem vniuerſalem ſimpliciter, & rectam electionem vniuerſalem, & ſimpliciter. Deinde ſequeretur ex eius doctrina, quòd virtus temperantiæ non eſſet virtus ſecundùm ſe diſtincta à cæteris virtutibus, & conſequenter quòd non darentur quatuor virtutes morales diſtinctæ contra omnes. Probatùr ſequela, quia nulla virtus diſtincta à cæteris virtutibus poteſt ſecundùm ipſum habere inclinare ad actum bonum circa determinatum obiectum in omnibus circunſtantiis, ſed hoc requiritnr ad rationem virtutis ſecundùm ipſum. Præterea, & magis efficaciter, vna virtus, verbi gratiâ, temperantiæ, vt diſtinguitur à cæteris, habet determinatam honeſtatem per ordinem, ad quam ab aliis virtutibus diſtinguitur, & ad perfectionem ipſius certum eſt ſufficere quòd inclinet perfectiſſimè ad illam honeſtatem præcisè in omnibus circunſtantiis, & caſibus, quantùm poteſt quis inclinari pro hoc ſtatu, ſecundùm habitum ordinarium: ſed per vnicum habitùm virtuoſum temperantiæ poteſt ſic inclinari abſque aliis habitibus, & abſque aliis rationibus rectis præter illas, quæ proponunt illam honeſtatem ſemper eſſe amplectendam: ergo poteſt habitus temperantiæ habere rationem perfectiſſimæ virtutis temperantiæ, vt diſtinguitur hæc virtus ab aliis virtutibus moralibus, abſque conſortio aliarum virtutum. Probatur minor, quia aliæ virtutes nullo modo attingunt honeſtatem temperantiæ, nec in vllis caſibus inclinant ad eam amandam, cùm habeant ſuas proprias honeſtates, ad quas inclinant: ergo omnis inclinatio ad bonitatem, ſeu honeſtatem temperantiæ in quocunque caſu prouenit præcisè ab habitu ſolius temperantiæ, & conſequenter per illum ſolum perfectiſſimè, quis inclinatur ad honeſtatem temperantiæ intenſiuè, & extenſiuè in omni caſu, ac circunſtantiis.

Habitus temperãtia poteſt ſe ſolo perfectiſſimè inclinare ad honeſtatem temperantia.

Alia virtutes ad illã honeſtatẽ formaliter non inclinant.

17. *Poſſet quis per virtutẽ temperantia contemnere diuitias, & pericula mortis abſque virtute liberalitatis, aut fortitudinis.*

Confirmatur hoc primò efficaciſſimè, poſſet quis ob amorem temperantiæ ſolius per varios actus temperantiæ etiam contemnere diuitias ſine vllo amore ipſius liberalitatis, aut contemptus diuitiarum, quatenus habent honeſtatem particularem propriam, quemadmodum poteſt quis ob auaritiam abſtinere à voluptatibus guſtus, ac tactus, ſine vllo amore honeſtatis temperantiæ, & ſimiliter poſſet quis aſſuefacere ſe ad ferenda terribilia, & exponendum ſe morti ob ſolam honeſtatem temperantiæ, nullo modo recipiendo, nec cognoſcendo honeſtatem particularem fortitudinis, quemadmodum ſæpè auarus, ob auaritiam fert mortem, & terribilia abſque virtute fortitudinis: ergo per ſolam temperantiam poteſt quis firmari, & habilitari perfectè ad temperatè viuendum, in omnibus circunſtantiis, abſque conſortio aliarum virtutum moralium, quatenus virtutes ſunt.

Poſſet quis cõtemnere diuitias, & fortiter agere abſque virtute.

Confirmatur ſecundò, quia poſſet quis habere ex natura (quamuis non ſine gratia particulari Dei) ſummam inclinationem ad negligendas pecunias, & ad abſtinẽdum à delectationibus potus, ac cibi, ita vt non multùm moueretur oblatione pecuniarum, ac delectationum talium; ergo talis poſſet abſque liberalitatis virtute per ſolam virtutem temperantiæ temperatè viuere in caſu, quo ad intemperatè viuendum proponeretur ipſi præmium pecuniarium; & ſimiliter mediante virtute liberalitatis poſſet appetere virtuosè diuitias in mediocritate requiſita in caſu, quo proponeretur ipſi non poſſe ſe indulgere voluptatibus cibi, & potus, abſque maioribus diuitiis, & conſequenter nec temperantia, & liberalitas, aut inter ſe, aut cum aliis virtutibus connectuntur neceſſariò.

Confirmatur tertiò, quia poſſet quis acquirere habitum contemnendi diuitias, fortiter ſe gerendi, caſtitatem ſeruandi, non ob honeſtatem virtutis, ſed vel ob aliquem finem indifferentem, vel certè ob aliquem finem malum, puta vanæ gloriæ; ſed talis mediantibus iſtis habitibus (loquor de iis, qui ſunt in parte ſenſitiua) & vnico habitu virtutis temperantiæ poſſet temperatè viuere in caſibus, quibus proponeretur pecunia, aut voluptas venerea, ſi intemperatè viueret, aut mors, ſi non viueret: ergo vnica virtus temperantiæ in tali caſu poſſet ipſi ſufficere ad temperatè viuendum in illis caſibus, & conſequenter in reliquis, eſt enim eadem ratio: ergo vlteriùs temperantia perfectiſſima poteſt haberi abſque reliquis virtutibus. 18.

Confirmatur denique, quia ſecundùm aduerſarios nullus, aut certè non niſi pauciſſimi, etiam ex ipſis Sanctis, haberet vllam perfectam virtutem pro hoc ſtatu; quia vix vllus cognoſcit honeſtates diſtinctas virtutum omnium, quorum actus materialiter eliciuntur frequentiſſimè; ſed ſine cognitione iſtarum honeſtatum non poſſunt actus illarum formaliter exerceri, nec ſine exercitio tali eorum poteſt habitus virtutum reſpicientium iſtas honeſtates acquiri: ergo ſi omnes iſti habitus debeant eſſe coniunctim in eo, qui habet vllam virtutem ſimpliciter, aut perfectam; vel pauci, vel nulli habebunt pro hoc ſtatu virtutem perfectam.

Per hæc patet ad confirmationem Caietani, qua vtitur Medina ibidem, & alij plures ex aduerſariis. Primò enim poſſet reſponderi quòd illa mulier haberet perfectiſſimam caſtitatem, vt caſtitas diſtinguitur ab aliis virtutibus, quando habet habitum tam perfectum, vt non moueretur à vitio oppoſito formaliter caſtitati, quamuis moueretur ab aliis vitiis, quæ expelli non debent per virtutem caſtitatis; & licèt ſuccumbendo aliis iſtis vitiis, & indulgendo venereis ex eorum inclinatione diceretur intemperata; hoc tamen eſſet intelligendum materialiter, non formaliter: cum hoc autem ſtaret manifeſtè quòd poſſet eſſe temperata formaliter perfectè: nam quemadmodum qui ob auaritiam eſſet valdè abſtemius, diceretur temperatus; cùm tamen re vera non eſſet temperatus formaliter; ſed materialiter tantùm, loquendo de temperantia virtute, vt omnes fatentur; quia ſcilicet non temperatè viueret ob honeſtatem temperantiæ, ſed ob finem auaritiæ; ita etiam, qui incaſtè, aut intemperatè

19. *Reſponſio ad confirmationẽ Caietani.*

Poſſet quis eſſe perfectè caſtus caſtitate habituali formaliter, quamuis indulgeret venereis ex auaritia.

temperatè viueret, non tamen ob motiuum vitij directè oppositi castitati, aut temperantiæ, sed alicuius alterius, non deberet dici intemperatus, aut incastus formaliter, sed tantùm materialiter; cuius vlteriùs iudicium manifestum est quòd non perderet aliquid de virtute temperantiæ, aut castitatis, quia illæ virtutes non habent oppositionem formalem mediatam, aut immediatam cum actibus aliorum vitiorum, nisi eorum, quibus directè opponuntur.

20. *Responsio 2. ad eandē confirmationem. Facilè succūbens venereis non esset perfectè castus nō ex defectu aliarū virtutū, sed ipsiusmet castitatu.*

Responderi potest secundò quòd illa mulier non haberet perfectam castitatem, si facilè succumberet; non tamen ob defectum aliarum virtutum, sed ob defectum perfectionis intrinsecæ, quam ipsamet castitas posset habere, quia, vt dixi in confirmatione prima, posset ex ipsamet honestate castitatis acquirere facilitatem ad seruandam castitatem, in illis etiam circunstantiis, & propterea contemnendi pecunias, ac subeundæ mortis; vnde quia talem perfectionem non haberet; castitas in illa muliere, meritò eius castitas non diceretur perfecta. Et quis dicat Lucretiam Romanam, verbi gratiâ, ex habitu, aut honestate virtutis fortitudinis, cuius acquirendi ansam nunquam ante habuit, intulisse sibi mortem, & non potiùs ex dolore deperditæ, vt putauerat, castitatis coniugalis; hoc autem supposito, clarissimè constat virtutem castitatis posse ex se, quando valdè perfecta est, sufficere ad subeundam mortem, atque adeò non requiri, vt sit perfecta, virtutem distinctam fortitudinis.

21. *Potest quis habere virtutē habitualē perfectam, & elicere actum vicij oppositi.*

Dixi autem in initio huius responsionis, si facilè succumberet, quia sicut non obstante quòd haberet omnes virtutes in perfecto gradu posset succumbere, & hoc non argueret, quin antea saltem haberet virtutes omnes perfectè: ita etiam ex eo quòd habita vna virtute perfecta succumberet, non sequeretur quòd illa virtus non fuisset antea in ipso perfectè. Et ratio vtriusque est quòd virtus acquisita non dat simpliciter posse, nec necessariò determinat potentiam liberam voluntatis; quia aliàs actus ab ipsa procedens non esset virtuosus, aut moralis, cùm non esset liber; vnde ea non obstante voluntas potest contraire eius inclinationi, & sic fit quòd habentes virtutes sæpè eas deperdunt, sicut & qui habent vitia. Perfectio ergo virtutis non consistit in hoc, quòd actu determinet, sed quòd det magnam facilitatem ad suum actum, & difficultatem ad oppositum. Vnde tum solùm potest colligi non haberi virtutem perfectam, quando experimur sine difficultate actibus eiusdem virtutis.

22. Ex his vlteriùs potest concedi quod dicit Caietanus, nimirùm explicandam esse definitionem virtutis prædictam, quam assignat Philosophus de recta ratione, & electione simpliciter, & in omnibus circunstantiis, ac casibus, non tamen iuxta mentem Caietani; aut ita vt eius sententiæ faueat, aut officiat nostræ; sed iuxta doctrinam primæ confirmationis, ita scilicet vt virtus perfecta sit, quæ in omni euentu, & casu inclinat perfectè ad honestatem suam propriam, & ad eliciendum omnia media ad eam acquirendam, seu conseruandam requisita, non obstantibus quibuscunque difficultatibus occurrentibus: sed, vt in eadem confirmatione dictum est, hoc potest fieri per vnicam virtutem formaliter sine consortio vllius alterius virtutis formaliter; sed mediante consortio habituum indifferentium iuxta confirmationem tertiam; aut etiam sine consortio vllorum habituum, iuxta confirmationem secundam.

Hanc autem doctrinam si aduerteret Valentia *disput.* 5. *quæst.* 7. de attributis virtutum, non tam tenaciter adhæreret sententiæ Diui Thomæ, & Caietani, vt assereret eam à nullo reiici posse, si acciperetur, vt deberet, nimirùm ita vt per virtutem perfectam intelligeretur non quidem virtus quoad essentiam; quia sanctus Thomas non negat sic vnam absque aliis posse reperiri; sed quoad statum perfectum, qui consistit in hoc, vt virtus ob nullius generis difficultatem, siue in materia propria, siue extranea deficiat ab officio recto secundùm rationem formalem sui obiecti; sed immutabiliter, & certò illud quouis in casu exequi valeat. At nos hoc ipso modo intelligimus illam sententiam, aut fortassis meliùs, & tamen ex dictis patet eam esse reiiciendam. Dixi quòd fortasse meliùs intelligimus illam; quia ille addit, nimirùm ad statum perfectum virtutis, nempe requiri quòd immutabiliter, & certò exequi valeat suum officium in omnibus casibus, hoc enim nec sanctus Thomas, aut Caietanus dicit, nec verum esse potest; quia, vt dixi, virtus, quantumuis perfecta subordinatur voluntati, ita vt voluntas, ea non obstante, posset agere malè contra inclinationem virtutis, & sæpissimè etiam faciat. Vnde de fide est non sufficere ad operandum benè virtutes habituales, sed vlteriùs requiri gratiam actualem præuenientem concomitantem, & subsequentem ad singula opera saltem conducentia ad vitam æternam. 23. *Explicatio Valentiæ reiicitur.*

Ex hac eadem doctrina sequitur debili fundamento inniti, quod dicit Suarez de virtutibus in genere, *disput.* 3. *sect.* 9. *num.* 19. nimirùm virtutem omnem moralem quoad perfectionem intrinsecam essentialem, & accidentalem, non quidem dependere à consortio aliarum virtutum physicè, & simpliciter; sed moraliter tantùm, quatenus scilicet, moraliter loquendo, nunquam aliquis exercet omnes actus perfectos vnius virtutis, quin intermisceat actus aliarum virtutum; quia sæpè occurrit occasio, & necessitas eos exercendi. In quo cum ipso conuenire videtur Auersa *quæst.* 55. *sect.* 23. dum dicit de facto virtutes morales in gradu perfecto solere esse connexas; nam hoc perinde videtur, ac eas moraliter connecti, non tamen simpliciter. Sed ex dictis patet neque quidem hanc moralem connexionem reperiri debere inter virtutes omnes. Primò, quia licèt plurimarum virtutum exercendarum occasio occurrat inter acquirendum habitum perfectum vnius virtutis, non tamen certè omnium, etiam loquendo de iis, quæ ad communem vsum spectant, tales enim sunt liberalitas, contemptus dignitatum, virginitas, paupertas Euangelica, & similes secundùm aduersarios: sed pauperes non habent occasionem exercendæ liberalitatis, aut contemnendi dignitates, quæ sæpè non proponuntur ipsis. Matrimonio coniuncti non habent occasionem exercendæ, aut conseruandæ virginitatis, & ita de multis aliis discurri posset. Secundò, quia, vt *suprà* diximus, licèt occurrerent istæ occasiones, non impediret vnam virtutem quòd alias non exercerent formaliter, sed ad summum sufficeret, quòd actus earum materialiter exercerent, vel ex affectu ipsiusmet vnius virtutis, vel ob inclinationem naturalem, vel mediante habitu indifferenti, qui nec alterius virtutis, nec alterius vitij rationē haberet. 24. *Reiicitur sententia Suarij de eadem cōnexione virtutum.* *Non est inter virtutes perfectas necessaria connexio etiā moraliter.*

Præterea,

25. *3. Ratio Scot. Daretur mutua dependentia essentialis si virtutes essent connexæ necessariò.*

e *Praeterea secundò sequitur*, &c. Vis secundæ rationis Scoti consistit in hoc, quòd si virtus temperantiæ, verbi gratiâ, haberet rationem virtutis ab aliis virtutibus, daretur mutua dependentia in eodem genere causæ inter virtutes omnes; quia in eodem genere causæ in quo temperantia dependet in ratione virtutis perfectæ à cæteris virtutibus, etiam cæteræ virtutes dependerent pari ratione ab ipsa; sed hoc est absurdum propter principia, quibus in Philosophia negatur communiter mutua causalitas in eodem genere causæ, quæ modò sunt supponenda; & speciatim, quia sequeretur quòd aliqua virtus esset virtus antequam esset virtus: nam deberet esse virtus, vt alteri posset esse ratio cur aliud esset virtus; & non esset virtus; quia dependeret in *esse* virtutis ab illa altera virtute. Et denique quia sequeretur quòd nulla virtus vna priùs acquireretur, quàm alia virtus.

Responsio ipsius Scoti. Ad hoc autem vltimum ipsemet Doctor dat satis probabilem responsionem, concedendo sequelam, nimirùm quòd licèt in ratione habitus vna virtus, verbi gratiâ, temperantia, posset acquiri ante alias virtutes in ratione habitus; tamen in ratione virtutis, neutra esset prima; sed omnes deberent simul necessariò haberi, vel nulla.

Et hæc ipsa responsio posset eneruare illud de mutua causalitate; quia licèt esset absurdum, quòd aliqua duo, quorum quodlibet non inuolueret alterum in suo conceptu essentiali intrinseco, dependerent mutuò à se inuicem; tamen quando essent aliqua duo, quorum quodlibet inuolueret alterum in suo conceptu intrinseco, non esset id absurdum, & inconueniens. In proposito autem virtus temperantiæ non esset iste habitus physicus, qui vocatur temperantia, sed iste habitus, & simul alij habitus; vnde virtus temperantiæ, vt virtus est, inuoluit in suo conceptu habitus aliarum etiam virtutum, & è contra pari ratione habitus aliarum virtutum inuoluerent in suo conceptu habitum temperantiæ. Vnde non esset mirum quòd dependerent à se inuicem in eodem genere causæ.

26. *Replica.* Contra hanc responsionem opponit Doctor quòd sequeretur omnes virtutes generari posse quoad *esse* formale virtutis per vnicum actū vnius tantùm virtutis, puta actum temperantiæ solius formaliter, nimirùm in casu, quo quis haberet habitus iustitiæ, & fortitudinis in genere, ac specie in ea perfectione, ac intensione, in qua requireretur, vt habita temperantia in eodem gradu essent virtutes, quales tamen non essent, propterea quòd temperantiæ habitus non haberet debitam intensionem, vt cum illis aliis haberet rationem virtutis perfectæ. In hoc, inquam, casu si deesset temperantiæ habituali solùm tantùm quantùm posset acquiri per vnicum actum (vt posset contingere) mediante illo vnico actu acquireret habitus temperantiæ istam perfectionem, & consequenter tam temperantia, quàm cæteræ virtutes acciperent eo mediante rationem virtutis formaliter, quam ante non habuerunt, sed omnino videtur valdè paradoxon quòd vnico actu vnius tantùm honestatis posset quis acquirere omnes virtutes sub ratione virtutum perfectarum, & quidem distinctarum specie: ergo id non est asserendum.

Vnico actu nō possunt omnes habitus virtutum acquirere statū perfectum virtutis.

27. Quatenus autem eadem responsio extendi posset modo prædicto contra rationem ex mutua causalitate desumptam opponi ei potest. Primò quòd implicet contradictionem aliqua duo distincta includere se mutuò in conceptu suo essentiali, ita quòd alterum sine altero non possit concipi essentialiter; quia sic neutrum vnquam essentialiter conciperetur. Secundò, si virtus temperantiæ verbi gratiâ, intrinsecè inuolueret iustitiam, & fortitudinem, & rursus fortitudo temperantiam, & iustitiam, & hæc illas duas: ergo non essent tres virtutes distinctæ realiter à parte rei contra omnes. Probatur sequela, quia illa non distinguuntur realiter, & specie à parte rei, quæ easdem omnino partes includūt, & eadem omnino intrinsecè dicunt; sed virtus temperantiæ formaliter diceret, & includeret intrinsecè, vt virtus est, licèt non vt habitus talis particularis, illos tres habitus, & eosdem diceret, & includeret tam iustitia, quàm fortitudo; ergo non distinguerentur realiter, & specie à parte rei.

Ne refert quòd possit assignari aliqua differentia per intellectum, & conceptum eius inter illas, quatenus scilicet posset concipere habitum temperantiæ directè, & alios habitus indirectè, ac vt adiuuantes ipsam, & sic concepto habitu temperantiæ, & aliis illis habitibus, diceretur virtus temperantiæ, non verò virtus iustitiæ, aut fortitudinis; quatenus verò conciperet habitum iustitiæ directè, & alios habitus, vt adiuuantes, isti habitus sic concepti dicerentur virtus iustitiæ, hoc, inquam, non refert; tum, quia loquimur de differentia, quam haberent à parte rei physicè, & non in ordine ad intellectum; tum, quia si propter hoc posset dici de illis quòd essent tres virtutes, posset quis dicere quòd qui haberet vnum exercitum, haberet plures exercitus distinctos, ex eo scilicet, quòd ille vnus exercitus posset concipi diuersimodè. 28. *Soluitur responsio, quæ posset dari ad hāc replicam.*

Vno modo concipiendo vnam cohortem, vt adiutam per alias cohortes; & alio modo concipiendo alteram cohortem vt adiutam per illam primam, & reliquas, & ita tot possent dici esse exercitus, quot possent concipi directè cohortes, aut aliæ partes eius.

29. *Responsio Caietani ad hāc secundā Scoti rationem.*

Ad hanc porrò secundam rationem Scoti, qua asserit sequi ex sententia Diui Thomæ, quòd aliqua virtus esset virtus, antequam esset virtus, & quòd nulla virtus esset prima, & quòd vnus actus generaret omnes; Caietanus responsionem duplicem assignat, secundùm duplicem modum, quo asseri posset connexio virtutum. Primò, tenendo quòd habeant omnes virtutes instantaneam connexionem, ita vt pro nullo instanti possit esse virtus vna appetitiua sine cæteris. Secundò, tenendo non esse tam rigorosam connexionem inter illa, sed tantùm moralem, quatenus scilicet valdè parua mora intercedit inter ipsas, & quod parum distat, nihil distare videtur.

Iuxta primam viam concedit non dari vllam ex cardinalibus, quæ priùs tempore acquiratur, quàm reliquæ, sed omnes simul acquiri, & vnamquanque esse primam non positiuè, per ordinem scilicet ad alias, tanquam ad posterius acquisitas, sed negatiuè tantùm, quatenus nulla habeat aliam priorem, quamuis nec posteriorem etiam habeat, in eo nimirùm sensu, quo dicitur D. Virgo peperisse filium suum primogenitum; sed negat vllam virtutem esse priùs virtutem, quàm sit alia virtus; quia neutra est priùs virtus, quàm altera; sed omnes sunt simul virtutes. *Responsio 1.*

Contra hanc tamen responsionem facit quòd suprà dictum est, sequuturum quòd paucissimi pro *Reiicitur.*

pro hoc statu acquirerent vllam virtutem perfectam, loquendo de perfectione ordinaria, non extraordinaria, quod videtur absurdissimum: si enim nulla virtus potest præcedere alias omnes, cùm certum sit experientia paucos, aut nullos acquirere omnes etiam ordinarias formaliter saltem, quidquid sit de iis materialiter sumptis, omnino patet paucissimos, aut nullos acquirere vllam virtutem perfectam.

Deinde ex dictis patet posse vnam virtutem esse perfectam sine aliis, hoc autem supposito, certum est vnam posse esse priorem reliquis, & primam consequenter non solùm negatiuè, sed positiuè. Vnde optimè Scotus intulit, vt absurdum, quòd non daretur vlla virtus prima, & malè id concedit Caietanus.

Quoad illud verò quod negat, nimirùm non sequi quòd virtus deberet esse virtus antequam aliæ virtutes essent virtutes; quia hoc dependet ex eo quòd omnes deberent esse virtutes simul, iam sufficienter impugnatum est. Deinde si virtus temperantiæ sit ratio, ob quam connexam iustitia & fortitudo habeant esse virtutes formaliter, vt tenet Diuus Thomas, & Caietanus, omnino videtur, quòd hoc non possit ipsi conuenire, nisi quatenus virtus est: sed quacunque ratione aliquid est alicui alteri ratio essendi tale, debet omnino in se habere istam rationem priùs natura, quàm possit secundùm istam rationem esse ratio essendi tale isti alteri: ergo sequitur adhuc quòd priùs temperantia esset virtus, quàm iustitia esset virtus: sed non posset esse ex alio capite priùs virtus, quàm iustitia esset virtus; quia nimirum à iustitia haberet esse formaliter virtus: ergo saltem sequeretur quòd priùs natura esset virtus, quàm esset virtus, & hoc sufficit Scoto, qui non debebat loqui de prioritate temporis, vt videtur intellexisse ipsum Caietanus, sed malè.

31. *Altera respõsio Caietani.*

Secundùm alteram viam tenentem virtutes morales non esse connexas necessariò in instanti rigoroso temporis; sed in instanti morali propter propinquitatem moralem, quam habent, concedere deberet vnam virtutem posse esse pro aliquo instanti physico temporis sine aliis, & Medina, qui vtramque responsionem etiam adducit, expressè fatetur non debere omnes virtutes simultate physica produci; sed posse generari sic vnam ante alteram, & sufficere vt simul moraliter generentur omnes.

Reiicitur. Vel virtutes debent esse simul tempore, vel non debent esse simul moraliter.

Verùm hæc responsio longè peior est, & omnino insufficiens, & improbabilis. Primò, quia sufficit Scoto virtutes esse physicè separabiles. Secundò, & efficaciùs, quia pro illo instanti priori temporis, pro quo acquireretur vna virtus, vel illa esset perfecta, vel non: si non sit, ergo virtutes perfectæ, de quibus agimus, necessariò deberent acquiri simul physicè, & non moraliter; si sit virtus perfecta pro illo priori, ergo quamuis non acquirerentur aliæ virtutes pro tempore sequenti, & maneret in eodem statu, prout manere sine dubio potest, esset perfecta: ergo non habet esse virtus perfecta vllo modo extrinsecè, aut intrinsecè ab illis virtutibus posterioribus, quod est intentum, ergo præterea, nec habet simultatem moralem cum aliis virtutibus, quia posset manere quis in illo statu longissimo tempore absque occasione aliarum virtutum exercendarum, aut absque exercitio earum, quamuis daretur occasio.

Confirmatur, quia nulla prorsus est necessitas, aut moralis, aut physica, vnde oriatur quòd occasio exercendarum aliarum virtutum occurrat tempore sequenti, præsertim tam citò, & tam propinquo, quàm volunt aduersarij; ergo nisi requirantur vel antecedenter, vel in eodem instanti temporis, physicè loquendo, quo temperantia, verbi gratiâ, habet statum perfectum, non requirentur vllo modo, vt temperantia habeat talem statum perfectum.

Ad tertium inconueniens, quod Scotus adducit in hac secunda probatione, nimirùm quòd vno actu posset quis acquirere omnes virtus morales; respondet Caietanus dupliciter. Primò, dicit non esse inconueniens vt vnico actu in virtute præcedentium actuum, quibus habitus aliarum virtutum essent acquisiti in ratione habitus, licèt non in ratione virtutis acquirerentur omnes virtutes, præsertim cùm ille actus esset generatiuus prudentiæ, & consequenter procederet aliquo modo ex principiis prudentiæ, quæ sunt tres virtutes appetitiuæ cardinales ex parte appetitus, & synderesis ex parte intellectus. 32. *1. Respõsio Caietani ad acquisitionem omnium virtutum vnico actu.*

Contra hanc autem responsionem multa occurrunt. Primò, quòd falsum sit actum voluntatis generare prudentiam. Secundò, quòd, si id etiam esset verum, non deberet generare prudentiam totalem, sed partialem, correspondentem scilicet virtuti appetitiuæ, à qua procederet. Tertiò, quòd actus vnius virtutis possit aliquid agere in virtute aliarum virtutum, à quibus nullam prorsus recipit perfectionem, aut efficaciam magis, quàm si non fuissent; imò nec ab actibus etiam suæ virtutis propriæ præcedentibus, qui vt non existunt, ita nec communicare possunt alicui existenti virtutem. *Reiicitur. Actus voluntatis non generat prudentiam.*

Respondet secundò, quòd sicut vna electio potest esse ex multis; imò omnibus virtutibus, ita etiam poterit generare omnes virtutes. *Responsio 2. eiusdẽ ad idẽ.*

Sed hæc responsio non attingit mentem Scoti, nec difficultatem præsentem; nam aliud est loqui de vnica electione, quæ supponeretur esse ex motiuis diuersarum virtutum, & æquiualeret diuersis actibus istarum virtutum, (si talis potest dari, de quo modo non est curandum) aliud est loqui de electione, quæ esset ex motiuo vnius tantùm virtutis, & non æquiualeret actibus pluribus diuersarum virtutum in ratione actus virtuosi. *Reiicitur.*

De prima electione agit Caietanus, & procedit eius responsio, si quidpiam vt sic etiam valet. De secunda verò electione agit Scotus, vt patet ex ipsomet textu eius, & infert sequuturum, ex aduersariorum sententia, quòd talis electio posset generare omnes virtutes. Vnde responsio Caietani non est ad propositum.

Addit Medina ad hæc, duo alia. Primò, quòd vnico actu hæroïco omnes virtutes aliquando generentur, vt si mulier cui proponeretur mors, & pretium magnum, nisi committeret adulterium, seruaret castitatem, illo actu efficaci, & insigni, quo id vellet facere, acquireret simul iustitiam, temperantiam, castitatem, & fortitudinem, quo etiam exemplo vtitur Caietanus. Sed, vt dixi, non facit ad rem: nam si non fieret ex honestate omnium virtutum, nullo modo generaret eorum habitus, vt patet; si autem fieret, non esset ille actus vnus, de quo Scotus loquitur. 33. *Responsio alia Medina.*

Secundò

Secundò addit Medina, quòd non sit necesse secundùm principia Diui Thomæ quòd omnes virtutes simul acquirantur, quia sanctus Thomas, inquit, fatetur virtutes imperfectas acquiri successiuè, & non habere connexionem.

Sed contrà, quia non infert Scotus virtutes imperfectas debere esse simul, & posse acquiri vnico actu, sed virtutes perfectas, quas contendit non debere esse connexas, nec in ratione habitus, vt fatetur sanctus Thomas, nec in ratione etiam virtutis perfectæ, vt negat Diuus Thomas, & Medina; vnde constat inconuenientia Scoti non esse vanissima, vt ait Medina, sed potiùs responsionem ipsius, ac Caietani, non satisfacere ipsis.

34. *Responsio Valentiæ.* Valentia *suprà* respondet non esse inconueniens quòd vnico actu acquirat quis omnes virtutes quoad statum perfectum earum, quamuis esset absurdum quòd acquirerentur vnico actu quoad essentiam. Primò, quia ille vnus actus participat vim præcedentium omnium actuum. Secundò, quia habet affinitatem quandam cum cæteris actibus.

Reiicitur. Contrà, quia primum ex his *suprà* refutatum est contra Caietanum. Secundum verò est omnino friuolum; quia sicut non obstante quacunque connexione actuum diuersarum virtutum, quando producitur primus actus, & acquiritur habitus aliquis imperfectus istius virtutis habitualis: ita quando producitur actus perfectus vnius virtutis, & acquiritur per eum habitus perfectus eiusdem virtutis, non debet produci habitus perfectus alterius virtutis sine actu eiusdem virtutis.

Contra etiam hanc affinitatem, & connexionem facit specialiter tertia ratio Scoti, de qua iam.

f *Præterea, tertiò rationabilius*, &c. Vis tertiæ rationis est, quòd potiùs virginitas, & castitas coniugalis, quæ sunt sub eodem genere virtutis moralis, nimirùm sub temperantia, deberent habere connexionem, & affinitatem, vt non possint esse sine se inuicem, quàm castitas, & iustitia, aut fortitudo, quæ non sunt sub eodem genere, sed sub diuersis generibus: sed castitas illa, & virginitas non sunt connexæ, imò sunt incompatibiles, vt videtur: ergo castitas, & iustitia, aut fortitudo non debent esse connexæ. 35. *3. Ratio Scoti. Virtutes contenta sub vno genere potiùs deberent esse cõnexæ quàm contentæ sub diuersis.*

Ad hanc rationem non respondent particulariter aduersarij, nisi quatenus respondent quando vrgetur ex incompatibilitate castitatis, & virginitatis, non debere virtutes esse connexas, tum autem examinabimus responsum ipsorum.

SCHOLIVM.

Sententia Doctoris virtutes morales non esse necessariò connexas probatur primò ex adductis contra Henricum, & Diuum Thomam. Secundò, quia virtutes sunt perfectiones partiales hominis: ergo potest vnus esse perfectus secundùm vnam, & non secundùm aliam, sicut potest esse benè videns, & malè audiens, quia sunt perfectiones partiales. Hæc habetur ex Hieronymo lib. 1. contra Pelagianum paulò post principium. Augustino epistola 29. Bernardo sermone 70. super Cantica, ita Albertus hic art. 4. Occham 3. quæst. 12. art. 3. princip. Gabriel. Alm. citati. Rubion hîc quæst. 1. art. 1. Bassol. quæst. 1. Mayr. quæst. 2. art. 13. Vasq. 1. 2. disp. 84. cap. 4. 5. Assorius tom. 1. lib. 3. c. 29. q. 1.

QVantùm ad istum g articulum, concedo quòd virtutes morales nec secundùm genera sua, quæ communiter assignantur, Iustitia, Fortitudo, & Temperantia: nec secundùm illa generaliora, quæ priùs assignaui, quæ sunt virtutes disponentes affectum ad seipsum, vel ad alium, sunt necessariò connexæ. 9. *Vide Occhã in 3. q. 12. q. præced.*

Ad hoc est persuasio talis; quia vna virtus est aliqua perfectio hominis: sed non totalis, sufficeret enim tunc vna virtus moralis: igitur partialis. Quando autem sunt plures perfectiones partiales, idem perfectibile potest esse simpliciter perfectum secundùm vnam perfectionem in summo, & simpliciter imperfectum secundùm aliam; sicut patet in homine, cuius est habere multas perfectiones organicas, potest habere: nam perfectionem in summo, nihil habendo de alia, vt esse summè dispositum quoad visum, vel gustum, vel olfactum nihil habendo de auditu: igitur potest aliquis habere perfectionem respectu materiæ temperantiæ, nihil habendo de perfectione, quæ requireretur respectu materiæ alterius virtutis, & per consequens potest esse simpliciter temperatus, etiam quantùm ad quemcunque habitum temperantiæ, etsi non sit fortis, non tamen erit simpliciter moralis sine omnibus virtutibus moralibus; sicut non est perfectè sentiens simpliciter sine omnibus sensibus: sed non est minùs perfectè temperatus, licèt sit minùs perfectè moralis; sicut non audiens non est minùs perfectè videns, licèt sit minùs perfectè sentiens.

COMMENTARIVS.

36. SVPPLEM. P. PONCII. g QVantùm ad istum articulum, &c. Reiecta opinione Diui Thomæ, & Henrici, proponit iam conclusionem suam, nimirùm virtutes morales cardinales appetitiuas quoad se, & sua genera, nec quoad species suas esse connexas: quam conclusionem præter omnes *Cõclusio Scoti virtutes appetitiuas non esse connexas.*

Scotistas tenent plures alij citati in scholio, quos in re sequitur Auersa *quæst.* 55. *sect.* 23. contra Thomistas omnes, & plures recentiores, vt Salam. *disputat.* 7. *de virtutibus*, *quæst.* 7. *de virtutibus*, *sectione* 2. Connimbricenses *disputat.* 7. *Ethic. cap.* 4. Valentiam *disputat.* 5. *de virtutibus*, *quæst.* 7. Suarez *disputat.* 3. *de virtutibus*, *sect.* 9. & alios.

Probatio Scoti.

Probat Scotus suam conclusionem vnica, sed efficacissima ratione, quia virtutes appetitiuæ morales sunt perfectiones distinctæ hominis; ergo potest acquirere vnam perfectè, & alias, vel nullo modo, vel non nisi imperfectè, & licèt non esset sine omnibus virtutibus moralibus perfectus moralis simpliciter, posset tamen esse perfectus in temperantia sine cæteris virtutibus; sicut licèt homo non esset perfectè sentiens simpliciter, si deesset vlla potentia sensitiua, posset tamen esse perfectè auditiuus, quamuis deesset visiua, aut gustatiua.

Potest aliquis esse perfectus moraliter in temperantia quin esset perfectus moraliter simpliciter.

Fundat Scotus hunc discursum in hoc principio, quòd quando aliquod natum est habere plures perfectiones particulares distinctas, possit perfici secundùm vnam, quin perficiatur secundùm reliquas.

Potest aliquis perfici secundùm vnã perfectionẽ, quin perficiatur secundùm aliã distinctã realiter.

Respondet Caietanus hoc principium vniuersaliter acceptum esse falsum, quia potest oriri aliquando ex necessaria connexione perfectionum plurium competibilium vni subiecto, quod non possit subiectum illud habere vnam sine aliis; sic autem contingit in proposito.

Responsio Caietani, & aliorum. Reiicitur.

Eodem modo respondet Medina, & Valentia, sed principium Scoti est vniuersaliter verum, vt ab ipso proponitur, nimirùm ex suppositione quòd non haberent perfectiones istæ diuersæ necessariam connexionem ex sua natura intrinseca, quam suppositionem probauit antecedenter, & nos confirmauimus efficaciter inter impugnandum Henrici, & Diui Thomæ sententiam.

37. *Probatur cõclusio authoritate.*

Probari potest vlteriùs eadem conclusio authoritatibus Patrum, nam sanctus Hieronymus *lib.* 1. *contra Pelagianos* in persona Attici Critobulo dicenti: *Et quomodo legimus, qui vnam habuerit, omnes videtur habere virtutes?* Respondet participatione (hoc est, similitudine quadam, & conuenientia, quam omnes virtutes habent in rationibus vniuersalibus) *non proprietate* (hoc est, non quòd qui vnam virtutem secundùm rationem particularem habet, cæteras etiam secundùm rationes particulares suas habeat) *necesse est enim, vt singuli excellant in quibusdam, & tamen hoc quod legisse te dicas, vbi scriptum sit nescio.* Et iterum eidem replicanti: *Ignoras hanc esse Philosophorum sententiam?* Respondet: *sed non Apostolorum: neque enim mihi cura est, quid Aristoteles, sed quod Paulus doceat.*

38. Item Augustinus epistola 29. *Si autem,* inquit, *quod puto esse verius, sacrisque litteris congruentius, ita sunt animæ intentiones, vt corporis membra, non quòd videantur locis, sed quod sentiantur affectibus, & aliud illuminatur ampliùs, aliud minùs, aliud omnino caret luce, & tenebroso vmbratur obstaculo, profectò ita vt quisque illustratione piæ charitatis affectus est in alio actu magis, in alio minùs, in alio nihil, sic potest dici habere aliam, & aliam non habere; aliam magis, aliam minùs habere virtutem.* Et infrà; *Et in ipso vno homine quod maiorem habuit prudentiam, quàm patientiam, & maiorem hodie, quàm heri, si proficit, & adhuc non habuit continentiam, & habeat non paruam misericordiam.*

Probatur tertiò argumentis in initio quæstionis pro parte negatiua adductis, quæ suppositis nostris confirmationibus contra Diuum Thomam efficaciter conuincunt hanc conclusionem: quod vt meliùs appareat soluendæ sunt responsiones aduersariorum. 39.

3. Probatur arg. in princ. propositum.

Ad primum, secundum, & quintum argumenta desumpta ex occasione, & inclinatione, quæ potest esse ad exercitium vnius virtutis sine occasione, vel commoditate exercendi alias virtutes, respondet Caietanus non posse contingere talem occasionem loquendo de virtutibus ordinariis pertinentibus ad communem statum, sic vt virtus possit pertingere ad statum perfectum.

Responsio Caietani ad 1. 2. & 5.

Sed certè experientia docet contrarium, & præsertim argumentum quintum de paupere, qui nunquam potest habere occasionem exercendæ liberalitatis; absurdum autem esset quòd non posset acquirere perfectam humilitatem, & alias virtutes, & quidem non solùm quoad essentiam, vt vult Medina, & Valentia; sed etiam quoad perfectissimum statum, secundùm quem posset inclinare ad actum humilitatis in omnibus circunstantiis absque liberalitate, vel fortitudine, vel iustitia formaliter acceptis, vt *suprà* clarè ostensum est ad argumentum sextum, quod procedit de incompatibilitate virginitatis, & castitatis coniugalis, respondet Caietanus, & Medina, eum qui habet castitatem coniugalem habere virginitatem in præparatione animi, & similiter respondet ad argumentum septimum de magnanimitate, & humilitate.

Reiicitur. Potest esse occasio exercenda vnius virtutis frequentissima absque occasione exercendarũ reliquarum.

Respõsio eiusdem, & Med. ad 6. arg.

Sed hæc responsio est prorsus insufficiens. Primò, quia coniugatus non debet, nec quidem in præparatione animi habere virginitatem, aut affectum erga ipsam; imò potest habere affectum non acquirendi ipsam, etiamsi non esset coniugatus, & potest semper malle sibi coniugium, & copulam licitam, quàm illam; qui autem ita est dispositus ad aliquid, vt non velit illud facere, aut acquirere, aut amare; sed potiùs facit, & amat oppositum, non dicitur in animi præparatione illud habere, & hinc qui actu vult esse superbus, non dicitur esse in præparatione animi humilis, vt omnes fateri debent. 40.

Reiicitur. Coniugatus non debet habere in præparatione animi virginitatẽ.

Secundò, quia quando dicitur quòd in præparatione animi coniugatus habeat virginitatem, vel per hoc significatur quòd habeat habitum virginitatis, vel non. Si primum dicatur, manifestè falsum est; tum, quia non est necesse, vt coniugatus vnquam consideret honestatem virginitatis; tum, quia habet, aut habere potest, & solet habitum inclinantem ad actum incompatibilem cum actu principali virginitatis; tum, quia sic Angelus posset dici habere habitum virginitatis, quod est contra aduersarios; tum denique, quia sic non in præparatione animi, sed simpliciter deberet dici habere virginitatem habitualem. Si dicatur secundum, ergo habemus intentum, quòd nimirùm virtutes morales habituales non sint formaliter secundùm se connexæ.

Quòd si rursus velint aduersarij per illam præparationem animi significare tantùm, quòd habens virtutem castitatis coniugalis sit animo 41.

mo præparatus ad desiderandam, & exercendam castitatem virginalem, casu quo posset, aut teneretur, hoc nihil facit ad rem; quia sic omnis Christianus, siue habeat aliquam virtutem habitualem perfectam, siue non, debet esse præparatus: nec ex hoc sequitur quòd habeat vllam virtutem moralem habitualem perfectam, & sic etiam posset dici Angelus habere omnes virtutes morales; quia debet sic esse affectus, hoc autem esset contra aduersarios.

Itaque hæc responsio non satisfacit vllo modo.

Respõsio Suar. Et sanè Suarez suprà in fine secundæ sancti Thomæ, dum facit mentionem de hac præparatione animi, non intelligit de præparatione animi, quæ esset absque habitu inclinante ad obiectum; erga quod diceretur sic esse præparatus; sed de ea, quæ esset mediante habitu, quem quis acquireret per varios actus internos, quibus vellet efficaciter exercere actus externos circa illud obiectum, modò daretur occasio, & sanè sic meliùs intelligeretur sanctus Thomas; sed *suprà* ostendimus coniugatum non debere habere huiusmodi actus, circa virginitatem, nec humilem circa obiectum magnanimitatis; nec pauperem circa liberalitatem, quamuis possent tales actus exercere.

Reiicitur. Cõiugatus nõ debet habere vllum actum circa virginitatem.

42. *Alia respõsio Caiet. ad 6. argumentum.* Alio modo ergo respondet Caietanus sententiam Diui Thomæ non esse intelligendam vniuersaliter de omnibus virtutibus moralibus; sed de ordinariis, quarum vsus in humana vita communiter necessarius est, & eodem modo sentit Suarez, & fauet Auersa, quantùm ad illud, quod de facto occurrit communiter, licèt absolutè, & simpliciter dicat, nec has etiam esse necessariò connexas; intelligunt autem per has virtutes communes Caietanus, & Suarez tres virtutes cardinales appetitiuas.

Reiicitur. Virtutes ordinariæ non debent esse connexæ. Verùm nec hæc etiam responsio satisfacit; tum, quia ea data simpliciter conclusio Scoti admittitur vera, qui loquitur de omnibus virtutibus moralibus appetitiuis absque restrictione, & sententia Diui Thomæ simpliciter, vt iacet, admittitur esse falsa; tum, quia virginitas est virtus satis commmunis, & ordinaria, sicut & castitas coniugalis; tum, quia virginitas, ac magnanimitas sicut & cæteræ morales, sunt contentæ sub quatuor cardinalibus; ergo si hæ debent esse communes, ac connexæ, & illæ similiter; tum denique, quia magnanimitas non est magis extraordinaria, & heroica, ac singularis, quam fortitudo, præsertim, qua quis velit subire mortem: ergo si hæc est virtus communis, & connexa cum aliis, similiter & magnanimitas dici debet.

Addit ad hanc responsionem Medina quòd quando dicitur quòd virtutes morales debeant esse in aliquo connexæ, hoc debeat intelligi de virtutibus pertinentibus ad statum suum; vnde Angelus, inquit, ex illis non debet habere nisi iustitiam; quia illa sola pertinet ad statum eius, & qui esset constitutus in nemore, quo in loco non posset occurrere occasio exercendæ fortitudinis, posset esse perfectè temperatus absque fortitudine. 41. *Responsio asia Medinæ.*

Sed hæc doctrina, si vera esset, confirmat nostram doctrinam; nam quia vix occurrit vnquam occasio aliqua saltem plurimis personis exercendarum aliquarum virtutum ex cardinalibus, vt virginitatis ex parte coniugatorum; fortitudinis respicientis perferentiam mortis, respectu omnium Christianorum, præsertim in Regnis Catholicis, vbi non viget authoritas Magistratus hæretici; liberalitatis, respectu pauperum; paupertatis, respectu diuitum; si sufficit ad perfectionem virtutum, quòd habeantur in eo gradu, in quo regulariter, & moraliter possunt sufficere ad non transgrediendum præscriptum rationis in vllis occasionibus regulariter, & ordinariè occurrentibus, & potentibus moraliter occurrere, sequitur manifestè virtutes morales etiam cardinales, non esse connexas in sensu controuerso. *Reiicitur.*

Præterea, absurdum omnino videtur quòd aliqua virtus absque acquisitione alterius virtutis, aut deperditione alicuius partis suæ, aut alterius alicuius habitus, posset aliquando esse virtus perfecta, aliquando non esse, sine vlla variatione, aut mutatione intrinseca sui subiecti, aut suppositi: hoc autem sequeretur in sententia hac Medinæ, vt patet, quia ille constitutus in nemore, dum ibi maneret, esset perfectè temperatus, & inde eductus non esset sine acquisitione vllius noui vitij, aut deperditione vllius virtutis. 44. *Virtus perfecta absque deperditione alicuius partis suæ, aut alterius habitus aduentu non potest esse imperfecta.*

Confirmatur, quia sic posset dici, quòd dum quis esset domi, esset perfectè fortis quando scilicet haberet sufficientem virtutem ad resistendum difficultatibus quibuscunque moraliter occursuris domi, & foris non esset perfectè fortis, nisi plus fortitudinis haberet foris, & mille alia absurda possent ex hac doctrina deduci.

SCHOLIVM.

Ex ratione allata contra Diuum Thomam soluit quadam argumenta adducta pro Henrico num. 3. & clarissimè refutat rationes, & auctoritates pro sententia eius allatas.

PEr hoc patet [h] ad quædam tacta pro prima opinione, puta ad illud, quòd virtus potest obliquari: hoc enim est falsum de virtute, nam virtus non obliquatur: sed habens virtutem ex defectu alterius virtutis, obliquatur respectu alterius virtutis. Nec ex hoc est virtus ista imperfecta; quia non est eius dirigere hominem circa omnia, sed circa propria obiecta; sicut non magis obliquatur homo in videndo, si potest audire, quàm si non potest. Si arguitur contra hoc sic: est de facili amissibilis talis habilitas, vel dispositio: igitur non est virtus. Nego antecedens, imò licèt contra eius inclinationem fiat, non tamen corrumpitur, nisi multis actibus contrariis: dispositio autem bona corrumpitur vno, vel paucis. 9. *Virtus non obliquatur, bene tamen habens.*

Per idem ad illud de delectabiliter operari: nam quantùm est ad illam materiam præcisè sumptam, delectabiliter operatur; puta delectabile sibi est abstinere ab opere intemperati, sed non est sibi delectabile subire terribilia; quia circa illa non est ordinatus: tristatur ergo cùm committit actum intemperantiæ; quia est contra habitum suum: sed tristius esset sibi subire terribilia, fugit enim tristius, & eligit quodammodò minùs triste, ne incurrat tristius. Concedo igitur, quòd talis est in perfectus, & tristabiliter operatur: sed non est imperfectus, nec tristabiliter operatur circa materiam illius virtutis, quam habet, nisi tantùm per accidens: quia scilicet concomitatur alia materia, circa quam non est virtuosè dispositus, vt circa ipsam virtuosè, & delectabiliter operetur.

Per idem patet ad aliud de fine virtutum moralium; quia vna virtus non perducit perfectè ad finem virtutum, sicut nec vnus sensus perducit hominem ad perfectum actum sentiendi: sed quælibet virtus, quantùm in se est, perducit ad finem: omnes autem requiruntur ad perfectè perducendum. Conceditur igitur, quòd vna non perducit sufficienter simpliciter, sed quantùm sufficit ad perfectionem talis virtutis.

10. Ad primum argumentum, quod adducitur ibi de Augustino, dico quòd Philosophus in Prædicamentis non dicit habitum esse inamissibilem, sed de difficili amissibilem: licèt igitur virtus possit amitti, & ita habens eam possit obliquari: non tamen virtus ipsa obliquatur, sed habens recedit ab apice virtutis: non tamen sequitur eam non fuisse virtutem etiam perfectam secundùm rationem habitus, quia non fuit inamissibilis. Et quod dicit de charitate, oportet exponi, quia aliquis verè fuit in charitate, qui postea peccauit mortaliter: sed non fuit vera charitas, id est, verè coniungens fini, scilicet beatitudini.

c. de Qualitate.

Ad auctoritates Gregorij potest dici, quòd loquitur ibi de virtutibus, provt sunt habitus, qui sunt principia merendi; & hoc modo verum est, quòd vna virtus moralis sine alia non est virtus; quia non meremur per vnam sine alia, vel concomitante alia: nam habens temperantiam moralem non meretur, si non concomitetur humilitas, vel saltem, si oppositum vitium insit ei.

Per idem ad Glossam super Apocalypsim, & Commentatorem. Concedo enim quòd sicut sorores, etsi iuuent se mutuò ad conuiuendum, vna tamen non est altera, nec essentialiter perficit alteram; ita istæ virtutes benè iuuant se ad saluandum se mutuò: & in hoc potest intelligi dictum quorundam, quòd vna non est tota sine alia, quia non ita benè saluatur sine alia: nam homini exposito multis tentationibus circa diuersas materias, imperfectio circa vnam materiam est vna occasio imperfectè agendi circa aliam, & perfecta dispositio agendi circa vnam iuuat ad rectè se habendum circa aliam: iuuant ergo se mutuò sicut sorores, sed nulla est requisita ad perfectionem essentialem alterius, sicut priùs nascitur vna soror, quàm alia; & similiter virtutes non possunt simul generari; non enim possunt haberi duo actus perfecti generatiui duarum virtutum.

Non benè saluatur vna virtus sine aliis.

COMMENTARIVS.

45. SVPPLEM. P. PONCII.

h PEr hoc patet, &c. Ex ratione vnica, quam pro sua conclusione proposuit, aliqua ex argumentis adductis pro sententia opposita Henrici soluit, quæ omnia hîc maioris charitatis gratia per modum obiectionum contra nostram proponenda, & soluenda sunt.

46. Obiicies primò, non est perfecta virtus, quæ potest obliquari à suo fine, seu abduci à rectitudine, & honestate sui obiecti contra præscriptum rationis; sed quæcunque virtus ex quatuor cardinalibus sic potest obliquari absque consortio reliquarum: ergo nulla ex illis est perfecta absque connexione reliquarum.

1. Obiectio cõtra conclus.

Probatur maior ex Augustino in sermone de operibus misericordiæ, *Charitas, quæ deseri potest, nunquam vera fuit.*

Probatur minor, quia sola temperantia non sufficeret ad retinendum hominem ab excessu in potu, verbi gratiâ, quando proponeretur præmium si excederet absque virtute expellente auaritiam, nec absque fortitudine, si proponeretur mors, aut pœna grauis, nisi committeretur excessus.

Respondet Doctor negando minorem: nam licèt qui habet virtutem obliquari possit, & deficere ab honestate virtutis per prosecutionem obiecti prohibiti contrarij, tamen ipsamet virtus, sic obliquari nequit, quia habens ipsam prosequi contrarium non potest per virtutem; sed vel ex sua libertate, vel mediante inclinatione alicuius vitij. Ex quo obiter confirmari potest iuxta mentem Scoti esse, quòd habitus virtutis moralis non inclinet ad actum malum, quod est in controuersia alibi tractanda.

Responsio.

Habitũ virtutis moralis obliquari non posse.

Quòd si dicatur saltem virtutem esse facilè amissibilem absque aliis virtutibus; quia facilè potest fieri, vt occurrere possunt difficultates superandæ per alias virtutes, ex quibus contrafiet virtuti, & sic perderetur virtus facili negotio; ergo absque aliis virtutibus vna virtus non potest habere rationem habitus; sed potiùs rationem dispositionis, atque adeò non erit perfecta virtus, 47. *Replica.*

tus, sed imperfecta, quod est intentum aduersariorum.

Responsio. Virtus vna non est facile amissibilis absque aliis. Respondet, negando antecedens, quia quantumuis non fieret prosecutio obiecti virtutis, secundùm inclinationem virtutis, sed potiùs fugeretur; si tamen fugeretur per vitia opposita aliis virtutibus, non corrumperetur virtus illa, nisi per vitia sibi opposita fugeretur; nec enim per actus auaritiæ, aut timiditatis potest destrui temperantia formaliter, sed solùm per actus intemperantiæ. *Non perderetur vna virtus per recessum ab eius obiecto ex motiuo disparati vitij.* Vnde in casu, quo perfectè temperatus circa delectationes gustus, inordinatè biberet ob auaritiam, vel metum, ille non perderet habitum temperantiæ per hoc, nec esset etiam facile ipsi perdere temperantiam formalem, quia quamuis posset elicere actus intemperantiæ oppositos, sentiret tamen in hoc difficultatem orientem ex habitu illo temperantiæ, vt patet, quæ difficultas semper occurreret donec pluribus actibus vitij oppositi acquirerentur plures gradus habitus intemperantiæ; vnde patet quòd habitus temperantiæ, etiam cùm solus esset, distingueretur à dispositione, quæ esset facilè mobilis, & imperfecta, consequenter qualitas, & hoc totum ipsis aduersariis concedendum est: fatentur enim habitum temperantiæ posse habere magnam intensionem, imò summam physicè absque aliis virtutibus; ergo non haberet rationem dispositionis. Ad authoritatem Augustini, qua probatur maior postea respondet, solutis prius ex hac ipsa doctrina obiectione secunda, & tertia, & nos respondebimus infrà *num.* 55.

48. *Obiectio 2.* Obiicies secundò, virtus dat delectabiliter operari secundùm Philosophum 2. *Ethic.* 3. & omnes: sed nulla vna virtus sine aliis hoc facit: ergo nulla vna virtus erit perfecta absque aliis. Probatur minor, quia auarus non delectabiliter abstineret à nimio potu, quando propterea negaretur ipsi magnum præmium; nec timidus, quando minaretur quis ipsi mortem. *Responsio. Quomodo virtus delectabiliter operari debet.* Respondet Doctor, distinguendo maiorem circa materiam suam, & quantùm ad hoc quòd motiuum vitij oppositi non generet difficultatem aliquam, concedit: circa aliam materiam, aut circa eandem ita vt alia vitia, quæ non debent expelli per illam virtutem, sed per alias, non efficiant, vt habens virtutem cum difficultate operetur, negat maiorem; nec id voluit Philosophus, & similiter distinguenda est minor, & neganda est in primo sensu, concedenda in secundo, & neganda est consequentia. Vnde concludit optimè quòd benè sequeretur illum, qui non delectabiliter operaretur benè in omni euentu, & occasione ordinaria non esse perfectè virtuosum, sed non sequeretur quin esset perfectè temperatus, quando tam delectabiliter posset operari in omni euentu; circa materiam temperantiæ ac motiuum eius, quam posset operari per solam temperantiam.

49. *Obiectio 3.* Obiicies tertiò: perfecta virtus perducit ad finem virtutum, quia perfectio in moralibus est perducere ad finem, sed vna virtus sine aliis id nequit facere; vnde habens vnam virtutem tantùm non dicitur perfectus politicus: ergo vna virtus sine aliis nequit esse perfecta. *Vna virtus nō debet perducere ad finem omnium virtutum. Nec ad finem proprium in omni casu.* Respondetur, negando maiorem, nam vna virtus etiam perfectissima, non debet perducere perfectè & simpliciter ad finem omnium virtutum, nec etiam ad finem suum proprium, nisi quantùm ex ratione sua propria id competere potest, & quantùm ad hoc quòd tollat impedimentum vitij contrarij sibi ipsi.

Hoc modo, & benè, respondet Doctor ad tres rationes adductas pro sententia Henrici, quibus potissimùm innituntur cæteri aduersarij: sed potest pro maiori abundantia alio modo etiam responderi, etiam ad sensum, quo recentiores intelligunt perfectam virtutem, reducentes hanc difficultatem, vt solent plures alias, ad quæstionem de nomine. nam, vt diximus, concedunt habitum perfectissimum vnius virtutis, quoad intensionem & essentiam, ac omnia sua intrinseca reperiri posse absque habitibus aliarum virtutum, & fatentur rationes Scoti hoc conuincere; sed negant tamen talem habitum vocari debere virtutem perfectam, aut habere statum perfectum; volunt quippe virtutem perfectam, & quoad statum perfectum, esse illam, quæ ex se, & suis adiunctis, possit sufficere vt homo in omnibus occasionibus, & circunstantiis possit delectabiliter operari simpliciter circa obiectum, & materiam istius virtutis: ita vt non habeat aliquod impedimentum, quod possit ipsum inclinare ad malè se gerendum circa illam materiam vllo modo. 50.

51. *Alia responsio ad prædictas obiectiones.* Respondetur breuiter iuxta dicta suprà *num.* 17. 18. & 19. in confirmationibus impugnationis sententiæ D. Thomæ, vnicam omnino virtutem temperantiæ absque consortio vllius alterius virtutis formaliter acceptæ posse sufficere, vt habens ipsam non obliquetur faciliter in vllis circunstantiis circa materiam suam; (quòd autem sufficere deberet vlla virtus, quantumuis perfecta, vt non obliquaretur vllo modo, falsum omnino est, quia nec omnes ad hoc sufficere possunt, cùm omnes subordinentur voluntati, quæ iis non obstantibus possit simpliciter agere malè, & ne sic agat, præter virtutes requirit gratiam actualem Dei) vt in casu quo quis non esset inclinatus ad alia vitia, aut ex natura, aut habitu, nisi ad solum vitium intemperantiæ, verbi gratiâ, & hanc inclinationem superaret per temperantiæ virtutem, & in casu, quo etiam ex motiuo solius istius vnius virtutis frequentaret actus materiales aliarum virtutum, nullo modo considerando, aut intendendo honestatem illarum, vt optimè posset facere; nam quando consideraret aliquis quòd sufferentia mortis, verbi gratiâ, & contemptus diuitiarum esset medium requisitum sæpè ad conseruationem castitatis, nec vllam aliam rationem bonitatis consideraret in illis, tum posset ex amore castitatis velle efficaciter subire mortem, & contemnere pecunias potiùs quàm perderet castitatem, & si id frequenter ageret non minorem sentiret facilitatem ad perferendam mortem, & contemnendas pecunias, quàm si ex honestate propria fortitudinis, aut paupertatis, aut cuiusuis alterius id vellet facere; ergo per vnicam virtutem temperantiæ absque aliis virtutibus formaliter acceptis, possit quis sufficienter inclinari ne obliquaretur in vllis circunstantiis à rectitudine temperantiæ, nec per vitium appositum temperantiæ, nec per alia etiam vitia, siue quia vel alia non haberet, siue quia si haberet etiam, vis eorum mitigaretur per istum habitum, quem acquireret per actus materialiter oppositos actibus eorum; vnde negari potest minor primæ obiectionis iuxta hæc. *Vna virtus potest sufficere vt no obliquetur quis facilè circa materiā eius. Omnes virtutes non sufficiunt vt simpliciter quis non obliquetur.*

Similiter per vnicam virtutem posset quis delectabiliter operari circa materiam istius virtutis in 52. *Vna virtus potest suffi-*

ctro vt quis delectabiliter obliquetur circa eius materiam in omni casu.

in omni occasione ob eandem rationem, & posset etiam perfectissimè perduci ad finem proprium istius virtutis. Vnde negari potest minor secundæ obiectionis etiam, & tertiæ quoque, si in maiori ponatur quòd perfecta virtus debet perfectè perducere ad finem suum, nam vt proposita est in textu, falsum debet esse secundùm omnes; cur enim vna virtus deberet perducere ad finem omnium virtutum?

53. *Responsio ad authoritatem Augustini. Virtus perfecta non debet esse simpliciter inamissibilis.*

Ad authoritatem Augustini propositam suprà *num.*46. respondet iuxta Philosophum, non debere esse de ratione virtutis, quòd non sit amissibilis, sed quòd sit difficulter amissibilis, seu non facilè mobilis, & certè aliàs, nec cum consortio aliarum virtutum posset esse perfecta, cùm non obstante isto consortio sine dubio posset amitti. Et per hoc patet omnino authoritatem Augustini etiam aduersariis non minùs esse explicandam, quia ipsimet admittunt charitatem perfectam etiam supernaturalem posse amitti, non solùm cùm est sine virtutibus acquisitis, sed etiam cùm haberetur simul cum ipsis. posset enim quis, non obstantibus omnibus virtutibus, peccare mortaliter, & tum amitteret charitatem.

Itaque exponendus est Augustinus loqui de charitate perfecta, hoc est, coniungente ad vltimum finem, nempe Beatitudinem, quæ enim deseritur, hoc non facit nisi iterum restituatur. Posset etiam aliter intelligi sic, vt velit charitatem, quæ deseri potest, non quomodocunque, sed facilè non fuisse veram charitatem, hoc est, perfectæ intensionis, sicut scilicet erat charitas Pauli, qui ex ea certus erat, quòd nihil eum separaret à charitate Christi, non persecutio, non gladius, non fames non nuditas, non periculum, non instantia, non futura, in comparatione enim ad huiusmodi charitatem, omnis charitas inferior possit dici imperfecta, & non vera, quamuis simpliciter esset vera, & perfecta.

54. *Obiectio 4. ex Gregorio.*

Obiicies quartò Gregorium 22.*moral. cap.*1. *Si quis vna virtute pollere creditur, tunc veraciter pollet, cùm vitiis ex alia parte non subiacet*, & lib.21.cap.1. *Vna virtus sine alia, vel non est virtus omnino, vel minima est.* Respondet Doctor posse ipsum exponi de virtute veraci, hoc est, quæ sit principium sufficiens merendi, & acquirendi vitam æternam, nam nulla virtus est sic verax, & perfecta, vt coniungitur cum vitiis aliis præsertim actualibus, & mortalibus, siue præsentibus, siue præteritis, & non remissis.

Responsio. Quomodo cum vera virtute non potest quis subiacere vitiis.

Itaque sensus primi loci est, quòd tunc quis veraciter, ac meritoriè in ordine ad vitam æternam pollet vna virtute cùm non subiacet simul vitiis mortalibus non dimissis, nam si subiacet, nullus actus ipsius ex quacunque virtute procedens erit meritorius de condigno vitæ æternæ. Et similiter intelligendus est secundus locus, nimirùm sic, vt vna virtus sine alia, cum haberi deberet ex præcepto particulari, vel nulla sit, hoc est, nullo modo conducens ad vitam æternam, vel minima, hoc est, valde parum conducens.

Et eodem modo exponendus est alius locus ipsius à Valentia adductus ex 1.moral.cap.39. *Neque enim vnaquaque virtus, verè virtus est si mixta aliis virtutibus non est.*

Obiectio 5.

Obiicies quintò, Commentator 6.*Ethic.cap.*1. *Non existente temperantia qualiter erit iustitia?* & cap.6. *Sorores ad inuicem virtutes sunt.* Confirmatur per glossam in illud Apoc.21. *Ciuitas in quadro posita est*, vbi idem dicitur.

55. *Responsio. Virtutes sunt sorores & mutuò se iuuantes absque necessaria connexione.*

Respondet Doctor expressè ad hæc vltima duo loca, concedendo quòd virtutes sint sorores, cognatæ, ac valde aptæ ad auxilium sibi mutuò ferendum; sed hinc non habetur quin vna possit, perfectissimè secundùm se haberi sine altera; imò potius sequitur quòd sic; sicut ex sororibus veris, & iis quæ mutuò se iuuant, certum est vnam posse esse sine aliis. Addit præterea non tam facilè quem posse acquirere vnam perfectam virtutem sine auxilio aliarum, quàm cum illis posset, & per hoc videtur insinuare responsum ad primum locum, cuius sensus iuxta hoc dici posset esse, quòd non facilè acquiri posset iustitia sine temperantia, quamuis simpliciter posset.

56. *Plures Philosophi existimarunt virtutes connexas esse.*

Addi potest vlteriùs plures sine dubio Philosophos fuisse in ea sententia, vt existimarent vnam virtutem non posse esse sine aliis, vt Stoicos, teste Cicerone 1.*de oratore*, & 2. *Tuscul.qq.* ac alios etiam magis communiter secundùm Augustinum *ep.*28. Vnde sicut eorum authoritatem negamus, non debemus multùm curare authoritatem Commentatoris, nec ipsius etiam Philosophi, si nobis esset contrarius. Quin & reuera possent etiam isti Philosophi intelligi de connexione virtutum, non formaliter, sed materialiter acceptarum, & sic non essent contra nos.

57. *Obiicies 6.*

Obiicies sextò ex Valentia, Ambrosius 1. *offic. c.*26. ait cognatas sibi esse virtutes, & super illud Luc.6. *Beati pauperes. Connexa sibi sunt concatenataque virtutes, vt qui vnam habet plures habere videatur.* Respondetur primum locum non facere ad rem, quis enim dubitet eas esse cognatas, & magnam habere inter se similitudinem, ac affinitatem; sed non propterea sunt inseparabiles.

Quomodo concatenatæ sunt virtutes.

Secundus locus magis fauet, sed eodem modo exponi potest, sic, vt non intelligatur per concatenationem earum, quòd sint inseparabiles, sed quòd habeant quendam ordinem inter se, & quælibet alteram in aliquibus circunstantiis iuuare posset, nec vna sine aliis tam facilè posset acquiri. Potest etiam intelligi in illo sensu, in quo ipsemet Diuus Thomas q.61. *ad primum*, exponit illud Gregorij 22.mor.cap.1. *Prudentia vera non est, qua iusta, temperans, & fortis non est; nec perfecta temperantia qua fortis, iusta, & prudens non est; nec vera iustitia, qua prudens, fortis, & temperans non est*, nimirùm quatenus quælibet vna virtus potest vocari prudentia, ex eo quòd faciat opus suum prudenter; & iustitia, quatenus facit id quod debet fieri; & temperantia, quatenus tenet mediocritatem; & fortitudo, quatenus resistit difficultatibus aliquibus. Quo etiam modo possent prædictæ authoritates ex eodem Gregorio desumptæ explicari: admittendo verò hoc, nihil sequitur contra nostram doctrinam, vt patet.

Authoritas Aug. & Hieron. infrà soluetur cum Doct. dum respondebitur ad argumeta principalia.

58. Rationes aduersariorum partim solutæ sunt in suprà dictis, & partim soluentur articulo sequenti, quatenus scilicet ex connexione cuiuslibet virtutis appetitiuæ cum prudentia infertur connexio eorum inter se, quod est fundamentum principale D.Thom. & Caiet. Medin. ac Valent. & non posset tam commodè solui, donec statuatur, quam connexionem habent virtutes appetitiuæ cum prudentia, de quo agit sequens articulus, ad cuius replicationem iam progredimur, omissis multis aliis, quæ in confirmationem huius primi articuli dici possent breuitatis causa, & quia dicta abundè sufficiunt.

SCHO

SCHOLIVM.

Sententia Henric. & Goffr. non posse dari prudentiam sine virtute morali, nec defectum in voluntate morali, nec defectum in voluntate sine errore in intellectu Primum, docet D. Th. 1. 2. quæst. 58. art. 5. & secundum quæst. 77. art. 2. Suadetur hæc sententia, ex Phil. August. & Dionysio.

SEcundus articulus habet duo dubia. Primum de connexione cuiuslibet virtutis cum sua prudentia. Secundum de connexione omnium cum vna prudentia. 11. *Gotf. Quodlib. 5. q. 11. Quodlib. 8. q. 16. Quodlib. 19. q. 13.*

Quantùm ad primum, dicitur quòd illa connexio sit necessaria. Quod probatur per Philosophum 7. *Ethic. cap.* 13. vbi sententia sua est, quòd si voluntas malè eligit, intellectus malè dictat. Idem *ibid.* dicit aliud ad eandem sententiam; quære *ibid. cap.* 13. Idem etiam *in libro de motu animalium*, si maior practica proponatur ab intellectu, & minor sumatur à sensu, vel à phantasia, conclusio erit operatio, ita quòd necessariò est operari secundùm eam, si non impediatur: igitur secundùm eum nunquam est operatio contraria dictamini rationis.

Hoc confirmatur per Augustinum super illud Psal. 2. *Loquetur ad eos in ira sua: Obumbratio mentis sequitur eos, qui legem Dei transgrediuntur.*

Item Dionys. 3. de diuin. nom. *Nullus operatur ad malum aspiciens.*

Præterea 3. Eth. *Omnis malus ignorans*, cui concordat illud Sap. 2. *Excæcauit illos malitia eorum, Quodl.* 5. *q.* 17. *Cap. 3.*

Si obiicitur contra hoc per articulum condemnatum Parisiis, stante scientia in vniuersali, & in particulari, voluntatem non posse velle oppositum; error. Respondet *Quodl.* 10. *q.* 10. quòd ista propositio, stante scientia, &c. est distinguenda secundùm compositionem, & diuisionem: & in sensu diuisionis est falsa, quia significat, quòd voluntas nunquam habet potestatem volendi oppositum. In sensu autem compositionis adhuc est distinguenda, per hoc, quòd ablatiuus absolutus potest exponi per *si*, vel *quia*, vel *dum*.

Si exponatur per *quia*, falsa est; & verum est esse errorem: quia significat, quòd rectitudo in scientia, vel in intellectu est causa rectitudinis in voluntate. Si autem exponatur per *si*, vel *dum*, ita quòd notet consecutionem, vel concomitantiam, non causalitatem, tunc secundùm eum potest propositio habere veritatem: nec sic condemnatur; ita tamen quòd intelligatur, quòd non sit prioritas naturæ in errore intellectus, sed voluntatis: simul enim tempore secundùm eum concomitantur se ille, & ille: sed prior natura est error voluntatis, ita quòd considerando intellectum secundùm illud, quod est prius natura voluntate, actus intellectus rectus est: sed voluntate liberè errante intellectus excæcatur, etsi simul tempore, tamen posteriùs natura.

Pro isto arguitur sic; si prima electio non excæcaret intellectum, nec aliqua alia: nam prima potest esse æquè mala, sicut quæcunque alia. & si non excæcat, quando est mala: igitur nunquam: & ita quotcunque malitiæ actuales in voluntate nunquam excæcarent intellectum, & ita posset esse quantumcunque malus absque omni errore intellectus; quod videntur negare plures auctoritates.

COMMENTARIVS.

59. SVPPLEM. P. PONCII. *Duplex prudētia, totalis & particularis.*

SEcundus articulus habet duo dubia, &c. De duplici prudentia hîc mentionem facit, totali scilicet, quæ correspondet omnibus virtutibus appetitiuis, ac dictat quod ipsis faciendum sit; & partiali, quæ correspondet cuilibet ex illis in particulari, & de connexione virtutis, cuiuslibet particularis cum sua prudentia particulari priùs agit: postea verò de connexione omnium in particulari cum prudentia totali.

Sentētia Gotfredi de connexione virtutis cū prudentia.

Itaque proponit sententiam Gotfredi affirmantem connexionem necessariam prudentiæ partialis cum virtute particulari sibi correspondente, eam confirmat authoritatibus. Postea proponit responsionem Gotfredi ad articulum vnum ex damnatis, per vniuersitatem Parisiensem, his verbis *stante scientia in vniuersali*, &c. ad quem articulum respondet Gotfredus quòd ista propositio potest intelligi in sensu diuiso; & sic meritò damnatur, nec asseritur ab ipso: potest etiam intelligi in sensu composito, & sic etiam habet multiplicem sensum, quia ablatiuus ille absolutè sumptus *stante scientia* potest exponi, vel per *si*, vel per *quia*, vel per *dum*, ita scilicet vt sensus esset, si scientia stet in intellectu, vel *quia* scientia est in intellectu, vel *dum* scientia est in intellectu. Si exponatur per *quia*, falsa est propositio, & damnata; si exponatur verò per *si*, vel *dum*, & non intelligatur quòd causa cur possit esse error in voluntate sit scientia in intellectu, aut quòd error in intellectu præcedat errorem in voluntate natura, tum propositio potest esse vera, & non est damnata. Ratio autem cur nolit admittere Gotfredus prioritatem naturæ in errore intellectus respectu erroris in voluntate, est, quòd licèt vtrun

Explicat Gotfredus articulū Parisiensem.

vtrunque errorem simul tempore putet existere, tamen causa cur error sit in intellectu est error voluntatis secundùm ipsum; vnde error voluntatis debet habere prioritatem naturæ respectu erroris in intellectu, non verò è contra error intellectus respectu erroris in voluntate.

60. *Probat Gotfredum necessarium cõcomitantiam erroris intellectus, & voluntatis.* Deinde probat sententiam Gotfredi de necessaria concomitantia erroris intellectus cum errore voluntatis, quia si possit esse aliqua electio mala, aut actus malus in voluntate absque excæcatione, & errore intellectus, non deberet sequi error intellectus, aut excæcatio ex vllis quantumuis multiplicatis actibus malis voluntatis, quia non est potior ratio cur vllus actus malus causaret errorem intellectus, aut haberet illum concomitantem, quàm primus actus malus; ergo si primus non habet necessariò illum errorem concomitantem, nec cæteri sequentes, quod est contra multas authoritates.

61. Hanc sententiam Gotfredi, quantùm ad substantiam eius, quatenus scilicet habet quòd non possit esse error in voluntate, aut defectus moralis, seu actus malus moraliter sine errore, & defectu in intellectu tenet etiam S.Thom. 1.2.*q.*63. *art.*2.& magis per se 1.2.*quæst.*77.*art.*2. vbi Caietanus, Medina, Curiel, & alij eius Commentatores. Idem tenet Durandus 2.*dist.*5. *q.*1. Valentia *q.*8.*de peccatis puncto* 1. Buridanus 7.*Ethic.q.*7. Lorça *disp.*34. & Vasquez *disp.*128. qui tamen perperam pro ea citat Scotum *in hac quæst.* cum expressè, & ex proposito eam impugnat. Vt verò hæc controuersia satis celebris intelligatur, oportet distinctiùs animaduertere, quomodo hi authores suam sententiam explicent, neque enim in hoc conueniunt.

62. *Explicatur prædicta sententia à Durando.* Itaque Durandus defectum, qui debet necessariò esse in intellectu, insinuat quandoque esse inconsiderantiam, seu nescientiam quandam; quandoque verò esse errorem formalem, præsertim in incontinentibus, qui secundùm ipsum iudicantes fornicationem vniuersaliter esse malam, hîc & nunc, tamen erroneè iudicant esse sibi incontinenter viuendum.

Buridanus tenet malè operantem semper habere errorem de conclusione in particulari, quam sequitur, licèt habeat semper cognitionem veram de ipsa in vniuersali. Itaque secundùm ipsum, qui intemperatè viuit, aut incastè, aut iniustè, cognoscit vniuersaliter non esse intemperatè, incastè, aut iniustè viuendum; sed non aduertit tamen illam actionem, quam ipse facit esse intemperatam, incastam, aut iniustam, & propterea facit illam, & operatur indirectè contra rationem illam rectam, quam in vniuersali habet, & sanè hoc ipsum videtur sentire D.Thom. *q.*77.*art.*2. Addit etiam quòd non solùm malè agens habet inconsiderationẽ conclusionis syllogismi practici, quo proponitur actus malus non esse faciendus: sed etiam minoris; dicit enim quòd huius syllogismi, *Omnis fornicatio est fugienda: hac est fornicatio; ergo est fugienda*, nec minorem, nec conclusionem considerat ille, qui fornicatur. Is enim ducitur ad fornicandum alio discursu, cuius omnes propositiones considerat, nempe hoc, *Omne delectabile est prosequendum: hoc est delectabile; ergo faciendum.* *Explicatio Buridani.*

Caietanus, & Thomistæ, magis communiter dicunt errorem, qui est semper in intellectu malè operantis, consistere in imperio practico, quo imperat intellectus voluntati, & quod cognoscit etiam in particulari esse malum, faciat tamen, consentit Valentia, Vasquez dicit defectum intellectus necessariò præcedentem actum malum voluntatis consistere in minùs perfecta, & expressa cognitione malitiæ, nimirùm talem solùm cognitionem malitiæ concedit peccantibus, quæ sit similis cognitioni ebriorum, ac temulẽtorum. 63. *Explicatio communior Thomistarũ.* *Explicatio Vasquez.*

SCHOLIVM.

Refutat sententiam D.Thom. & Henr. probans euidentibus auctoritatibus, & sex rationibus vt videtur, conuincentibus, dabilem esse prudentiam sine virtute morali, & defectum posse esse in voluntate sine errore in intellectu.

12. *Aug.tom.*8. Contra hoc arguitur [k], primò per Augustinum super illud Psal.123. *Fortè viuos deglutissent nos: Hi sunt, qui viui absorbentur, qui sciunt malum esse, & lingua consentiunt: absorpti moriuntur.* Idem super illud Psal.68. *Fiat mensa eorum coram ipsis*, &c. *Quid est viuos? Consentientes illis, & scientes, quia consentire non debebamus. Ecce norunt muscipulam, & pedem mittunt.* Idem super illud Ps. 118. *Concupiuit anima mea desiderare*, &c. *Præcedit intellectus, sequitur tardus, aut nullus affectus.*

Cap. 2. & 4. Ad hoc est auctoritas 2.Ethic. *Ratio parùm, vel nihil valet ad virtutem.* Si autem rectitudo intellectus in considerando, necessariò haberet per concomitantiam volitionem rectam, cùm scientia multùm faciat ad considerationem rectam, & per consequens multùm faceret ad rectum *velle*. Imò sequitur aliud, quòd non oportet persuaderi alicui, quòd non esset vitiosus, sed quòd deberet considerare secundùm habitum intellectus: nam, per te, considerando rectè secundùm habitum scientiæ, voluntas non potest simul non esse recta, & ita non oportet persuaderi alicui de rectè volendo, sed de rectè considerando. *Persuasiones frustrà fiũt ex sent. D. Thom. & Henr.*

Prima ratio. *Prudentia generari potest sine virtute morali.* Præterea, per rationem [l], intellectu rectè dictante, voluntas potest nihil eligere, sicut potest non eligere, quod dictatur ab intellectu: quia ratio non mouetur simul ab isto intellectu, & ab illo: nihil autem eligendo non generatur in ea virtus aliqua: sed ex recto dictamine generatur prudentia per te: igitur prudentia generabitur sine alia virtute morali.

Secunda ratio. Præterea [m], quòd mala electio non possit excæcare intellectum, ita quòd erret circa agibilia, probo; termini sunt totalis causa notitiæ primi principij, ita in practicis, sicut in

in speculatiuis, *ex primo Posteriorum*: & forma syllogistica est euidens omni intellectui, per definitionem syllogismi perfecti, 1. *Priorum*; igitur terminis apprehensis, & compositis, & facta deductione syllogistica, necesse est intellectum acquiescere conclusioni, cuius notitia dependet præcisè ex notitia principij, & notitia deductionis syllogisticæ: igitur impossibile est voluntatem facere intellectum considerantem principia, & deductionem syllogisticam errare circa conclusionem sic deductam, & multò minùs circa principia: igitur nullo modo excæcabitur intellectus, vt erret.

Si concedas [n] conclusionem, & dicas quòd ideò voluntas intellectum excæcat, quia auertit intellectum à consideratione recta; contrà, quia sic auertere non est excæcare, quia si posset auertere stante prudentia: possibile est enim non semper considerare ea, quæ sunt prudentiæ, sed voluntariè quandoque alia.

Præterea [o], velle auertere requirit aliquod *intelligere* simul tempore, & prius natura: 13. *Tertia ratio.* illud autem est dictamen rectum rectæ rationis stans, à quo voluntas vult eam auertere: & tunc sequitur quòd velle auertere non est peccatum per te, quia stat cum recto dictamine: aut ille actus præuius ipsi *velle auertere*, est alius à dictamine recto, & si sit rectus, sequitur quod prius, scilicet quòd velle auertere non sit peccatum, & ita nec ad ipsum sequitur excæcatio. Si autem ille actus præuius ipsi *velle auertere* non sit rectus, tunc non erit excæcatio sequens ipsum *velle auertere*, quia præcedit illud *velle*.

Præterea [p], aut stante recto dictamine voluntas malè eligit, & ita habetur propositum: *Quarta ratio.* aut si malè eligit, & isto non stante eligit, eligit præuio aliquo actu intellectus; & non recto: quia si esset rectus, tunc, per te, voluntas eligendo non peccaret: igitur ille actus alius non rectus erit præuius ipsi *velle* malo, & non erit non rectus per aliud malum *velle*: quia non est circulus propter processum in infinitum in causis, & causatis; & per consequens voluntas non excæcat ad illud malum dictare, quia, per te, sequitur ad illud *velle* malum.

Præterea, nullus in via est incorrigibilis: igitur nullus potest omnino errare circa prima principia practica. Probatio consequentiæ, quia errans circa prima principia practica nihil habet, per quod possit reuocari ad bonum: quomodocunque enim fiat sibi persuasio, negabit assumpta, quia nihil potest assumi notius, quàm primum principium practicum. *Quinta ratio. Errãti circa prima principia practica, nihil probari potest.*

Præterea, damnati non acquiescunt huic tanquam vero, *Deum esse odiendum*, quia tunc non esset verum illud Isa. vlt. *Vermis eorum non morietur*: nam simpliciter delectabiliter odirent Deum absque remorsu: ergo. *Sexta ratio.*

COMMENTARIVS.

64. *Impugnatio prædictæ sententiæ.* k Contra hoc arguitur, &c. Improbat Doctor præcedentem sententiam tribus authoritatibus Augustini, & vna Philosophi, quam confirmat per absurdum, quod sequeretur ex sententia Gotfredi, nimirùm quòd si non posset esse defectus in voluntate absque defectu, seu errore intellectus, tunc non esset alicui persuadendum vt abstineret à malo: sed tantùm vt consideraret actionem malam rectè, & exueret omnem errorem, & ignorantiam intellectus: hoc enim solo facto non faceret malè secundùm Gotfredi sententiam. Quibus addi possunt illæ etiam authoritates, quas ipsemet S. Thomas adducit suprà ex Luc. 12. *Seruus qui cognouit voluntatem domini sui, & non præparauit, & non facit secundùm voluntatem eius, vapulauit multis*, & Iacobi 4. *Scienti bonum, & non facienti, peccatum est illi.* Ad has authoritates responderi posset ex D. Thoma, & Buridano, solùm inde haberi quòd peccans habeat scientiam in vniuersali, non verò in particulari, iuxta ea, quæ diximus in explicatione sententiæ Buridani; vel quòd habeat scientiam habitualem de malitia, non verò actualem, vt etiam dicit S. Thomas; vel denique quòd habeat scientiam speculatiuam, non practicam.

Si non esset defectus in volũtate absque defectu in intellectu, omnis diligẽtia deberet adhibere circa intellectu.

Responsio S. Th. & Bur. triplex.

65. *Reiicitur.* At hæ tres responsiones nullo modo satisfaciunt. Non prima quidem, nec secunda, quia nihil iuuat scientia malitiæ in vniuersali, nec etiam scientia habitualis illius, siue in particulari, siue in vniuersali, ad fugiendum aliquid in particulari, nisi consideretur ista malitia reperiri in re illa particulari, sicut nec iuuat cognoscere quòd bonum sit faciendum vniuersaliter ad hoc, vt quod est bonum à parte rei benè fiat, nisi consideretur particulariter quòd illud sit bonum, vt videtur manifestum. & confirmatur efficaciter, quia qui putaret aliquid in particulari, quod re vera malum est, per ignorantiam inuincibilem esse bonum, quamuis haberet cognitionem, quòd omne malum esset fugiendum, & quamuis etiam haberet cognitionem habitualem quòd ista res in particulari esset mala, non peccaret secundùm omnes; imò benè faceret, quia scilicet ipse inuincibiliter in particulari apprehendit illud vt bonum, & vt sic, illud facit. & similiter si inuincibiliter putaret aliquod esse malum, quod re vera bonum est, reuera operaretur malè, illud faciendo, non obstante quacunque scientia in vniuersali, ac habituali, quam haberet: ergo si non cognoscit actu saltem inuincibiliter, quòd sit malum in particulari, non agit malè illud faciendo, non obstante cognitione, aut scientia habituali, aut in vniuersali, & consequenter illa scientia in vniuersali, ac habitualis, est prorsus impertinens ad rem. Probatur prima consequentia, quia non magis cognitio particularis re vera

Non sufficit scientia in vniuersali, aut habitualis vt fiat bonum, aut malum in particulari.

vera erronea de bonitate, aut malitia rei in particulari debet sufficere, vt actio in particulari sit bona, aut mala, quàm negatio cognitionis malitiæ, aut bonitatis in particulari debet sufficere, vt actio non sit bona, aut mala, est enim eadem omnino ratio.

66. Confirmatur secundò, quia inuincibiliter putans hominem non esse hominem, & interficiens ipsum, habet scientiam in vniuersali quòd malum sit interficere hominem, & etiam scientiam habitualem, quòd in illis circumstantiis malum sit interficere illum hominem, quem interficit; & tamen non peccat: ergo non sufficit ad peccandum scientia in vniuersali, aut in particulari habitualiter; sed debet haberi scientia, aut cognitio aliqua actualis, quòd ipsamet actio quæ fit, sit mala, & prohibita, alioquin quamuis materialiter esset mala, formaliter tamen non erit, sed vel indifferens, vel bona.

67. *Nihil facit ad operationē scientia maioris solius.* Confirmatur tertiò contra primam responsionem de scientia in vniuersali, aut maioris tantùm, scientia illa vniuersalis non inducit vllam obligationem, nec per modum rationis formalis, nec per modum conditionis proponentis, aut sine qua non, in ordine ad actionem aliquam in particulari omittendam, nisi quatenus sufficeret ad proponendam malitiam eius, sed non sufficit ad hoc, tum, quia aliàs cognosceretur esse mala non solùm in vniuersali, sed etiam actualiter contra aduersarios; tum, quia vna propositio non sufficit ad inferendam conclusionem, aliàs non requireretur cognitio minoris.

68. *Nec scientia habitualis.* Confirmatur quartò contra secundam responsionem de scientia habituali, quia antequam quis acquireret scientiam habitualem, ipsa prima vice, qua incipit habere vsum rationis, potest peccare. Quæro ergo tum quam cognitionem habeat de malitia actus peccaminosi, non habitualem; quia, vt suppono, nondum acquisiuit habitum: nec vnquam ante habuit actum bonum moraliter, vt etiam suppono, & posset contingere: ergo aliquam aliam, & consequenter non potest saluari cognitio bonitatis requisita ad non peccandum per cognitionem habitualem, saltem in tali casu, quod nobis sufficit.

69. Itaque ex his tribus responsionibus manet impugnanda tertia de scientia speculatiua, non verò practica, quæ mihi certè videtur minùs idonea: quæro enim quid intelligant per cognitionem practicam, quam negant habere eum qui malè operatur, & quid per speculatiuam, quam concedunt ipsi? Si per speculatiuam intelligant aliquam cognitionem, quæ non sufficiat ad opus faciendum: ergo non talem tantùm volunt Patres, & Scriptura, quia si non sufficiat ad opus, non deberet, qui eam haberet, & non operaretur vapulare propterea plagis multis, potiùs quàm si eam non haberet. Si aliquam cognitionem, quæ ad opus sufficit: ergo erit practica, & consequenter malè operans habet etiam cognitionem practicam de malitia operis.

Non ob scientiam speculatiuam voluntatis Domini, sed ob practicā vapulabit seruus transgrediens.

70. *Operans malè debet habere cognitionē practicam malitiæ.* Rursus, qui malè operatur debet habere cognitionem actualem quòd illud opus, quod facit, sit malum & prohibitum, & quidem actualiter, vt patet ex iam dictis; aliàs non operaretur malè; sed illa cognitio est cognitio practica: est enim actus intellectus dictans actionem malam, & talis, cui si conformaret se operans abstinendo à tali opere, ageret benè moraliter; & propterea agit malè moraliter, quia non conformat se ipsi: sed non potest esse actio bona, aut mala moraliter, nisi per conformitatem, aut difformitatem ad cognitionem practicam; ergo illa cognitio erit practica, & non tantùm speculatiua.

Confirmatur vlteriùs, quia non potest ostendi differentia vlla inter cognitionem practicam, quæ deest malè operanti, & cognitionem, quam habet de malitia operis: ergo gratis asseritur eum habere speculatiuam, & non habere practicam. 71.

72. *Responsio Caiet.* Dices, & est alia responsio, quæ potest dari iuxta mentem Caietani, quòd cognitio practica, quam non habet malè operans de bonitate malæ operationis, sit imperium practicum, quo imperaret sibi abstinendum ab illa operatione; cognitionem verò speculatiuam, quam habet, esse cognitionem, qua cognoscit quòd operatio illa sit mala. Ad hanc responsionem fortè reduci posset illorum sententia, qui dicunt quòd malè operans habeat iudicium practicum quòd illud quod facit sit sibi hîc, & nunc faciendum, licèt habeat iudicium speculatiuum quòd non sit faciendum: nam si intelligant per iudicium practicum imperium distinctum à cognitione verè iudicatiua, non possunt distinguere hoc iudicium practicum à speculatiuo, & consequenter si habeat iudicium speculatiuum, quòd non sit facienda operatio, & iudicium practicum quòd sit facienda (nisi, vt dixi, *per iudicium practicum* intelligant aliquem actum intellectus, qui non sit verè iudicium, sed imperium aliquod distinctum) habebit duo iudicia contradictoria de eodem obiecto secundùm eandem rationem, quod implicat.

73. *Reiicitur.* Contra hanc responsionem faciunt omnia argumenta, quibus improbatur imperium practicum distinctum à iudicio, quòd imperium sit actus intellectus, & hîc breuiter etiam impugnandum est; itaque illud imperium, vel est cognitio aliqua intellectiua, vel non est. Si est cognitio, tum erit vel prima apprehensio pertinens ad primam operationem intellectus; vel iudicium pertinens ad secundam; vel assensus discursiuus pertinens ad tertiam: cognitio enim intellectus adæquatè diuiditur in tres illas operationes: sed secundùm aduersarios non consistit in prima operatione: ergo in iudicio aliquo discursiuo, vel non discursiuo, & sic qui operaretur malè, haberet duo iudicia contradictoria, nimirùm quòd res non esset facienda per iudicium rectum, quem concedunt Patres, & quòd esset facienda per iudicium erroneum. & præterea non esset quid distinctum à iudicio; si non sit cognitio aliqua: ergo quamuis ponatur in intellectu, non erit error aliquis in intellectu: error enim intellectus est cognitio aliqua erronea, saltem nos hîc loquimur de tali errore.

Nō datur imperium practicum distinctū à iudicio.

74. *Quamuis daretur non seruiret proposito.* Confirmatur, quia imperium intellectus, si non est cognitio, debet esse aliquid necessariò sequens ad aliquas cognitiones eius, neque enim intellectus ex se est potentia libera, aut productiuus vllius actus, nisi mediante cognitione, secundùm omnes; quæro ergo de illis cognitionibus, ad quas sequitur, an aliqua ex ipsis sit erronea, vel non? Si non, ergo non est error in intellectu, quando habet tale imperium; si sic, ergo frustrà recurritur ad illud imperium, vt assignetur error in intellectu.

Confir

75. Confirmatur secundò, vel illud imperium præcedit omnem actum voluntatis, vel non: si præcedit. ergo non est culpabile secundùm se; nec aliquid consequenter, quod necessariò sequitur illud, sed actus voluntatis malus necessariò sequitur illud secundùm aduersarios: ergo ille actus esset malus, & non esset malus. Si non præcedit: ergo concomitatur, vel sequitur; si concomitatur tantùm, idem erit dicendum, ac si præcederet, vt patet, quantùm ad culpabilitatem ipsius ac cuiuscumque sequentis ipsum; si sequitur, vt insinuare videtur Caietanus, ergo actus voluntatis, ad quem sequitur, erit bonus, vel malus. Si bonus, ergo & imperium, & quodcumque necessariò sequens; si malus, ergo præcedit aliquod aliud imperium malum, ac dependens consequenter ab aliqua alia voluntate mala, & sic in infinitum erit procedendum. Plura alia in sequentibus addentur contra hoc imperium.

76. *Respōsio Medinæ.* Alio modo responderi posset secundùm Medinam, quòd detur quidem iudicium particulare actuale de malitia, & prohibitione actionis malæ in operante malè, vt asserit Scriptura, & Patres, sed præterea tamen dari aliud iudicium erroneum in intellectu, quo hîc & nunc iudicatur illam actionem esse faciendam, & si opponatur, quòd ista duo iudicia essent contradictoria. Respondet quidem videri illa contradictoria, sed non esse, quia vnum iudicium dicit non esse faciendam, quia est prohibita; alterum iudicium dicit esse faciendam, quia est vtilis, aut delectabilis: vnde non sunt de eodem obiecto secundùm idem, quod esset necessarium vt essent contradictoria.

77. *Reijcitur. Malè operantes sciūt simpliciter non esse faciendū quod faciūt.* Contra hanc responsionem: quia Scriptura, & Patres volunt quòd malè operans sciat simpliciter prohibitionem actionis, & quòd non sit facienda etiam ob delectationem. Et sanè experientia constat quòd multi scientes peccent nihilominus: ergo si habeant iudicium quòd actio mala sit facienda propter delectationem, habebunt duo iudicia adhuc contradictoria de eodem secundùm idem. Confirmatur, quia fides dictat operationem malam non esse faciendam propter delectationem; ergo si malè operans habeat iudicium quòd sit facienda propter delectationem, habebit errorem contra fidem, & erit hæreticus, quo nihil est absurdius.

78. *Iudiciū proponens rē faciendam est iudiciū proponens rem vt bonam.* Confirmatur secundò, quia iudicium intellectus, quo iudicatur aliquid esse faciendum, est prorsus illud ipsum, quo proponitur actus, seu obiectum voluntati vt appetendum, seu quod idem est, sub ratione boni, iudicando quòd obiectum illud sit bonum, neque enim aliqua alia ratio posset mouere voluntatem, vt est certum, cùm obiectum adæquatè motiuum eius ad actum prosequutionis, seu amoris sit bonum sub ratione boni, vt modò supponimus cum communi iam omnium sententia: ergo iudicium illud quo iudicatur actio mala facienda propter delectationem, aut vtilitatem nihil prorsus aliud est, quantùm est ex parte intellectus, quàm cognitio, qua iudicatur quòd ista actio, vel obiectum eius sit vtile, vel delectabile: sed ista cognitio non est erronea; ergo admisso tali iudicio practico, quale vult Medina, non sequitur error in intellectu.

79. Præterea, posito nullo prorsus iudicio in intellectu præter iudicium, quo cognoscitur quòd actio aliqua sit præcepta, & bona, potest voluntas liberè habere omissionem, saltem puram, istius actionis, quæ omissio esset mala: (suppono enim ex principiis nostris omissionem puram liberam dari posse) ergo saltem dari posset peccatum omissionis absque aliquo errore, quod sufficit nobis. *Cum iudicio solo quo iudicatur aliquid esse bonū potest voluntas illud prosequi.*

80. *Respōsio Durandi. Reijcitur. Negatio considerationis non debet dici error.* Alio modo responderi posset iuxta principia Durandi, defectum intellectus, qui debet esse in malè operante, esse inconsiderationem aliquam alicuius rationis, vel motiui, quod si consideraretur, abstraheret voluntatem à mala operatione; sed contra, quia talis inconsideratio non est error, aliàs dormiens erraret, quia habet inconsiderationem. Similiter vigilans etiam posset dici errare circa illa principia, quæ actu non consideraret, & sic quia nemo potest actu omnia considerare, quæ considerari possunt, nemo esset qui non erraret actu, ne quidem ille qui rectè operaretur, quo quid potest esse absurdius?

Responsio Vasquis reijcitur. Minùs perfecta cognitio non est error aut erronea. Et per hanc ipsam rationem impugnatur responsio Vasquis, qui putat defectum intellectus consistere in minùs pefecta cognitione bonitatis, aut malitia, quæ necessariò semper habetur à malè operante: nam neque talis etiam inconsideratio est error, cùm sit cognitio vera, licèt minùs perfecta; & certè pro hoc statu nemo est qui tam perfectè cognoscit quid faciendum, aut non faciendum est, quin perfectiùs illud cognoscere posset, & consequenter si cognitio minùs perfecta esset error, aut defectus, etiam qui benè ageret, haberet necessariò pro hoc statu absque miraculo errorem, ac defectum in intellectu.

81. *Impugnatur vtraque responsio Dur. & Vasq. simul.* Rursus, contra vtramque responsionem simul facit quòd posita perfectissima consideratione obiecti, quæ habetur, cùm benè quis operatur, posset malè operari: neque enim ab illa cognitione quamtumuis perfecta determinatur voluntas: ergo neque talis inconsideratio, aut imperfecta cognitio requiritur ad malam operationem, quod est nostrum intentum principale; nec refert quòd fortassis de facto, quoties est consideratio bona, & plena bonitatis honestæ, determinetur quis moraliter ad benè agendum, & sic semper infallibiliter agat, quia hîc principaliter intendimus, quòd non aliquid absurdum physicum si malè quis operaretur sine errore intellectus aliquo, & sine cognitione, etiam magis imperfecta, aut inconsideratione maiori quàm esset illa, quam benè operans haberet.

82. *Cum tali cognitione quā habet bene agens, alius malè agit, & consequenter vterque agit sine errore.* Præterea, contra vtramque responsionem efficaciter facit authoritas Augustini *lib. 2. de ciuit. cap. 6.* vbi docet, quòd ex duobus æquè affectis animo, & corpore aspicientibus mulierem æquali cognitione præuentis, & tentatione pulsaris, alter cedit, alter non; sed in non cadente, non ponitur error, aut inconsideratio, aut minùs perfecta cognitio istius obiecti: ergo nec in cadente debet poni, quin aliàs non æquali cognitione essent præuenti, nec æquali tentatione pulsati, vt ait Augustinus, cuius verba ad hoc nostrum propositum clarissima, & pulcherrima sunt. Sed plura tamen, quàm vt videantur hîc inserenda. Iraque ex his omnibus à primo ad vltimum habetur, primum fundamentum Scoti ex authoritate desumptum esse valde efficax, & nondum ab aduersariis esse satis benè responsum.

83. I *Præterea per rationem,* &c. Vltra authoritates impugnat Doctor præfatam sententiam aliquot efficaci

Impugnat 2. Doctor sententiam Goffredi & Thomistarum de connexione prudentiæ cũ virtutibus aliĳs.

Non est necesse vt volũtas operetur iuxta dictamen intellectus.

efficacibus rationibus, quarum prima hîc proponitur, & consistit in hoc: quamuis daremus non posse esse prauam electionem, aut actionem aliquam in voluntate, quando intellectus non haberet errorem; tamen non esset necesse vt quoties intellectus iudicaret rectè, tam practicè, quàm speculatiuè, voluntas haberet vllam operationem rectam, aut vitiosam, quia non necessariò voluntas sequitur dictamen illud verum intellectus; aliàs non esset potentia libera; nec necessariò etiam ratio, seu intellectus mouetur à pluribus obiectis ad habenda plura dictamina recta, ita scilicet vt voluntas posset habere libertatem sequendi quod vellet ex istis pluribus dictaminibus rectis; quòd etiam adessent ista plura dictamina recta, sicut voluntas posset quodcumque ex illis sequi, ita posset nullum omnino sequi: ergo non obstante dictamine intellectus recto, posset voluntas non habere electionem rectam, quamuis non posset habere electionem prauam; idémque posset contingere sæpiùs: sed hoc supposito, generaretur per plura dictamina recta habitus rectè dictandi circa tale obiectum ex parte intellectus, qui habitus esset habitus prudentiæ particularis respiciens honestatem illam particularem istius obiecti, verbi gratiâ temperantiæ, circa quod obiectum si versaretur voluntas conformiter, acquireret habitum virtutis temperantiæ; non verò generaretur vllus habitus in voluntate, quandoquidem nullum haberet actum: ergo potest dari habitus prudentiæ particularis absque virtute appetitiua ipsi conformi. Hæc ratio supponit possibilitatem omissionis puræ aliàs probanda, & ea supposita, valdè efficax est, præsertim in casu quo intellectus haberet tantùm vnum dictamen rectum, nempe quòd esset temperatè viuendum; nam si in tali casu necessitaretur voluntas ad volendum temperatè viuere, profectò actus eius nec esset liber, nec esset virtutis, nec consequenter generatiuus habitus virtuosi: vnde adhùc daretur prudentia absque habitu virtuoso in voluntate, quod est nostrum intentum.

84. *Responsio Medinæ.*

Nec tollit difficultatem quod dicit Medina, voluntatem non necessitandam in illo casu simpliciter, & ex suppositione antecedenti, sed secundùm *quid*, & ex suppositione consequenti, nimirum ex suppositione istius considerationis, & dictaminis recti, quæ suppositio dependet ab ipsamet voluntate; illa quippe posset imperare vt intellectus non consideraret illud obiectum tali modo. Hæc, inquam, responsio non tollit difficultatem, quia voluntas non posset hoc facere, nisi proponeretur per intellectum per aliquod dictamen, quòd id esset faciendum, & tum de illo dictamine quærendum manet, an eo posito, determinetur voluntas. Si sic, ergo voluntas imperaret intellectui, vt conformiter consideraret obiectum illo alio modo, & ita intellectus deberet facere, si subordinatur voluntati. Hinc autem duo habentur contra responsionem. Primum quòd voluntas non esset libera ad considerationem obiecti, nisi secundùm quòd proponeretur ab ipso intellectu esse considerandum, & sic quòd imperaret necessariò, non solùm secundùm *quid*, & ex suppositione consequenti; sed etiam simpliciter, & ex suppositione antecedenti. Secundum, quòd non fieret de facto ista consideratio bona & recta obiecti, sed alia consideratio erronea, quam posset imperare voluntas; non enim posset imperare illam, nisi mediante iudicio quòd esset imperanda, & posito illo iudicio, necessariò voluntas imperaret illam, & necessariò intellectus faceret conformiter, & sic consideraret.

Reĳcitur Voluntas non secundũ quid tantùm, sed simpliciter determinaretur per iudicium practicum.

m *Præterea, quòd mala electio*, &c. Secunda hæc ratio Doctoris est contra doctrinam Goffredi inter respondendum ad articulum Parisiensem, dicentis quòd non possit esse actus rectus in intellectu, & actus obliquus, seu prauus in voluntate; & præterea, quòd mala electio præcedit natura errorem intellectus & sit causa eius. Contra hanc, inquam, doctrinam procedit hæc ratio Doctoris, ostendens non posse ob quamcumque prauam electionem voluntatis errare intellectum, aut consequenter excæcari circa principia practica bona, & conclusiones inde debito modo deductas, quamdiu ipsi proponuntur, quia illa proposita habent vim determinandi intellectum ad assensum, saltem quoad specificationem, hoc est, ita vt non possit illis dissentire, secundùm omnes: ergo non potest habere actum erroneum circa illa sic proposita; sed sic proponuntur ante ipsam electionem prauam secundùm Goffredum: ergo electio non excæcat, saltem pro illo instanti temporis, nec inducit in errorem. Quòd si dicatur errorem, & excæcationem esse pro instanti temporis sequenti, imprimis posset omnino contingere quòd non proponerentur pro instanti sequenti alia obiecta intellectui, quàm illa ipsa, & tum eadem ratione neque in instanti sequenti etiam contingeret excæcatio, aut error intellectus. Deinde posset ipsamet electio praua non continuari vltra istud instans, quo producebatur, & posset succedere ipsi electio bona, quæ deberet habere maiorem vim ad continuandum intellectum in dictamine bono, quàm electio illa mala præterita ad inducendum errorem; ergo non necessariò sequeretur excæcatio, aut error intellectus electionem malam. 85.

Reĳcitur doctrina Goffredi dicentis malam electionem voluntatis præcedere naturâ errorem intellectus. Ob prauam electionẽ voluntatis non sequitur necessariò error in intellectu.

Confirmatur totum hoc: aliquod dictamen intellectus debet præcedere natura electionem primam malam voluntatis, & esse simul tempore cum ista electione, ex vulgari axiomate, quod nihil volitum, quin præcognitum. quæro ergo de isto dictamine, rectúmne sit an erroneum? si erroneum: ergo error intellectus præcedit natura errorem voluntatis, quod est contra Goffredum. Si rectum, ergo non potest esse posterius tantùm natura aliud iudicium erroneum excludens illud, quia quod est posterius tantùm natura, est simul tempore, sicut & quod est prius natura; & sic duo iudicia incompatibilia essent pro eodem instanti temporis, nimirum, & iudicium rectum præcedens tantùm natura electionem voluntatis, & iudicium oppositum erroneum sequens tantùm natura: ergo vlteriùs iudicium erroneum sequens electionem malam, debet sequi tempore, & non natura tantùm: sed ex dictis patet quòd non necessariò debeat sequi tempore; tum, quia possunt continuari eadem principia, & consequenter idem iudicium rectum, & etiam eadem electio praua, quæ sicut poterat produci cum solo iudicio recto, ita posset conseruari cum

Aliquod dictamen intellectus debet præcedere electionem primam & esse simul tempore cum illa.

cum eo solo; tum, quia posset succedere ipsi electio bona, quæ potentior esset ad conseruandum iudicium bonum, quàm electio mala præcedens, & non permanens ad inducendum iudicium malum.

86. Confirmatur vlteriùs, quia electio praua non habet vim propositiuam aliarum specierum præter illas, quæ sunt necessariæ vt ipsamet sit, sed species illæ determinatiuæ ad iudicium bonum antecedens electionem malam sunt tantùm necessariæ, vt electio mala sit, vt patet secundùm Goffredum: ergo non habet virtutem proponendi species determinantes intellectum ad iudicium malum, seu dictamen erroneum.

87. *Responsio pro Goffredo.* n *Si concedas conclusionem*, &c. Proponit responsionem, quam posset dare Goffredus, nimirùm quòd propter has rationes iam propositas voluntas non excæcet intellectum positiuè proponendo alias species, aut inducendo directè errorem, sed auertendo ipsum à consideratione istarum specierum, quæ determinant ad iudicium rectum. Contra hanc responsionem primò opponit, quòd auertere intellectum à consideratione alicuius obiecti, non est excæcare intellectum, quia posset sine præiudicio prudentiæ auerti intellectus à consideratione rerum, quæ prudenter possent considerari, quandoquidem prudens non debeat necessariò semper considerare obiecta habitus prudentiæ.

Reijcitur. Auertere à consideratione aliqua nō est excæcare.

88. *Electio mala non necessariò auertit à consideratione bona.* Addi ad hoc potest quòd electio illa mala tantùm versetur circa obiectum propositum ipsi per iudicium rectum præuium, & nullo modo est actus, quo voluntas velit imperare intellectui, vt non consideret illas species: suppono enim quòd electio mala tum habita esset actus, quo voluntas vellet contra dictamen præuium rationis, proponentis temperatè viuendum, non temperatè viuere: ergo ista electio non necessariò auertit intellectum à consideratione istarum specierum.

89. *Reijcitur 2. præmissa iam responsio.* o *Præterea, velle auertere*, &c. Scotus secundò impugnat istam responsionem, quam posset dare Goffredus, quia vt voluntas vellet auertere intellectum, deberet habere aliquod dictamen proponens hoc ipsi, quod dictamen esset prius natura, & simul tempore, quia non potest velle nisi præcognitum; aut ergo illud dictamen est rectum, & tunc velle auertere sequens non esset actus malus; quia actus conformis dictamini recto non est malus, vt patet; aut non est rectum dictamen, & tum excæcatio intellectus præcedit electionem malam, contra Goffredum.

90. *Alia impugnatio sententiæ Goffr.* p *Præterea, aut stante*, &c. Rursus sententiam Goffredi, quatenus dicit quòd prudentia non possit acquiri sine virtute appetitiua, & tamen errorem intellectus sequi natura electionem malam, impugnat, quando voluntas producit electionem malam, aut simul tempore habet dictamen rectæ rationis, aut non habet. Si habet, ergo causabit aliquam partem, aut gradum prudentiæ, absque eo quòd causetur aliqua pars, aut gradus virtutis appetitiuæ, quod est intentum; si non habet, dictamen rectæ rationis debet habere dictamen falsum, & erroneum: nam absque aliquo dictamine præuio, & proponente, quod agendum est, non potest agere, & inter dictamen rectæ rationis, & erroneum non datur medium dictamen, saltem quod sufficere posset ad electionem moraliter malam; ergo si non habet dictamen rectæ rationis, debet habere dictamen erroneum, quando agit, & quidem præuium ad ipsam electionem: sed istud dictamen erroneum præuium, & proponens obiectum voluntati, non habet esse malum à volitione sequenti, quandoquidem sit causa, vel conditio necessariò, & essentialiter prærequisita ad ipsam; si enim electio esset causa istius dictaminis mali, aut præuia ad ipsum, deberet præsupponere aliud dictamen, & istud aliud dictamen deberet præsupponere aliam electionem, & ita infinitum. Hæc probatio est efficacissima contra Goffredum, & arguens contradictionem in ipsius sententia, ex suppositione quòd non detur mutua prioritas inter vllas causas, aut conditiones, quæ vt agant requirunt existentiam realem actualem, quod supponendum est hîc cum longè meliori sententia.

Electionem malam esse priorem natura errore intellectus implicat in sentētia Goffredi.

Alias duas rationes adducit ad probandum quòd non possit excæcari quis circa prima principia practica, & conclusiones ex iis euidenter sequentes, quia qui sic erraret, non esset vlteriùs corrigibilis, quandoquidem non posset corrigi stante errore in intellectu, secundùm aduersarios: non posset autem ab illo errore abduci, quia nullum principium ad hoc posset conducere, quod esset clarius, quàm essent prima principia; vnde si esset ita cæcus, vt non posset videre prima principia, similiter non posset videre vlla alia principia, & sic semper esset cæcus in intellectu, ac incorrigibilis consequenter ex parte voluntatis, quo nihil est absurdius. Præterea, damnati, licèt odio prosequantur Deum, id tamen faciunt cum remorsu conscientiæ, nimirum quia cognoscunt quòd non sit odio prosequendus: ergo nullæ malæ actiones ita excæcant intellectum quin videat prima principia practica, & conclusiones inde deductas. Probatur consequentia, quia si vllæ malæ electiones ad hoc sufficerent, maximè illæ, quas habent damnati, quæ sunt pessimæ, & grauissimæ. Quòd autem damnati cum remorsu quodam prosequantur Deum odio, probat Scotus ex illo Isaiæ vlt. *Vermis eorum non extinguetur.* qui locus licèt posset intelligi de remorsu, quem habent ex eo quòd non vixerint rectè, vt sic non inciderent in illas pœnas; tamen potest etiam omnino ad sensum etiam Scoti extendi, & est verisimile quòd inter alias illorum pœnas illa etiam sit vna quòd reflectant se odio prosequi Deum, quem omni amore dignum cognoscunt, & quòd ex hoc etiam capite valde tristentur.

91. *Non potest quis excæcari circa prima principia aut conclusiones immediatè sequentes. Errans circa prima principia nō posset corrigi.*

SCHOLIVM.

Resoluit ex allatis, stare posse rectum dictamen in intellectu sine recta electione, & per illud dictamen generari habitum prudentiæ sine virtute morali. ita Occam 3. quæst. 12. art. 3. Bassol. 2. dist. 25. quæst. 2. Rubion hîc quæst. 2. Gabriel. quæst. vnic. art. 3 Alm. tract. 3. moral. cap. 4. Assor. tom. 1. lib. 3. cap. 29. quæs. 4. Angest. in moral. quæst. 13. Explicat optimè quomodo voluntas excæcat intellectum priuatiuè, & positiuè, sine eo quòd in errorem eum ducat. de quo latè Pitigianis hîc art. 6.

14. QVantùm q ad istum articulum; potest dici quòd rectum dictamen simpliciter stare potest in intellectu absque recta electione illius dictati in voluntate; & ita cùm vnicus actus rectæ rationis generet prudentiam, generabitur prudentia in intellectu absque habitu virtutis moralis.

De modo, quo voluntas excæcat intellectum priuatiuè, & positiuè.

Et si tunc quæritur r quomodo malitia excæcat intellectum secundùm illas auctoritates; potest dici, quòd excæcat dupliciter. Vno modo priuatiuè: alio modo positiuè. Priuatiuè, quia auertit à consideratione recta: voluntas enim eligens oppositum alicuius rectè dictati, non permittit intellectum diu stare in illo recto dictamine, sed auertit ipsum ab illo, & conuertit ad considerandum rationes pro opposito, si quæ possint esse sophisticæ, vel probabiles; saltem auertit ad considerandum aliud pertinens, ne stet illa actualis displicentia, quæ stat in remorsu illo, qui habetur in eligendo oppositum dictati.

Quæst. 1.

Positiuè autem excæcat sic; nam sicut voluntas rectè eligens finem præcipit intellectui considerare illa, quæ sunt necessaria ad illum finem, & intellectus sic inquirendo media ordinata ad illum finem rectum, generat in se habitum prudentiæ: ita voluntas eligens sibi malum finem (potest enim sic sibi præstituere malum finem, sicut dictum est *dist. 1. primi*) præcipit intellectui considerare media necessaria ad consequendum illum finem. De quo benè dicit Augustinus de Ciuit Dei *quòd voluntas habet suas virtutes*, sicut ibi pertractat; hoc est, voluntas præstituens ibi malum finem, præcipit intellectui inuenire media necessaria ad delectabilia prosequenda, & tristia opposita fugienda. Et sicut ex imperio voluntatis benè eligentis generatur intellectu benè dictante, circa media ad illum finem benè electum perquirendum, habitus, qui est prudentia: ita in voluntate malè eligente, habitus acquisitus ex dictamine circa ea, quæ ordinantur ad malum finem electum, est error, & habitus directè oppositus habitui prudentiæ: & potest vocari imprudentia, vel stultitia; non tantùm priuatiuè, sed positiuè, & contrariè: quia sicut prudens habet habitum, quo rectè eligit ordinata ad finem debitum, ita imprudens, vel stultus habet habitum, quo promptè eligit ordinata ad finem præstitutum à voluntate mala; & talis habitus generatur ex imperio voluntatis malè eligentis. Pro tanto igitur verum est quòd voluntas mala excæcat, non quidem faciendo errare circa aliqua complexa, sed faciendo intellectum habere habitum considerandi aliqua media ordinata ad malum finem: & totus ille habitus est error in agibilibus, licèt non sit error deceptiuus, quantùm ad considerationem, siue speculationem.

Imprudentia non est habitus deceptiuus, quia dictat vera media ad malum finem.

COMMENTARIVS.

92. SVPPLEM P. PONTII.

Conclusio 2. principalis. Prudentia particularis potest acquiri sine virtute sibi correspondente Probatur vltra superius dicta.

q QVantùm ad istum articulum. Propter has rationes proponit Doctor secundam suam conclusionem principalem correspondentem primæ parti secundi articuli, nimirum quòd prudentia particularis possit esse absque virtute appetitiua morali.

Hanc præter suos, & citatos in hoc Scholio sequitur Aversa *quæst. 74.* & Suarez *disp. 5. de peccatis sect. 1.* Vltra autem dicta pro maiori doctrinæ abundantia probatur specialiter contra Thomistas. Habitus prudentiæ particularis, dictantis hîc & nunc opera virtutis particularis, verbi gratiâ, temperantiæ, esse facienda, requiritur per varios actus, & dictamina talia particularia, & habitus virtutis eiusdem appetitiuæ acquiruntur per varios actus conformes istis dictaminibus secundùm omnes: sed possunt haberi varij actus, & dictamina intellectus dictantia in his, & illis casibus, & circumstantiis esse temperatè viuendum sine eo quòd sunt varij, aut vlli actus voluntatis conformes ipsis quibus velit temperatè viuere, imò cum actibus oppositis, quibus velit intemperatè viuere: ergo potest acquiri habitus prudentiæ sine habitu appetitiuo morali virtuoso, & consequenter nec actualis nec habitualis prudentia particularis habet connexionem cum virtute morali appetitiua ipsi correspondente.

93. Probatur minor, in qua sola potest esse difficultas, primò, quia nihil est quod determinet voluntatem in casu, quo haberet dictamen rectum prudentiæ ad eligendum conformiter, & quoties eligit conformiter, eligit liberè siue libertate exercitij, siue libertate specificationis; aliàs electio illa non esset actus moralis, nec virtuosus. Confirmatur, quia in hoc consistit essentia liberi arbitrij, quòd positis omnibus prærequisitis ad agendum possit agere, vel non agere: ergo posita quacum

Quando adest dictamen rectum prudentiæ nō determinatur voluntas ad se conformādum.

quacumque etiam plenissima consideratione obiecti honesti, & dictamine de eo prosequendo potest voluntas illud non prosequi. Antecedens fusiùs probandum est dum agitur de libero arbitrio.

94. *Sufficit ponere habitum in vna tantùm ex potentijs subordinatis quãdo ad actum vnius sequitur necessariò actus alterius.*

Probatur secundò eadem minor, quia si determinaretur voluntas eo ipso quo intellectus haberet dictamen rectum, non deberet poni habitus aliquis ad determinandum voluntatem, sed omnis habitus deberet poni ad determinandum intellectum: quotiescumque enim sunt aliquæ potentiæ ita subordinatæ, vt actus vnius necessariò sequatur ad actum alterius, sufficit ponere principia determinantia ad actum potentiæ subordinantis, maximè secundùm aduersarios, qui propterea non ponunt habitus ex parte potentiæ loco motiuæ externæ, quia scilicet existimant quòd actus eius plenè subordinentur actibus potentiarum internarum, & quòd consequenter sufficiat ponere determinationem habitus ex parte earum; & qui prætere a dicunt contra Scotum, quòd si intellectus, vt ipse tenet, necessitaretur ad assensum conclusionis necessitate specificationis, & exercitij positis assensibus præmissarum, & iudicio de bonitate consequentiæ, tum non esset ponendus habitus scientificus respectu conclusionis. Vnde hæc ratio potissimùm contra ipsos valet ad hominem, licèt absolutè fortassis in nostris principiis non haberet locum, nam quemadmodum secundùm nos, quamuis intellectus determinatur ad assensum conclusionis, adhuc tamen indiget habitu: ita etiam posset voluntas indigere habitu ad rectam electionem, supposito etiam dictamine recto, quamuis eo supposito determinaretur ad rectam electionem.

95. *Cum dictamine prudẽtiæ potest stare iudicium sufficiens ad trahendum voluntatẽ ad malum.*

Probatur tertiò eadem minor, quia quando intellectus intelligit esse temperatè viuendum secundùm rectam rationem, aut quia sic decet naturam rationalem agere, aut quia sic præcipit legislator, cui est obediendum, potest adhuc, hoc non obstante, simul proponere esse vtile, vel iucundum sensui intemperatè viuere, sed intemperata vita vt sic vtilis, ac delectabilis habet maiorem vim communiter ad pertrahendum voluntatem ad consensum, præsertim in imperfectioribus quàm temperata vita, vt honesta, ac conformis rectæ rationi, nisi adsit gratia particularis propter concupiscentiam & fomitem. Vnde SS. PP. ex difficultate orta ex concupiscentia, & fomite, requirunt gratiam specialem, tum ad resistendum tentationi, tum ad operandum benè, vt suppono ex materia de gratia: ergo non obstante actu prudentiæ dictantis temperatè viuendum, propter illam aliam cognitionem dictantem intemperatam vitam esse valde delectabilem sensui, non solùm posset operari malè, quod nobis sufficit, sed etiam vlteriùs nisi adsit gratia particularis, aut habitus magnus bonus ex parte voluntatis, infallibiliter operaretur malè in tali casu; sed non esset tum error aliquis in intellectu, nam ista cognitio, quæ dictaret intemperantem vitam esse delectabilem, aut vtilem, non esset erronea.

96. *Pro hoc statu voluntas ex se est magis inclinata ad bonum delectabile quã honestum.*

Confirmatur, quia pro statu naturæ corruptæ ex se voluntas est magis inclinata ad bonum delectabile, quàm ad bonum honestum, & in hoc consistit difficultas virtutis, & fundatur, vt dixi, partim necessitas gratiæ actualis; ergo verisimilius est quòd in tali casu voluntas potiùs malè, quàm benè ageret

Et hæc sanè probatio est valde vrgens, non solùm ad probandam minorem, & consequenter conclusionem, vt iacet, sed etiam ad probandum contra Suarez & Auersam quòd moraliter non soleat semper habere connexionem error in intellectu, aut defectus cum errore, aut defectu in voluntate, vt ipsi asserunt, quamuis nobiscum teneant absolutè, & simpliciter id non esse necessarium. 97. *Nec moraliter error intellectus concomitans est ad malã electionem.*

Probatur secundò nostra conclusio, repetendo breuiter aliqua ex dictis, in conformationem authoritatum adductarum *suprà* contra Goffredum maioris claritatis gratia: ignorantia, & defectus intellectus, qui exigeretur ad actum peccaminosum voluntatis, non posset consequi tantùm actum prauum voluntatis propter rationes Scoti contra Goffredum, vt & ipsemet Vasquez fatetur: ergo deberet præcedere; sed nullus defectus, aut ignorantia præuia ad actum illum malum requiritur; ergo sine ignorantia, aut defectu, & consequenter cum dictamine recto generatiuo prudentiæ potest consistere actus malus sine actu bono generatiuo habitus virtuosi appetitiui. Consequentia patet, probatur subsumptum: ignorantia, aut defectus præuius, qui exigeretur, vel esset iudicium aliquod positiuum, vel imperium, vel negatio alicuius cognitionis, qui retraheret à malo, vel imperfectior, & minùs intenta cognitio obiecti honesti, neque enim imaginari potest quid aliud posset esse; sed nihil horum sufficit, vt dicatur esse necessaria ignorantia, aut defectus necessariò prærequisitus ad actum malum; ergo id dici non debet. 98. *Probatur 2. conclusio.* *Nullus defectus intellectualis præuius requiritur ad electionem malam.*

Probatur hæc vltima minor, quoad iudicium, quia si talis ignorantia diceretur esse iudicium, vel esset iudicium, quo iudicaretur absolutè, & simpliciter esse malè operandum, hîc & nunc in illis circumstantiis particularibus, in quibus malè quis operaretur: sed certum est tale iudicium non prærequiri, nec haberi necessariò ab eo qui peccat, quia aliàs esset hæreticus in casu saltem, quo Ecclesia, aut Deus reuelarent non esse peccandum in illis circumstantiis; nihil autem est absurdius, quàm dicere quòd vt quis operaretur malè nimium bibendo, verbi gratiâ, deberet esse hæreticus, aut non credere Deo, aut Ecclesiæ dicenti quòd illud non esset faciendum; vel esset iudicium quo iudicaretur esse in illis circumstantiis nimis bibendum ob vtilitatem, aut delectationem, quod iudicium non esset incompatibile cum iudicio, quo iudicaretur per fidem propter reuelationem Ecclesiæ, aut Dei, non esse simpliciter bibendum, aut non esse bibendum secundùm rectam rationem; sed tale iudicium non esset erroneum, nam idem omnino esset tale iudicium, ac iudicium, quo iudicaretur quòd nimia potatio causaret delectationem, aut conduceret ad conciliandos amicos, verbi gratiâ; hoc verò iudicium posset esse verissimum, & actus fidei etiam supernaturalis; posset enim Deus reuelare quòd nimia potatio esset delectabilis, & causatiua amicitiæ. 99. *Non prærequiritur iudicium defectuosum.*

100. *Nō prærequiritur imperiū defectuosum.* Probatur eadem minor, quoad imperium; tum primò, quia non datur aliquod imperium distinctum à iudicio; tum secundò, quia si daretur, non posset ignorantia aliqua secundùm se, aut error, quia ignorantia, & error vel sunt iudicia erronea, vel sunt negationes alicuius scientiæ requisitæ; vel sunt imperfectiores cognitiones; imperio autem, si esset distinctum à iudicio, neutrum ex his posset competere, vt patet; tum tertiò, quia omne imperium distinctum à iudicio, & pertinens præcisè ad intellectum concomitatatur necessariò aliquod iudicium. Vnde si iudicium sit rectum, & bonum, imperium erit bonum, & non defectuosum: si verò iudicium sit malum, & erroneum, imperium concomitans erit etiam defectuosum: ergo si non sit necessarium iudicium erroneum ex parte intellectus ad actum malum voluntatis habendum, nec imperium aliquod intellectuale defectuosum erit ad hoc necessarium: sed probauimus non requiri tale iudicium: ergo.

101. *Cum eadem cognitione inuariata operatur voluntas quandoque benè quandoque malè.* Confirmatur hæc probatio, intemperatus potus, verbi gratiâ, propositus voluntati, vt delectabilis, & inhonestus, aliquando trahit voluntatem ad consensum, aliquando ad dissensum, sine vlla prorsus variatione physica ipsiusmet cognitionis iudicatiuæ, qua iudicat intellectus naturam eius; imò aliquando constat experientia quòd propositus talis potus, vt delectabilis, & vt causa pœnæ æternæ, sensus moueat voluntatem ad dissensum, seu actum, quo nolit intemperatè bibere, & aliquando propositus, vt delectabilis ex vna parte, & vt causa pœnę æternę sensus, ac damni, ac etiam, vt offensa Dei, & indecens naturam humanam, & sub multis aliis considerationibus retrahentibus voluntatem à consensu, adhuc moueat ad consensum, ita vt velit intemperatè bibere, sed non potest assignari vnde causaretur imperium, aut etiam iudicium aliquod malum, quando consideraretur sub his vltimis rationibus, & sequeretur consensus, quod iudicium malum, & imperium defectuosum, non causaretur, quando consideraretur in illis circumstantiis, in quibus non sequeretur: sed in his circumstantiis non causaretur tale iudicium, aut imperium: ergo neque in illis; imò potiùs in illis non causaretur tale iudicium malum, aut imperium, quàm his, cùm plures rationes benè considerarentur retractiuæ, à consensu in illis circumstantiis, vt supponimus.

102. *Causa imperij distincti à iudicio non potest assignari.* Confirmatur secundò, quando apprehenditur intemperatus potus, vt prohibitus per Deum, & vt delectabilis, & iudicatur esse & prohibitus ac delectabilis, non necessariò sequitur imperium aliquod dictans, vel esse intemperatè bibendum propter delectabilitatem, vel esse abstinendum propter prohibitionem, quia cum illo iudicio potest stare diuisim vtrumque imperium si dentur imperia talia distincta ab ipsismet iudiciis: ergo aliqua alia causa assignanda est, quæ determinet intellectum ad illud imperium distinctum, si detur: sed non potest assignari: ergo non datur tale imperium. Si dicas obiectum consideratum sub ratione delectabilis perfectè, & sub ratione prohibiti imperfectè determinare intellectum, & ad perfectius iudicium de delectabilitate, & etiam ad imperium dictans & imperans intemperatè esse bibendum, obiectum verò consideratum perfectius sub ratione prohibiti, & imperfectius, aut nullo modo sub ratione delectabilis determinare intellectum, & ad perfectius iudicium de prohibitione, & ad imperium imperans non esse intemperatè bibendum, ac propterea ad idem iudicium de delectabilitate, & prohibitione intemperati potus non sequi posse illa duo distincta imperia.

103. *Frustraneum imperium distinctum à iudicio. Considerare rem sub vna ratione perfectiùs quàm sub alia non est defectus.* Contrà, sicut potest illud obiectum sic consideratum sub vna ratione perfectiùs, quàm sub altera causare tale imperium determinatum, quod imperium determinaret voluntatem ad actum conformem, similiter posset determinare immediatè voluntatem ad talem actum absque tali imperio: vnde frustrà fingitur tale imperium. Deinde considerare obiectum etiam perfectius sub ratione delectabilitatis, quàm consideraretur sub ratione mali, non est error, aut ignorantia, aut defectus vllus intellectus, sicut nec considerare hominem sub ratione animalis perfectiùs quàm consideraretur sub ratione hominis, aut substantiæ, non est error, ignorantia, aut defectus.

Rursus, voluntas potest tendere ex sua libertate in obiectum secundùm rationem, secundùm quam imperfectiùs consideraretur, aliàs tolleretur eius libertas; vlteriùs, secundùm Augustinum suprà *lib. 12. de ciuit.* ex duabus æquali ratione considerantibus vnam mulierem, vnus cadit, alter non cadit: ergo lapsus non præsupponit considerationem obiecti in lapso distinctæ rationis, ab ea, quæ est in non lapso.

104. *Vnde oriatur imperiū defectuosum ex Caiet. Sed refutatur.* Si dicas secundò cum Caietano imperium defectuosum oriri partim ab ipsamet voluntate. quæro an à voluntate bona, vel mala? si à bona, ergo electio bona est causa directa imperij mali, quod est absurdum; si à mala, ergo præsupponitur ad illam electionem malam aliud imperium malum, & de eius causa quæretur sicut de alterius, atque ita dabitur processus in infinitum.

Non prærequiritur ad malam electionem negatio cognitionis requisitæ, aut imfectior cognitio. Probatur eadem minor quoad negationem cognitionis requisitæ, & quoad imperfectiorem cognitionem; tum, per illam ipsam authoritatem Augustini: tum, quia nulla alia cognitio requiritur, vt quis non habeat electionem malam, quàm quòd sit prohibita à Deo, inductiua pœnæ æternæ sensus, & damni, macula, & deformitas animæ, exclusiua gratiæ, & donorum, ac amicitiæ Dei; sed certū est quòd sub his & similibus rationibus considerent peccatores peccata sua, & quòd etiam distinctissimè illis sic proponantur à Prædicatoribus, Confessariis, Scriptura, Patribus, & libris spiritualibus, cùm tamen hoc non obstante peccent, & perseuerent in voluntate mala peccandi: ergo non habent necessariò negationem alicuius cognitionis quæ posset vocari defectus, aut inconsideratio.

105. *Aliquando peccant perfectius considerantes peccata quàm non peccantes.* Confirmatur, quia certum est multos abstinere à peccatis, qui minùs perfectè considerant malitiam peccati, quàm alij qui non abstinent; ergo qui peccant, non habent aliquam peculiarem negationem scientiæ requisitæ, aut inconsiderationem, aut minùs perfectam cognitionem malitiæ peccati, quam non habent illi, qui non peccant, vt volunt aduersarij. Dico autem peculiarem defectum, quia quòd ipsi haberent defectum aliquem, qualem haberent non peccantes, non facit ad rem: hîc enim quæritur vtrùm detur necessariò aliquis defectus particularis in peccantibus, habens necessariam connexionem cum peccato, qui defectus non est in non peccantibus. Plures alias rationes possem adiungere pro hac nostra

conclusione, sed hæc videntur sufficere, præsertim accedente confirmatione maxima, quam dabit solutio argumentorum oppositæ sententiæ, quæ proponemus explicata priùs reliqua parte literæ, vsque ad secundum membrum huius articuli.

106. *Quomodo malitia excæcat intellectum.* r *Et si tunc quæratur*, &c. Quoniam aliquæ authoritates adductæ pro sententia Henrici, videntur dicere quòd malitia voluntatis excæcet intellectum, & hæc videri posset esse contra opinionem suam, assignat duos modos, quibus posset voluntas dici excæcare intellectum sine præiudicio suæ opinionis. *Primus modus.* Primus modus est priuatiuus, quo scilicet voluntas priuatiuè, non positiuè excæcaret intellectum, auertendo ipsum à consideratione honestatis obiecti, ob quam dictaret ipsum esse prosequendum; quando enim intellectus proponeret temperatum potum esse honestum, & præceptum à legislatore, cui esset obediendum secundùm rectam rationem, & vlteriùs ostenderet intemperatum potum esse delectabilem, & temperatum potum priuare illa delectatione, quam adferret potus intemperatus, voluntas ob inclinationem suam pro hoc statu ad bonum delectabile sensitiuum, & præterea ob libertatem posset nolle temperatum potum, vt malum malitia indelectabilitatis, & velle intemperatum potum, ob bonitatem delectabilitatis; & quia non posset hoc facere stante iudicio de obligatione ad faciendum oppositum, absque tristitia, & remorsu conscientiæ, velletque liberare se ista pœna, vt delectabiliùs peccaret; posset nolle, vt consideraret intellectus illam obligationem, & velle vt solùm aduerteret ad delectabilitatem potus intemperati, aut alias species, quæ concurrerent. Licèt enim ipsamet voluntas non habeat directè proponere species aliquas, tamen quando non vult vt consideret intellectus eas, quæ proponuntur, solent occurrere aliæ, vt patet experientia, quam sentimus cùm repellimus cogitationes turpes, nolendo vt intellectus aduertat ad illas. Itaque hoc faciendo impediret quominus intellectus, aut consideraret omnino istam obligationem, aut saltem tam perfectè consideraret, quàm aliàs fecisset, distractus scilicet per alias species occurrentes, dum voluntas non vult vt obligationem consideret, & quamuis ex hoc non sequeretur quòd intellectus erraret circa obligationem, iudicando quòd non esset talis obligatio ad temperatè potandum, tamen sequeretur excæcatio priuatiua, quæ diceret negationem considerationis istius obligationis, aut negationem istius perfectionis, quam aliàs haberet.

107. Hîc autem duo sunt aduertenda. Primum, quòd quamuis voluntas hoc modo posset excæcare intellectum aliquando, non tamen esse necessarium vt id semper faciat, aut etiam possit facere; tum, quia id liberè facit, quando facit; tum, quia posset Deus, non obstante quacumque nolitione voluntatis, conseruare propositas species determinantes intellectum ad considerationem obligationis, & effectuum peccati, vt & sæpe facit. Secundum, quòd Scotus dum dicit hîc intellectum excæcari posse hoc modo priuatiuè, non contradicat sibi dum paulò suprà §. *si concedas conclusionem*, dixit quòd auertere intellectum à consideratione, non est excæcare intellectum, nam ibi loquitur de excæcatione in sensu aduersariorum, quæ scilicet inferret errorem aliquem oppositum prudentiæ, per quem diminueretur aliquid de habitu prudentiæ; qualis excæcatio sola poterat conducere ad probandum quòd non posset acquiri habitus prudentiæ sine habitu virtutis appetitiuæ, de quo principaliter agitur, & est in controuersia; hîc autem agit de excæcatione, quæ non inferret huiusmodi errorem oppositum prudentiæ: per quem diminueretur aliquid de habitu prudentiæ. *Contradictio quæ posset videri in Scoti doctrina soluitur.*

Et vt videatur distinctiùs differentia vtriusque modi ponendi excæcationem, aduertendum vlteriùs, quòd cùm primum proponitur homini, secundùm legem Dei esse abstinendum in his, aut illis circũstantiis à furto, ista propositio fit actus prudentiæ, prout hîc loquimur de prudentia, & consequenter auget habitum prudentiæ, vel si sit primus actus prudentiæ, quem quis habuit generat primum gradum istius habitus; hic autem gradus, & hoc augmentum non possunt deperdi formaliter, nisi per actum oppositum, aut habitum acquisitum per talem habitum; sed nullus actus, quo consideraretur aliud aliquod obiectum, nec vllus actus, quo minùs perfectè consideraretur idem obiectum, est actus oppositus ipsi; vnde quando voluntas eo dictamine non obstante, non vellet abstinere à furto, quamuis postea propter hoc fieret excæcatio hæc, quam admittit Scotus, consistens vel in negatione considerationis malitiæ furti, vel in minùs perfecta consideratione eius; vel in consideratione perfectiori vtilitatis, aut delectabilitatis furti, aut alterius obiecti; non sequeretur diminutio istius gradus habitus prudentiæ, & sic admissa excæcatione tali, vera esset nostra principalis conclusio secunda, quòd scilicet prudentia non habet necessariam connexionem cum virtute morali appetitiua, vt patet. Si autem poneretur excæcatio consistens in aliquo actu, aut in principio alicuius actus, quo iudicaret intellectus, quòd secundùm legem Dei non esset à furto abstinendum, tum diminueretur ille habitus prudentiæ, aut tolleretur, quo intellectus facilitabatur ad cognoscendum quòd à furto esset secundùm legem Dei abstinendum: talem ergo excæcationem debebant ponere aduersarij, & talem negabat Scotus posse contingere per auersionem voluntatis quancumque. *Non obstante quòd malitia excæcet intellectũ priuatiuè habitus prudẽtiæ potest esse perfectus cũ malitia habituali.*

Secundus modus excæcandi est positiuus, & breuiter consistit in hoc, quòd voluntas eligens prosequutionem obiecti delectabilis prohibiti per rectam rationem, posset imperare intellectui vt inuestigaret media, quibus posset acquirere illud obiectum, & intellectus obtemperans posset acquirere habitum facilitandum ad proponenda talia media; huiusmodi autem habitus, licèt non esset erroneus speculatiuè, quia reuera inclinaret ad cognitiones veras, quibus proponeret intellectus illa, tanquam media, quæ reuera essent media ad acquirendum illud obiectum; tamen practicè dici posset erroneus, quia inclinaret ad proponenda media, quæ voluntas non posset applicare, nisi errando, hoc est, deficiendo à regula rectæ rationis. Itaque quia intellectus esset positiuè inclinatus per hunc habitum ad proponenda media practicè mala, hoc est, quæ non possent applicari à voluntate, nisi practicè malè faciendo, posset dici per talem habitum positiuè excæcatus practicè, & quia voluntas esset causa aliquo modo, cur haberet talem habitum, posset dici excæcare positiuè intelle- 108. *2. Modus quo per malitiam excæcari potest intellectus.*

 ctum

ctum; quoniam verò hic habitus non opponitur habitui prudentiæ, ficut nec actus eius actus prudentiæ, formaliter loquendo; neque enim cognofcere quòd furtum fit delectabile opponitur his actibus prudentiæ: furtum eft hîc, & nunc prohibitum per legem Dei, & prohibitum eft per legem Dei formare clauem falfam ad furandum; hinc admiffo gratis quòd femper quoties peccatur datetur huiufmodi excæcatio pofitiua, quod tamen non eft verum, non fequitur nihilominus quin fimul poffet ftare prudentia, & confequenter quin fit feparabilis à virtute morali appetitiua.

109. Attamen licèt hic habitus malus & erroneus practicè in fenfu explicato non oppofitus, vt dixi, prudentiæ, & licèt etiam, quod magis eft, poffet vocari prudentia, quia difponeret media congrua ad finem (vnde Saluator fumpta occafione ex facto villici iniquitatis dixit quòd *prudentiores funt filij huius fæculi filijs lucis in generationibus fuis*,) tamen quia non inclinat ad proponenda media, quæ poffunt abfque peccato applicari, ficut prudentia, quæ eft virtus, ideò optimè dicit Doctor, quòd ifte habitus poffet vocari imprudentia, vel ftultitia; non quòd fit habitus inclinans ad cognitionem falfam, aut fpeculatiuè erroneam, aut etiam practicè erroneam in eo fenfu, vt effet cognitio, qua cognofceretur aliquid conducens, aut aliquod effe faciendum, aliqua ratione, fub qua non effet reuera faciendum, fed quòd proponeret aliquod eligendum, aut faciendum, quod qui eligeret, vel faceret, peccaret, vel faceret contra dictamen prudentiæ virtutis, quæ fimpliciter prudentia dici debet.

SCHOLIVM.

Ponit modum defendendi fubtilem, qualiter habitus genitus ex rectis dictaminibus, fine habitu genito in appetitu, non effet dicendus prudentia, ad quam requiritur conformitas ad appetitum rectum, ex Phil. hîc citato: ille ergo habitus effet fcientia practica, non prudentia. Iuxta hoc faluat fententiam D. Thom. pofitam num. 5. quoad connexionem prudentiæ, & moralium. fed hunc modum reijcit num. 19.

Aliud dubium [a] poffet hîc effe, fi non neceffariò generetur fimul habitus rectus intellectiuus, & habitus bonus appetitiuus, quia contingit benè dictare circa aliqua, non benè agendo circa illa; an habitus intellectualis generatus fine virtute morali fit prudentia, & an è conuerfo habitus in appetitu fine illo in intellectu fit habitus moralis.

15. Quantùm ad primum de prudentia, poteft dici, quòd, strictè loquendo, prudentia non eft fine virtute morali, quia eft ratio recta confefsè fe habens appetitui recto *ex 6. Ethic.* appetitus autem non eft rectus fine virtute morali. Patet ibi: & fi hoc verum effet, tunc non tantùm prima dictamina circa principia agibilium effent recta, & non tamen effent prudentiæ, fed quafi quædam feminaria prudentiæ, fed etiam circa media neceffaria ad finem præftitutum à voluntate, effet aliquis habitus rectè dictatiuus, & tamen non effet prudentia.

D. Th. 1.2. q. 65. art. 1. & Henric. quodl. 5. q. 16. & quodl. 13. quæft. 14. Cap. 3. Refolutio 2. art. 3. & 6. Ethic.

Poffet igitur poni duplex habitus intellectualis circa agibilia rectus, & neuter effet prudentia. Vnus quidem, qui præcederet rectam electionem finis in particulari, & ille non effet prudentia, quia prudentia eft circa ordinata ad finem, quia eft habitus confiliatiuus: confilium autem non eft de fine, fed de entibus ad finem. Eft etiam difcurfiuus, quia confiliatiuus, & ita de his, ad quem difcurritur. Electo autem fine bono non tantùm in communi, fed in particulari etiam, vt quòd caftè viuendum eft, poteft effe aliquis habitus dictatiuus rectè, de his quæ funt ad finem: fed non habens fecum electionem rectam tanquam concomitantem: & ille quantùm eft ex parte obiecti, effet prudentia: effet enim recta ratio circa ea, quæ funt ad finem: fed deficeret fibi alia conditio, quia non effet concors appetitui recto circa eadem obiecta.

Secundùm ergo iftam viam effet dicendum, quòd quicunque habitus generaretur in intellectu, licèt practicus, & rectus, & hoc, fiue circa finem fiue vniuerfalem, fiue particularem, fiue circa media neceffaria ad confequendum finem illum particularem electum, fi non concomitetur recta electio voluntatis circa eadem; non eft prudentia.

16. Si arguitur contra hoc, ficut arguitur contra prædictum articulum de connexione virtutum moralium, quia in ifta concordia fequeretur prudentiã conftituere virtutem moralem, & è conuerfo: & ita per vnum actum vltimatè generaretur vterque habitus, fcilicet prudentia, & virtus moralis: ille autem actus non poffet effe intellectus, & voluntatis fimul, fed tantùm alterius: igitur non poteft effe generatiuus vtriufque. Poteft dici quòd non eft neceffaria conformitas vnius virtutis moralis ad aliam, quia nulla eft regula alterius: fed cuiuflibet eft neceffaria conformitas ad prudentiam, quia in definitione virtutis cadit, quòd fi habitus electiuus fecundùm rectam rationem, & ideò poteft effe conftitutio per modum concomitantis, & hoc ipfius habitus in *effe* morali per prudentiam, & è conuerfo: non fic autem moralium inter fe: & tunc concederetur quòd fimul generaretur aliquis habitus in ratione prudentiæ, & alius habitus in ratione

Non eft neceffaria cõformitas vnius virtutis moralis ad aliã: eft tamẽ cuiuflibet ad prudẽtiam, quia omniũ eft regula.

ratione

ratione virtutis moralis per actum vnum, qui generat vltimatè tam virtutem moralem, quàm prudentiam. Inconueniens quidem est in moralibus, quòd vnus actus vltimate generet duas virtutes morales: sed non est hoc inconueniens in temperantia, & prudentia: quia ille actus, qui generat prudentiam in ratione regulatiui, generat temperantiam in ratione regulati: non autem habet rationem virtutis, nisi ex ratione regulati, & ideò generat temperantiam in ratione virtutis: non sic dici potest comparando eam ad fortitudinem, quia fortitudo non est regula eius.

Actus generans prudentiam in ratione regulatiui potest generare temperãtiam in ratione regulati.

Diceretur igitur, quòd non constituunt se in *esse* virtutis per aliquam prioritatem, quasi vna sit priùs virtus, quàm reddat aliam esse virtutem: sed simul natura est habitus intellectualis prudentia, & habitus moralis virtutis.

Et si quæritur tunc per quid generantur isti duo habitus in *esse* perfecto? Concedo quòd per vnum actum, siue actus ille sit recta electio, quia absque recta electione finis non est habitus intellectualis concors appetitui recto; ideò nec prudentia; siue actus sit intellectus, quia absque recto dictamine non est electio concors rectæ rationi, ideò nec virtuosa, nec generatiua virtutis moralis: igitur tam actus intellectus, quàm actus voluntatis, generando aliquid per se in *esse* naturæ, potest concomitanter generare illud in *esse* relatiuo; & vlteriùs concomitanter suum relatiuum: & ita vnus actus generaret simul natura virtutem moralem, & eius prudentiam.

17. Absque recto dictamine electio non est concors rectæ rationi, & ideò non generat virtutem moralem.

Et secundùm hoc [d] diceretur, quòd vterque habitus præcedens electionem rectam esset quidam intellectus scientiæ moralis, siue quædam scientia moralis. Sicut enim in factibilibus artifex scit *propter quid*, expertus tantùm *quia* 1. *Metaph.* artifex non est promptus in agendo, expertus autem promptus est, vt habetur *ibidem*: ita in moralibus habens habitum rectum principij, vel conclusionis non autem exercitatus in operando, vel dirigendo circa agibilia: licèt habeat habitum directiuum remotum (qui habitus potest dici intellectus, vel scientia moralis) non tamen habet habitum directiuum propinquum, qualis est prudentia, & qualis in factibilibus est habitus experti.

In proœmio. Artifex & expertus quomodo differunt.

COMMENTARIVS.

110. SVPPLEM P. PONTII.

a **A**Liud dubium posset hic esse, &c. Quoniam præterea contra doctrinam suam obiici posset quòd ex ea sequeretur homines, qui malè solerent agere, & præferrent bonum sensus bono honesto virtutis, esse prudentes prudentia virtutis, ídque videri posset contra communem modum loquendi, & Phisophum, conatur hîc ostendere modum quo posset defendi non sequi.

Quo sensu peccatores possunt vocari prudentes.

Dicit ergo posse prudentiam capi dupliciter. Primò largiùs pro habitu præcisè dictante, seu inclinante ad dictandum quod esset faciendum secundùm rectam rationem, tam in vniuersali, quàm etiam in particulari; & in hoc sensu necessariò sequeretur in sententia Scoti quòd peccatores quicumque possent esse prudentissimi, tam in actu primo, quàm in actu secundo, vt patet ex dictis.

Quo sensu nõ possunt.

Secundò posset capi strictiùs prudentia pro habitu inclinante non solùm ad dictandum, quod est faciendum secundùm rectam rationem, sed etiam ad id faciendum, ita vt actus prudentiæ hoc modo acceptæ, non sit tantùm cognitio boni honesti in communi & particulari, sed etiam electio istius boni, & applicatio mediorum ad eius consequutionem, & fugam mali oppositi.

Hæc autem acceptio prudentiæ desumi posset ex 6. *Ethic. c.* 6. vbi dicitur quòd *prudentia sit ratiò recta confesiè*, id est, conformiter se habens *appetitiui recto*, in malè autem faciente, & in eo qui solùm cognosceret quid esset faciendum, & non faciendum secundùm rectam rationem, nòn verò faceret conformiter per voluntatem, non esset recta ratio conformis appetitui recto; vnde non esset in ipso prudentia in hac stricta acceptione, quamuis esset in eo habitus rectissimus, tam circa agibilia in communi, & particulari, quàm circa finem, & media, qui habitus posset vocari prudentia in lata acceptione.

111. b *Posset igitur poni duplex*, &c. Vlteriùs declarat prædictum modum loquendi, qui videtur S. Thomæ 1. 2. *quæst.* 65. *art.* 1. qui non solùm exigit necessariò ad prudentiam vnam virtutem moralem, sed omnes. In hoc fundat potissimùm connexionem virtutum moralium, quatenus scilicet quælibet virtus prærequirit prudentiam, & prudentia prærequirit omnes tres virtutes appetitiuas cardinales. Dicit ergo Doctor quòd duplex habitus, rectus & practicus, tendens in agibilia, posset poni in intellectu, quorum neuter tamen esset prudentia strictè accepta modo explicato. Vnus, qui dictaret finem non in vniuersali tantùm, sed in particulari, & præcederet electionem rectam finis etiam particularis; hîc verò posset dici non esse prudentia non solùm quatenus posset esse sine electione recta sequente; sed ex alio etiam capite, quia nimirum prudentia, cùm sit habitus consiliatiuus, & discursiuus, non diceretur habitus ille, qui tenderet in finem directè, sed ille potiùs qui tenderet directè in media ordinata ad finem: iste autem habitus tenderet directè in ipsum finem. Aduerte autem quòd quando dicit Doctor quòd hic habitus debeat, aut soleat præcedere electionem rectam, non capit *electionem* prout opponitur intentioni finis, & est actus, quo tenditur directè in media; sed prout dicit actum quo quis ex pluribus finibus propositis eligit vnum præ aliis, qualis actus licèt sit intentio ex eo, quòd respiciat finem, optimè tamen potest, & communiter solet, vocari *electio*, propter rationem iam datam

Duplex habitus rectus & practicus posset poni in intellectu quorum neuter esset prudentia stricta.

datam, quia nimirum per eum ex pluribus vnum finem prosequitur voluntas.

Secundus habitus rectus intellectus esset ille, quo inclinaretur ad proponenda media conducentia secundùm rectam rationem ad finem bonum propositum per actum prioris habitus, & electum, seu intentum, vel etiam non electum, neque intentum, per voluntatem: qui habitus non posset excludi à ratione prudentiæ propter rationem illam, propter quam excludebatur prior habitus, cùm versaretur circa media, & propterea posset esse consiliatiuus; sed benè excluderetur ex eo, quòd non haberet annexam in homine malè agente, electionem rectam medij propositi, prout esset necessarium ad prudentiam in illa stricta acceptione.

112. *Replica. Contra præcedentem doctrinam.* c *Si arguitur contra hoc*, &c. Contra hunc dicendi modum proponit talem replicam, qualem *suprà* proposuit contra sententiam tenentem quòd non posset dari vna virtus ex appetitiuis sine reliquis, nimirum quòd sequeretur quòd prudentia constitueret virtutem moralem, & è contra quòd virtus moralis constitueret prudentiam, & consequenter quòd per vnum actum vltimatè acquireretur vterque habitus tam prudentiæ, quàm virtutis moralis, quod esset absurdum; nam cùm ille actus non posset esse simul intellectus, & voluntatis, absurdum videretur quòd causaret habitum intellectus, & voluntatis; causare autem deberet, si causaret prudentiam, & virtutem appetitiuam, verbi gratiâ, temperantiam ipsi correspondentem. Probatur verò sequela, quia si habitus nullus intellectus præcisè esset prudentia, nisi supposito habitu appetitiuo in voluntate, & hoc supposito esset prudentia habitus intellectus constitueretur in *esse* prudentiæ per habitum voluntatis. Rursus nullus habitus voluntatis posset esse habitus virtutis absque habitu prudentiæ: ergo constitueretur in *esse* virtutis per habitum prudentiæ. Præterea, si habitus intellectus rectus non esset prudentia, nisi ex suppositione actus recti in appetitu, & habitus appetitus non esset virtus, nisi ex suppositione prudentiæ, quando aliquis haberet habitum rectè dictandi media, qui sine electione bona conformi non esset virtus prudentiæ, modò haberet vnum actum electionis rectæ conformis, statim iste habitus esset habitus prudentiæ, quia esset de mediis rectis ad finem rectum, & conformis appetitui recto, hoc est, actui voluntatis recto; & eo ipso præterea habitus voluntatis esset virtus, quia esset habitus conformis prudentiæ isti: ergo vnico actu acquireret quis prudentiam, & temperantiam, verbi gratiâ, & consequenter cùm propter similem rationem negatum est *suprà* vnam virtutem appetitiuam dependere posse ab altera, dicendum similiter est quòd prudentia non possit dependere ab vlla virtute appetitiua.

113. *Responsio.* Ad hanc replicam respondet Scotus negando paritatem vtriusque casus, quamuis enim esset absurdum quòd vna virtus appetitiua constitueret alteram, aut quòd per actum vnius virtutis appetitiuæ acquirerentur plures; tamen id non esset tam absurdum de prudentia, & virtute appetitiua ipsi correspondente. Ratio autem disparitatis est, quòd virtutes appetitiuæ, cùm neutra sit alterius regula, non possunt habere talem subordinationem; prudentia verò est regula virtutis moralis, & hæc est regulata per ipsam, vnde possent dici habere talem subordinationem, vt vna constitueretur per alteram, & vtraque acquireretur formaliter per actum vnum, qui si esset temperantiæ, verbi gratiâ, simul generaret prudentiam in ratione regulatiui proximi, & actualis, & temperantiam in ratione regulati proximè, & actualiter. In hac autem doctrina non esset concedendum quòd prudentia formaliter accepta dependeret à temperantia, vt virtus est, tanquam ab aliquo priori, nec è contra, sed iste habitus intellectus, qui dicitur *prudentia* secundùm *esse* suum physicum, præcederet habitum voluntatis, qui diceretur temperantiæ, tam quoad *esse* physicum, quàm quoad *esse* virtutis, & habitus etiam ille temperantiæ specificatiuè & entitatiuè præcederet habitum prudentiæ, vt prudentia esset formaliter: vterque verò habitus haberet denominationem prudentiæ, & virtutis appetitiuæ formaliter ab actu physico temperantiæ, verbi gratiâ, elicitæ secundùm dictamen habitus recti intellectualis, vel tanquam à ratione formali, vel tanquam à conditione sine qua non, perinde est quantùm ad propositum.

Itaque quemadmodum causa producens parietem album, supposito quòd existat aliud album, & producit directè, & physicè parietem album quoad *esse* absolutum, & præterea producit, siue occasionaliter, siue principaliter (perinde est,) relationem similitudinis in vtroque extremo, & consequenter vtrumque parietem facit esse formaliter similem, ita etiam actus habitus physici temperantiæ, supposito habitu prudentiæ physico, & eius actu, producit quidem physicè, & directè gradum aliquem physicum istius habitus physicè, qui dicitur *temperantia*, & præterea producit relationem actualis conformitatis in vtroque habitu altero ad alterum, siue occasionaliter, siue principaliter.

d *Et secundùm hoc diceretur*, &c. Iuxta hanc doctrinam dicit quòd vterque habitus rectus, qui esset in intellectu, & quorum neuter esset prudentia formaliter, ita se haberent, vt primus, qui versaretur circa finem, haberet rationem intellectus in moralibus, & proportionem quandam cum habitu principiorum in speculatiuis, qui habitus vocatur *intellectus*; secundus verò haberet rationem scientiæ in moralibus, & proportionem cum habitu scientifico in speculatiuis; proportio autem hæc consisteret in hoc quòd quemadmodum prima principia sunt illa, ex quibus deducuntur conclusiones in speculatiuis, ita etiam finis in moralibus est id ex quo deducuntur electiones mediorum aptorum ad eius consequutionem. Vnde quemadmodum in speculatiuis habitus, qui perficit in ordine ad principia, vocatur *intellectus*; & habitus qui perficit ad conclusiones vocatur *scientia*, ita in practicis habitus, qui versatur, & perficit circa finem, directè potest vocari *intellectus moralis*, & habitus qui versatur, & perficit circa media *scientia moralis*, quamuis neuter habitus posset per hoc præcisè vocari *prudentia*. Ad quod magis ostendendum vtitur Doctor alia similitudine, ponens proportionem aliquam inter differentiam habitus istius, qui est bonus artifex, & non expertus ab habitu benè experti, ac differentiam habitus, qui est prudentia formaliter ab habitibus istis duobus, secundùm quòd 114.

non

non sunt prudentia: proportio autem consistit in hoc, quòd quemadmodum 1. *Metaph. in proœmio* habetur quòd habitus artificis non experti reddit ipsum promptum in cognoscendo quomodo res debeat fieri, & quæ sit causa quòd si ita fiat benè fiet; non tamen reddit ipsum promptum ad faciendum rem illam benè; habitus verò experti facit ipsum promptum ad faciendum rem benè, non tamen ad cognoscendum cur ita fiat benè: ita habitus illi duo practici intellectus faciunt hominem expeditum ad cognoscendum quomodo possit operari benè circa finem, & media, non verò faciunt ipsum proximè promptum vt faciat benè moraliter; habitus verò prudentiæ faciat ipsum proximè expeditum, vt operetur moraliter benè iuxta dictamen istorum habituum.

SCHOLIVM.

Docet primò prudentiam non tantùm esse circa media, sed etiam circa fines, saltem particulares. Primò, quia electionem talis finis præcedit prudentia. Secundò, alioquin tot essent prudentiæ diuersæ circa vnam virtutem, quot essent media ad eam habendam. Secundò resoluit conformiter ad allata contra D.Thom. & Henr. num. 12. ad prudentiam non requiri habitum moralem, benè tamen è contra.

Licèt istud videatur [e] probabiliter dictum de distinctione scientiæ practicæ, & prudentiæ: tamen prudentia non solùm est circa media ordinata ad consequendum finem vltimum, sed etiam dictando de ipso fine, saltem particulari, puta de castitate. Quod probatur primò, quia virtus moralis semper sequitur ordine naturæ prudentiam aliquam: ex electione autem finis particularis, puta castitatis, generatur virtus moralis: igitur istam electionem præcedit aliqua prudentia: igitur non est ita propriè restringenda, vt tantùm sit habitus circa media ordinata, dictata ad consequendum finem particularem electum. 18. *Prudentia necessariò præcedit virtutē moralem, nec debet restringi vt tantum sit habitus circa media.*

Secundò probatur idem, quia tunc non esset vna prudentia correspondens vni virtuti; nam virtus moralis est vna vnitate finis, ad cuius electionem principaliter inclinat. Si autem ad dictandum de illo fine nulla esset prudentia, sed tantùm de mediis ad illum finem, nullum esset obiectum vnum, à quo esset vnitas prudentiæ dictatiuæ, sed multæ prudentiæ de multis med[illegible] dictatiuis ad finem ordinatis: vbi tamen esset vna virtus moralis ex vnitate finis: igitur tum propter prioritatem naturalem prudentiæ ad virtutem moralem, tum propter vnitatem prudentiæ respectu vnius virtutis moralis, videtur esse concedendum, quòd ille habitus practicus, qui est rectè dictatiuus de fine particulari, sit propriè prudentia.

Nec obstat [f] quòd dicitur prudentiam esse habitum consiliatiuum, & ita ad fines discursiuum: nam de finibus propriis virtutum moralium dictatur discurrendo à principio practico sumpto à fine vniuersali ad particulares: & ille discursus est prima consiliatio, licèt communiùs dicatur consilium de mediis virtutum. 19.

Quod etiam additur [g] quòd sit concors appetitui recto; non mouet: nam prius naturaliter non videtur habere aliquid de ratione sua dependens à posteriori: prudentia videtur esse naturaliter prior virtute morali, quia definit ipsam. Quod ergo ibi dicitur concors, (sicut tactum est in primo quæst. de Theologia practica, & speculatiua) debet intelligi, id est, conformatiua praxis rectæ sibi ipsi, hoc est quòd debet esse talis cognitio, quòd quantùm est ex se, praxis recta debet sibi conformari: & talis cognitio est prudentia, siue in eodem dictante sequatur electio recta, siue non.

Potest ergo aliter dici [h], quòd ille habitus generatus ex dictaminibus, siue circa fines quosdam, particulares saltem, qui sunt proprij fines virtutum moralium, siue circa media ordinata ad illos fines, est proprius prudentiæ; licèt electio recta non sequatur in eodem dictante: & ita non erit omnino necessaria connexio alicuius virtutis moralis ad prudentiam dictatiuam de sua materia. Tamen è conuerso sic: quia nulla electio potest esse recta moraliter, nisi sit concors suæ regulæ, & suæ mensuræ, quæ est dictamen rectum: dictamen autem rectum est natum generare prudentiam, etiamsi sit vnicum: ideò è conuerso potest concedi connexio, quia virtus moralis non potest esse sine prudentia circa suam materiam. 20. *Virtus moralis habet necessariam connexionē cum prudētia dictatiua de sua propria materia.*

Ad rationes [i], & authoritates Augustini responderi potest. Quære.

ADDITIO. *Aduerte, quia istæ auctoritates adducuntur in principio secundi articuli, arguitur sic: malitia in voluntate excæcat intellectum: igitur virtus moralis in voluntate est causa rectificationis, & prudentiæ. Negatur consequentia, quia licèt voluntas possit intellectum auertere à consideratione prudentiæ, & facere sistere in materia alicuius vitij: non tamen causat in eo errorem, vt patuit in præcedentibus. & ideò non est etiam causa rectitudinis, siue eius prudentiæ. quia intellectus in actu suo præcedit voluntatem: ideò priùs rectè dictabat antequam voluntas imperaret, vt rectè dictaret, sed benè voluntas potest esse causa perseuerantiæ illius recti dictaminis, quod priùs intellectus habebat, scilicet præcipiendo vt perseueret.*

COMMEN

COMMENTARIVS.

115. *Contraria doctrina praecedenti est probabilior. Prudentia versatur circa finem & media.*

C Licèt istud videatur, &c. Quamuis praemissam doctrinam Doctor probabilem aliqualiter censeat, probabilius tamen existimat hîc oppositam; vnde duas hîc proponit conclusiones contrarias isti doctrinae. Prima est, quòd prudentia non solùm dictet de mediis ad finem requisitis, & vtilibus, sed etiam de ipso fine, saltem particulari, in his aut illis circumstantiis. Hanc tenet Vasquez *disput.* 88. *num.* 14. Suarez *disput.* 3. *de virtutibus s.* 9. Addit autem istam limitationem *saltem in particulari*, quia actus ille intellectus quo proponitur finis in communi, vt bonum esse amandum, virtutem prosequendam, communiter dicitur non esse actus prudentiae, sed vel alterius habitus innominati secundùm Vasquez *suprà*, vel synderesis potiùs, vt tenet Suarez *suprà*, siue haec dicatur esse ipsemet intellectus, vt habilis, & inclinatus ad cognoscenda principia practica in vniuersali, & etiam conclusiones inde deductas, vt abstrahunt ab his, & illis circumstantiis in particulari, secundùm quas solùm habent actiones virtutum esse tales, vt tenent Nominales; siue dicatur consistere in habitu aliquo superaddito ipsi, vt tenent alij, & insinuat saltem vt probabile Scotus 2. *dist.* 39. *quaest.* 2. Itaque vt abstraheret ab hac controuersia, quae tantùm potest esse de nomine, limitat conclusionem ad finem in particulari secundùm omnes circumstantias, secundùm quas appeti debet virtuosè. Est autem conclusio hoc modo intellecta contra D. Thomam 2. 2. *quaest.* 47. *art.* 6. Caietanum *ibidem*, & alios Thomistas, quos sequitur Valentia *tom.* 3. *disp.* 4. *part.* 3.

Quid sit synderesis.

116. *Probatur 1 quòd prudentia versetur circa finem.*

Probat Scotus conclusionem. Primò, per hoc quòd aliquis eligat in particulari hîc, & nunc castè viuere secundùm dictamen rectae rationis exercet actum virtutis moralis, & acquirit aliquem habitum eius: sed nulla virtus moralis potest acquiri sine praeuio actu prudentiae, maximè secundùm aduersarios, qui ponunt connexionem virtutum moralium appetitiuarum, & prudentiae: ergo antecessit illum actum virtutis appetitiuae actus prudentiae, sed non actus aliquis, qui dictat de mediis cōducentibus ad virtutem illam, sed qui dictat, & proponit ipsammet virtutem secundùm honestatem suam: ergo prudentia non solùm directè proponit media ad virtutem, sed etiam ipsammet virtutem & honestatem eius, quae est finis istorum mediorum.

117. *Prima responsio Caiet.*

Caietanus duas responsiones insinuat ad hunc discursum Scoti. Prima est, quòd licèt praecedat virtutem moralem prudentia, non tamen prudentia dictans de fine, sed de mediis; nam ad dictandum de fine sufficit ratio naturalis, & conformiter ad hanc distingui posset minor probationis nostrae.

Reijcitur.

Sed contra hanc responsionem est, quòd ad illum actum virtutis moralis, quo quis amaret castitatem, hîc, & nunc, nihil actualiter resoluendo de mediis aliquibus determinatis, non praecedat vlla cognitio de mediis, vt patet: ergo si ad illum actum virtutis praesupponatur prudentia, non nisi illa, quae dictat de ipso fine, seu ipsa virtute secundùm se. Deinde quod dicit rationem naturalem sufficere ad dictandum de fine, licèt fortè verum esset de fine vt sic, intelligendo per rationem naturalem intellectum, vel secundùm se, vel vt affectum Synderesi; non tamen est verum de fine in particulari in his, ac illis circumstantiis; & sanè si sufficeret ad haec, posset etiam sufficere ad dictandū de mediis; neque enim est difficilius dictate de mediis, quàm de illo fine in particulari cū circumstantiis omnibus debitis.

118. *Secunda responsio Caiet. Reijcitur. Electio non semper capitur pro actu versato circa media.*

Altera responsio, seu complementum prioris est, quòd implicet in adiecto, eligi virtutem moralem, quia scilicet electio est actus, qui versatur circa media. Sed hoc prorsus est insufficiens: nam licèt aliquando electio capiatur vt opponitur intentioni finis, & vt sic tendat directè in media; tamen, quandoque etiam capitur pro actu, quo quis ex pluribus finibus propositis prosequitur vnum potiùs, quàm alios, & sic eam accipit Scotus; vnde Caietanus, qui in alio sensu illo capit electionem, ludit verbis, & non soluit difficultatem. Quod vt clariùs constet, omittamus nomen *electionis* & quaeramus de illo actu, quo voluntas in particulari vult hîc, & nunc in his circumstantiis castè viuere secundùm praescriptum rectae rationis: iste actus erit ne virtutis moralis, vel non? si hoc secūdum dicatur, praeterquam quòd nihil absurdius possit dici, quàm virtutem moralem castitatis non posse tendere, nec prosequi directè ipsā castitatem, vlteriùs est contra Caietan. & Thomistas, concedentes caeteras virtutes praeter prudentiam tendere non solùm in media, sed etiam in finem. Si primum dicatur, sufficit ad intentum Scoti, quia debet praesupponere prudentiam; non aliam autem, quàm illam, quae dictat de illa virtute in quam tendit iste actus, & ad quam per alia dictamina proponuntur media.

119. *Responsio Valentia.*

Primam responsionem approbat Valentia, sed vt patet, nullo modo tangit difficultatem Scoti, neque quidem indirectè. Addit praeterea idem Valentia, quòd requiratur quandoque necessariò vt dictamen prudentiae versetur circa finem virtutis eum praecipiendo, non tamen, inquit, propter ipsum finem, sed solùm propter exercitium actus circa illum, quatenus scilicet in dubitationem, & consultationem venire potest, an expediat hîc & nunc quoad exercitium actus prosequi talem virtutem.

Reijcitur. Prudentia directè proponit finem.

Contra hanc additionem, quia nihil aliud nos contendimus, quàm prudentiam ita versari circa finem virtutis in particulari, vt hîc & nunc proponat esse in talibus, vel talibus circumstantiis prosequendam virtutem. Deinde quemadmodum dicit ipse quòd prudentia non versetur hoc modo directè circa ipsam, & propter ipsam, sed propter exercitium actus circa illam, ita posset dici, quòd non versaretur circa media, propter ipsa, sed propter exercitium actuum circa ipsa, est enim prorsus eadem ratio, vt patet consideranti.

120. *Probatio 2. Doctoris. Si prudentia non versaretur circa finē darentur plures prudentia circa media vnius virtutis.*

Secundò probat Doctor conclusionem, quia si prudentia non versaretur circa finem, sed circa media, quandoquidem plura dentur media non subordinata inter se, conducentia ad vnum finem non posset dari vna virtus particularis prudentiae correspondens, sed plures conformiter ad numerum istorum mediorum plurium; neque enim esset vlla ratio, vnde desumeretur vnitas istarum plurium prudentiarum, quae dictarent de pluribus istis mediis: esset autem si prudentia tenderet in finem ipsum dictando; quia ab vnitate finis possunt dici omnes habitus tendentes in illum esse vnus habitus.

Responsio Caiet.

Respondet Caietan. negando sequelam, & ad proba

probationem dicit quòd vnitas istarum prudentiarum desumeretur ex vnitate finis aspecti per illas prudentias, non verò dictati per illas. Contrà, quia si prudentia aspicit non solùm media, sed finem, ergo etiam non solùm dictare potest media, sed finem. Probatur consequentia primò, quia si aspicere, & dictare sunt distincta, est eadem ratio cur vtrunque possit prudentia facere. Probatur secundò, quia prudentiam aspicere finem, seu virtutem non est aliud, quàm considerare ipsam secundùm suam honestatem particularem: sed dictare ipsam nihil aliud est, quàm hoc; nam vt *suprà* diximus, cognoscere virtutem esse prosequendam, non est aliud quàm cognoscere ipsam esse bonam aliqua bonitate. Confirmatur hæc impugnatio, quia ideò per se prudentia non dictat de fine, quia ratio naturalis sine prudentia sufficit ad hoc: sed ratio naturalis sine prudentia multò magis sufficit ad eam aspiciendam, si aspicere ipsam sit distinctum ab hoc quod est dictare ipsam: ergo prudentia non aspicit illam, quod si non obstante quòd aspiciatur à ratione naturali sine prudentia, vlteriùs prudentia etiam aspicit illam, profectò non obstante quòd ratio naturalis sine prudentia posset dictare illam, prudentia etiam posset illam dictare.

Reiicitur.

Si prudentia aspicit finem potest dictare ipsum.

121. Valentia ad responsionem Caietani addit quòd non detur vna virtus prudentiæ correspondens cuilibet virtuti morali, sed quòd vna ad omnes virtutes sufficiat. Verùm hoc postea improbabimus, & sanè multò minùs posset esse verum in aduersariorum sententia, cùm, vt dixi, non possent ostendere vnde vnitas eius desumeretur, præsertim cùm possit quis esse inclinatus ad proponenda media ad temperatè viuendum sine eo quòd esset inclinatus ad proponenda media ad iustè agendum, vt patet experientia.

Additamentum Valent. ad responsionẽ Caiet.

Reiicitur.

Confirmari potest conclusio, quia ex communi modo loquendi diceretur prudens esse, qui ex pluribus finibus proponeret meliorem non minùs, quàm qui ex pluribus mediis proponeret vtiliora. Et si dicatur hoc esse verum de prudentia non strictè sumpta, & propria; sed de impropria ac latè sumpta: Contrà, quia hoc est, rem ad quæstionem de nomine reducere; & præterea nulla prorsus est ratio, cur illa prudentia non esset propriissima prudentia.

Cõfirmatio conclusionis. Prudens est qui ex pluribus finibus eligit meliorem.

Replica.

Reiicitur.

Confirmatur secundò, quia actus electionis mediorum tendit etiam in finem, & qui eam habet, vult etiam finem, & quidem magis principaliter: ergo actus intellectus, qui dictat media, quà talia, esse appetibilia, dictat etiam finem esse appetibilem: tam enim necessarium est, vt qui appetit medium propter finem, habeat sibi propositum finem, vt appetendum, quàm vt appetat ipsum finem. Nec valet dicere quòd habeat sibi finem sic propositum, sed non per prudentiam, quia quamuis nullam propositionem haberet præter illam prudentiæ, quæ proponeret illa media esse appetenda propter talem finem simpliciter, eo ipso posset velle talia media propter talem finem, & consequenter ipsum finem; ergo eo ipso proponeretur finis per prudentiam.

Actus intellectus dictans media esse appetibilia dictat similiter finem esse appetibilem.

122. f *Nec obstat quod dicitur*, &c. Respondet ad fundamentum præmissum pro sententia opposita huic conclusioni, asserente quòd prudentia respiciat tantùm media, nimirùm quòd prudentia sit habitus consiliatiuus; ergo de iis quæ sunt ad finem.

Obiectio contra conclusionem.

Responsio.

Respondet, inquam, ad hoc quòd licèt habitus consiliatiuus communiter dicatur in moralibus ille, qui inclinat ad consulendum rectè de mediis; tamen quandoquidem possit etiam discurri ex principiis primis practicis ad concludendum quis finis esset in particulari eligendus, seu intendendus, seu præferendus, & iste discursus posset vocari consiliatio, sicut discursus, quo ex fine particulari intento concluderentur quæ media essent eligenda, nihil prorsus impedit, quo minùs habitus dictans finem etiam possit vocari consiliatiuus, imò potiùs ex hoc capite sic vocari deberet, quia ista consiliatio est communiter saltem prior consiliatione de mediis, vnde in forma negatur consequentia.

Discursus de fine potest dici consiliatiuus.

Addi potest, quòd quamuis prudentia sit habitus consiliatiuus, & vt sic, etiam non possit dictare nisi media, saltem directè, dato quòd consilium tantùm daretur de mediis, adhuc hinc non sequi quin dictaret etiam de fine, quia licèt esset cõsiliatiua, non tamen deberet esse tantùm consiliatiua. Vnde in forma distinguo antecedens, tantùm cõsiliatiuus, nego: consiliatiuus, sed non tantùm, concedo, & similiter distinguo consequens.

Ex his facilè solui possunt rationes, & fundamentum aduersariorum. Primum est D. Thomæ, quòd recta ratio sufficiat ad proponendos fines virtutum, seu ipsas virtutes, vt prosequibiles: ergo prudentia non debet hoc facere. Respondeo, distinguendo antecedens, in vniuersali transeat; in particulari hìc & nunc, secundùm mediocritatem conuenientem his, aut illis circunstantiis, nego, hoc est enim munus prudentiæ, si quod aliud. Secundum est ex Valentia innixum auctoritati Philosophi 6. Ethic. cap. 12. *Opus*, inquit Philosophus, *& ex prudentia, & ex morali virtute perficitur: virtus enim propositum scopum, prudentia, quæ ad ipsum tendunt rectè efficit*, & cap. 13. *Virtus finem, prudentia, quæ ad finem tendunt vt agamus facit*: ergo prudentia non tendit in finem eum dictando. Respondeo, hæc loca, si, vt sonant, intelligantur, & ad intentum aduersarij, plus probare quàm ipsemet velit concedere, nam expressè sequeretur quòd virtus moralis non versaretur circa ea quæ sunt ad finem, & quòd electio libera mediorum non procederet à virtute, quo nihil est absurdius. Probatur sequela ex eo, quòd dicat Philosophus virtutem tendere in finem, & prudentiam in ea, quæ sunt ad finem, sequitur secundùm aduersarium, quòd prudentia tendat solùm in ea, quæ sunt ad finem; ergo sequitur etiam pari ratione, (quòd virtus solùm tendat in ipsum finem, & non in media; quòd si hoc non sequitur, profectò nec illud etiam, vt patet.

123. *Primum fundamentũ aduersariorum.*

Soluitur. Recta ratio non sufficit absque prudẽtia ad proponẽdos fines in particulari.

Secundũ fundamentum.

Responsio.

Itaque illa loca omnibus explicanda sunt, & quidem facillimè explicari possent, si diceretur quòd quemadmodũ licèt virtus tendit in finem, & media, actus tamen principalis eius est ille, qui tendit in finem; ita etiam licèt prudentia tenderet in finem, & media; actus tamen principalis eius esset ille, qui tenderet in media, iuxta quod sensus Philosophi esset quòd virtus principaliter tenderet in finem, prudentia principaliter in media: hoc autem non esset contra nos. Confirmari hæc expositio potest per illud eiusdem Philosophi lib. 5. *Prudentis enim id maximè opus dicimus, vt rectè consultet*: nam si intelligatur hìc cõsultatio, quæ est de mediis, vt volunt aduersarij, quandoquidẽ dicat quòd maximè spectet ad prudentiam, videtur per hoc significare quod aliquid aliud etiam spectet ad ipsam, sed non tam principaliter,

Explicatur Philosophus.

Cõfirmatur explicatio.

quod est id ipsum, quod in hac explicatione dicimus.

124. Duæ aliæ probationes Valentiæ coincidunt cum fundamento D.Thomæ, & illo quod resoluit Doctor de consilio, seu consultatione.

Fatetur quidem tandem Valentia quòd prudentia determinet in particulari in quibus actionibus consistat honestas virtutis, & qua quantitate, ac mensura consistat mediocritas eius, & ipse S. Thomas 1. 2. *quæst. 66. art. 3*, id asserit ad minus, dicit enim: Prudentia non solùm dirigit virtutes morales in eligendo ea, quæ sunt ad finem; sed etiam in præstituendo finem: est autem finis vniuscuiusque virtutis moralis attingere medium in propria materia, quod quidem medium determinatur secundùm rectam rationem prudentiæ.

Aduersarij concedũt nostrum intentum. Sed reuera hoc ipsum est quod nos intendimus, & non videtur benè intelligi à Valentiae nam dictare finem in particulari, quem homo virtuosus debet prosequi, non est aliud quàm ostendere quænam actiones in particulari sint honestæ honestate virtutis particularis, verbi gratiâ temperantiæ, atque adeò appetendæ: hoc facit prudentia secundùm S.Thomam: ergo S.Thomas contradicere videtur sibi dum *in 2. 2. qu. 47.* negat prudentiam facere aliud, quàm dictare de mediis; & similiter etiam Valentia contradicit sibi. Confirmatur contra Valentiam: hoc quod est dictare in quibus actionibus, & qua quantitate ac qualitate consistat honestas virtutis, non est dictare de mediis, sed præsupponitur ad hoc, vt quis rectè consultet de mediis: ergo absolutè, & simpliciter non est dicendum quòd prudentia solùm dictet de mediis; nec ita intelligenda sunt prædicta, aut alia loca Philosophi. Caietanus conatur soluere contradictionem D.Thomæ; sed laborat in vanum, vt facilè ostendi posset, si liberet examinare, quæ ad hoc congerit, quod noto, vt alij Thomistæ id facere curent.

Dictare in quibus actionibus, & qua quãtitate ac qualitate cõsistat. honestas virtutis non est dictaře de mediis.

Explicatio melior D.Th. Meliùs explicari posset, & ad verum sensum adduci quod asserit D.Doctor 2. 2. dicendo quòd ibi loquatur de fine in communi, & abstrahendo ab actionibus particularibus, & circunstantiis in particulari in 1. 2. verò loquatur de fine in particulari vt reperta in talibus, vel talibus actionibus, de quo etiam fine nos loquimur.

125. *Aliud fundamentum aduersariorum.* g *Quod etiam additur quòd sit concors, &c.* Respondet ad aliud fundamentum, quod sumebatur in prædicta sententia, tenente habitum rectum intellectus dictantem de fine, aut mediis absque actu recto appetitus non esse prudentiam, quam hîc reiicit Doctor, nimirum, quòd prudentia sit habitus rectus confesse se habens ad rationem rectam. Respondet, inquam, ad hoc fundamentum non debere intelligi illam conformitatem, quam debet habere prudentia cum appetitu recto de conformitate actuali, sed de aptitudinali, nimirum, vt prudentia sit talis, cui non sit conformis vllus appetitus malus, & obliquus, & cui sit conformis appetitus, quando rectè agit circa illud obiectum siue actu id faciat, siue non faciat. Confirmationem, quam pro hoc adducit, adducemus statim pro sequenti conclusione.

Soluitur. Quam cõformitatẽ debet habere prudẽtia cum appetitu recto.

126. h *Potest ergo aliter dici, &c.* Hîc ponit secundam conclusionem contra præmissam sententiam, & quæ est vna ex principalibus totius huius quæstionis, per quam decidit, quid dicendum sit de connexione prudentiæ virtutis, cum virtutibus appetitiuis. Conclusio autem eius est

Conclusio 2. Doctoris.

hæc: Ille habitus rectus intellectus, quo dictatur, siue de fine, siue de mediis conducentibus ad finem, est habitus prudentiæ, quamuis non sequatur recta electio ex parte voluntatis. Vnde simpliciter, & absolutè virtus prudentiæ non habet necessariam connexionem cum virtutibus appetitiuis, quamuis virtutes appetitiuæ habeant necessariam connexionem cum prudentia, ita vt nulla ex ipsis possit esse sine prudentia. Hæc conclusio continet tres partes. Prima est, quòd habitus rectus intellectus, qui esset absque habitu, vel actu recto voluntatis, sit prudentia. Secunda, quòd prudentia possit esse absque virtute vlla appetitiua. Tertia, quòd nulla virtus appetitiua possit esse absque prudentia. Supponit præterea, quod probatum est antè dari posse habitum rectum in intellectu absque habitu recto in voluntate.

Habitus dictans de fine, & mediis sine electione recta est prudentia.

Probatur prima pars ex Doctore §. *preced.* quia virtus moralis definitur per ordinem ad prudentiam: dicitur enim esse habitus electiuus eorum, quæ sunt iuxta rectam rationem, prout prudens præfinierit, vt habet Aristoteles 2. *Ethic. cap. 6.* & admittit D. Thomas vtens hoc pro fundamento necessariæ connexionis virtutum appetitiuarum cum prudentia: ergo prudentia debet esse prior, quàm virtus appetitiua; quodcunque enim per ordinem ad quod aliquid definitur, debet esse prius, cognitione saltem, quàm definitum: sed nihil impedit, quominùs prudentia, si sit prior cognitione, possit conseruari absque virtute appetitiua, quæ est posterior cognitione: ergo habitus rectus dictans de fine, vel mediis, quamuis non sequeretur electio recta voluntatis, esset prudentia. Probatur hæc consequentia, quia nullus habitus posset esse prior electione potiùs quàm iste habitus; nec vllus etiam habitus independens ab existentia electionis bonæ, potiùs deberet dici prudentia. 127.

Prima pars conclusionis, nempe quòd habitus rectus dictãs de fine, & mediis est prudentia. Prudentia est prior virtutibus moralibus.

Probatur subsumptum, quia secundùm conceptum illum, secundùm quem prudentia est prior virtute morali, virtus moralis non est nec causa eius, nec conditio necessariò prærequisita, nam iste cõceptus solùm dicit habitum intellectiuum, seu actum dictantem illud quod est honestè faciendum in particulari hîc, & nunc, seu habitum, aut actum inclinantem ad propositionem mediorum vtilium, & conuenientium ad assecutionem talis vel talis finis honesti; sed intellectus cum obiecto, aut speciebus, possunt esse causa adæquata talis cognitionis, & mediante cognitione possunt esse causa talis habitus: ergo actus voluntatis non est causa, nec conditio requisita ad existentiam prudentiæ secundùm conceptum illum, secundùm quem est prior actu recto voluntatis.

Nihil impedit quo minùs vt prior est, conseruetur sine virtutibus.

Dixi in hac probatione quòd quodcunque, per ordinem, ad quod aliquid definitur, debeat esse prius saltem cognitione, quia non debet esse prius existentia, nam animal definitur per ordinem ad sensationem; potentia per ordinem ad actum; materia per ordinem ad formam; & tamen animal est prius existentia, quàm sensatio; potentia, quàm actus; materia quàm forma. Et si dicas ex his ipsis exemplis, quòd non sequatur ex eo, quòd aliquod sit prius alio cognitione, quòd possit existere independenter ab illo, quandoquidem sensatio, licèt sit prior cognitione, quàm animal, & actus, quàm potentia, non tamen possint existere sensatio sine animalitate: nec actus sine potentia: ergo nõ sequitur ex eo quòd prudẽtia ponatur in 128.

Quodcunque debet esse prius cognitione, quàm alterum definitũ in ordine ad ipsum, sed non debet esse prius existentia reali.

in definitione virtutis appetitiuæ, & sit ea prior cognitione, quod etiam possit existere sine virtute appetitiua. Respondeo, quòd non sequatur ex hoc præcisè, sed ex hoc, & ex eo quòd habeat causas sufficientes ad productionem sui independenter ab vllo influxu virtutis vllius appetitiuæ, quod ostensum est in probatione subsumpti.

129. *Probatur 2. eadem pars.* Probatur secundò eadem pars, quia quemadmodum quælibet ex reliquis tribus virtutibus moralibus est, secundùm aduersarios præsertim, vnus habitus quoad essentiam saltem, & subiectatæ in vno subiecto, voluntate nimirùm, vel appetitu sensitiuo quoad partem concupiscibilem, aut irascibilem, ita etiam dicendum est de prudentia; ergo prudentia est aliquis vnus habitus subiectatus in intellectu: sed hoc supposito in nullo prorsus potiùs debet constitui, quàm in tali habitu; ergo talis habitus est prudentia.

Replica. Et si dices, talem habitum esse prudentiam specificatiuè, & materialiter, non verò formaliter *Reiicitur.* ex se sine electione recta. Contrà, quia si requireturad hoc vt habitus ille constitueretur in *esse* prudentiæ formaliter habitus alius, aut actus alterius habitus, tum prudentia non deberet dici per se formaliter consistere in vno habitu: sed in aggregato ex duobus habitibus, & sic non darentur quatuor virtutes morales distinctæ: nec etiam quilibet ex tribus habitibus appetitiuis virtuosis consisteret formaliter in vno habitu aliquo, quod est, vt dixi, contra aduersarios.

130. *Alia replica.* Dices, quamuis habitus temperantiæ præsupponat necessariò habitum prudentiæ secundùm nos, & communem sententiam, vt statim videbimus, tamen est vnus habitus distinctus à prudentia, ergo quamuis prudentia supponeret temperantiam, verbi gratiâ, posset tamen esse vnus habitus formaliter. Contrà, nego consequentiam, & ostendo disparitatem maximam, quia potest ostendi ratio cur necessariò præsupponeret habitus appetitiuus, quamuis vnus, habitum prudentiæ; quia scilicet non posset habere suum actum sine actu prudentiæ, propter subordinationem essentialem voluntatis, & intellectus; sed nulla prorsus esset ratio, cur habitus prudentiæ præsupponeret in *esse* prudentiæ formaliter actum, aut habitum temperantiæ, nisi quatenus constitueretur in *esse* prudentiæ formaliter per actum, aut habitum temperantiæ: ergo si præsupponat, aut exigat necessariò actum temperantiæ, debet dici quòd temperantia formaliter includit, & dicat vtrunque habitum.

131. *Cur intellectio licèt præsupponatur necessariò ad volitionẽ non sit de essentia eius.* Confirmatur hoc, quia licèt volitio præsupponat intellectionem, non tamen intrinsecè, & formaliter dicit intellectionẽ, quia potest ostendi ratio alia istius necessariæ præsuppositionis, & connexionis absque eo quòd dicatur quòd intrinsecè includat intellectionem: si autem intellectio haberet necessariam connexionem cum volitione, quandoquidem non præsupponat volitionem, nec causet ipsam necessariò, deberet dici quòd intellectio intrinsecè consisteret partim in volitione; ergo similiter in proposito dicendũ est.

Vnde oritur necessaria rerum cõnexio. Confirmatur secundò per fundamentum, cui innititur antecedens prioris confirmationis, quæcunque habent necessariam connexionem, habẽt eam vel ex eo quòd vnum præsupponatur ad alterum, tanquam causa, vel conditio extrinseca, vel intrinseca requisita ad productionem eius; vel ex eo quòd vnum ex ipsis habeat rationem effectus, aut proprietatis sequentis ad alterum; vel ex eo quòd causa determinata ad producendum vnum determinetur ad producendum alterum: sed prudentia non potest præexigere actum, aut habitum temperantiæ, verbi gratia, tanquam causam, aut conditionem extrinsecam; habitus enim temperantiæ nihil efficienter producit præter actus temperantiæ; nec actus temperantiæ producit aliquid efficienter præter habitum temperantiæ; nec etiam actus, aut habitus temperantiæ possunt esse conditiones extrinsecæ, nisi quatenus aliqua productio extrinseca dependeret ab ipsis: nulla autem productio extrinseca ad propositum seruiens assignari potest præter productionem intellectus, quæ non potest dependere tanquam à conditione ab actu voluntatis, vt patet. Similiter non potest habere productionem voluntatis tanquam effectum suum necessarium; tum, quia potest esse prudentia absque omni actu voluntatis sequenti ipsam, vt sic constitutum, vt patet; tum, quia omnis actus voluntatis sequens prudentiam constitutam formaliter in *esse* prudentiæ est liber, atque adeò potens non existere, non obstante prudentia: ergo si habeat necessariam connexionem cum temperantia, hoc prouenitet ex eo quòd causetur intrinsecè per ipsam, & consequenter ex eo quòd includat ipsam intrinsecè: sed ex hoc sequitur manifestè quòd prudentia non sit vnus habitus pertinens ad vnum subiectum, nempe ad intellectum, sed aggregatum ex duobus, quorum vnus pertinet ad intellectum, alter ad appetitum.

Secunda pars huius conclusionis patet ex supradictis contra Gotfredum, & Thomistas, contra quos ostendimus posse esse dictamina recta de virtute in particulari prosequenda, existente defectu, & mala erectione opposita in particulari. Nec potest esse hæc pars in controuersia, nisi quatenus negaretur posse esse malam electionem in voluntatem absque errore in intellectu, aut cum recto dictamine eius, vel quatenus negaretur istud dictamen esse prudentiæ. 132. *Secunda pars conclusionis, nempe quòd prudẽtia possit esse absque virtutibus appetitiuis probatur.*

Tertia pars est communis tam Thomistarum, ac recentiorum, quàm etiam nostræ scholæ hîc. Videtur autem esse contra Auersam *quæst.* 55. *sect.* 13. Sed in re ipse conuenit nobiscum, vt patebit ex fundamentis nostris. *Tertia pars, nempe virtutem appetitiuam non posse absque prudentia. Probatur.*

Probatur ergo hæc pars à Scoto, quia eatenus actus aliquis rectus, & bonus moraliter ac virtutis est talis, quatenus est conformis suæ regulæ, seu mensuræ, quæ est dictamen rectum, siue habeat moraliter & primò esse rectus ab illo dictamine, siue solùm tanquam à conditione sine qua non; nec sufficit quòd à parte rei actus esset conformis isti dictamini, si adesset, quia ex hoc tantùm haberet esse materialiter bonus; sed vt sit actus formaliter bonus, requiritus quòd actu sit dictamini conformis, & consequenter quòd actu sit illud dictamen, quando actu fit actu. Cuius ratio est, quòd actus habeat esse bonus ex eo quòd liberè feratur in obiectum, aut recedat ab obiecto malo: sed non potest sic liberè ferri & recedere, nisi proponatur obiectum bonum vt bonum, & malum, vt malum; ista autem propositio consistit in illo dictamine: ergo vt actus sit bonus, necessariò debet esse istud dictamen, seu ista propositio. *Actus bonus debet esse conformis dictamini actualiter existenti in producẽte.*

Hæc ratio conuincit intentum benè intellecta. Vt autem pleniùs intelligatur addenda sunt aliqua. Primò quidẽ, quòd Scotus actum rectum intellectus necessariò prærequisitum ad actum virtutis 133. *Explicatur precedẽs probatio.*

virtutis, & proponentem honestatem ipsius in particulari suppositis circunstantiis loci, temporis, personarum supponat esse actum prudentiæ, & habitum ad eum proximè inclinantem esse habitum prudentiæ, quod qui negaret, reduceret hanc rem ad quæstionem inutilem de nomine, cuius etiam quæstionis melior pars est Scoti; tum, quia aliàs posset dari actus virtutis moralis sine prudentia, & consequenter malè definiretur virtus moralis per ordinem ad prudentiam contra Philosophum 6. *Ethic. cap.* 13. dicentem quòd omnes ponunt in definitione virtutis rationem rectam, & quòd recta ratio sit ea, quæ est secundùm prudentiam. Imò dicit quòd non solùm habitus virtutis sit secundùm rectam rationem, sed cum recta ratione, & quòd recta ratio de talibus sit ipsamet prudentia; tum, quia istud dictamen rectum non est procedens à synderesi, nec ab habitu principiorum, quandoquidem sit dictamen de actu in particulari circunspectis circunstantiis; tum, quia qua ratione negaretur istud dictamen debere esse prudentiæ, posset etiam negari quòd actus voluntatis conformis esset actui virtutis, & sic daretur actus non malus, nec indifferens, sed bonus moraliter, qui non esset virtutis; & si quis putaret hoc non esse absurdum, adhuc salua maneret sententia præsens Scoti; quia quidquid sit de quocunque actu bono, qui non esset virtutis, an posset dari sine dictamine prudentiæ; non posset vllo modo haberi actus bonus, qui esset virtutis, absque tali dictamine; & per hoc posset distingui actus bonus virtutis ab actu bono, qui non esset virtutis, quod hîc non exigeret dictamen prudentiæ, ille verò sic.

Nō potest dari actus virtutis moralis sine prudētia.

134. Secundò addendum est, dictamen rectum prærequisitum necessariò ad omnem actum virtutis non debere esse dictamen, quo cognoscatur certò actum illum esse honestum, & virtutis: sed sufficit quòd probabiliter id cognoscatur; imò non refert quòd reuera illud dictamen esset erroneum & falsum, modò non cognoscatur esse tale. Cuius ratio est, quòd nulla certitudo maior debet requiri ad prudentiam, quàm requiritur ad virtutem ipsam, cuius est regula. Vnde cùm, secundùm omnes, possit dari actus virtutis appetitiuæ proprijssimus cum iudicio probabili, & re vera à parte rei erroneo, tale iudicium probabile potest esse, & censeri actus prudentiæ. Vnde falsum est quod dicit Auersa, nempe quòd virtus intellectualis debeat esse vera, & certa; nam hoc virtuti intellectuali morali propter rationem iam dictam conuenire non debet, & sanè aliàs prudentia nostra ad paucissima posset se extendere, quia paucissimæ actiones in particulari possunt cognosci certò esse bonæ ac honestæ alia certitudine quàm morali, quæ potest stare cum probabilitate & errore etiam à parte rei, nam dicimur habere certitudinem moralem, quòd simus filij illarum mulierum, quæ reputantur nostræ matres, & tamen à parte rei hoc posset esse falsum, vt patet.

Dictamē prudentiæ requisitū ad virtuosum actū non debet esse certum. Imò posset esse dictamen re vera falsum.

135. Deinde licèt non sit necessarium iudicium certum de honestate istius actionis eliciendæ à parte rei, potest adhuc haberi iudicium certum practicum, quòd sit honestum mihi hîc & nunc eam elicere, quando sic apparet, scilicet nec vlla ratio est in contrarium, aut non nisi probabilis; nam in hoc fundatur sententia communis, quæ supponitur iam extra controuersiam, quòd liceat sequi opinionem probabilem, imò & minùs probabilem quandoque; hoc autem supposito posset non improbabiliter dici, quòd vt virtuosè quis & moraliter operetur, debeat habere non solùm iudicium de honestate obiecti à parte rei, aut saltem apprehensionem eius; sed vlteriùs, quando saltem illud iudicium non est certum; sed tantùm probabile, alterum iudicium quòd liceat sibi sequi tale iudicium, & hoc iudicium esset, vt dixi, tam certum, quàm possit requirere prudentia. Vnde magis per hoc saluaretur necessitas prudentiæ in ordine ad actus virtutis moralis appetitiuæ.

Quomodo posset aliquod iudicium certū requiri ad omnem actum virtutis.

Tertiò denique addendum est, si actus prudentiæ constitueretur cum Thomistis in imperio practico distincto à iudicio, aut in iudicio, quo præferretur positiuè bonum honestum bono vtili, ac delectabili, aut in iudicio præsupponente inquisitionem, ac consultationem, aut in ipsa inquisitione, ac consultatione, vt hæc distincta sunt à iudicio sequente (prout aliqui Thomistæ asserere videntur) ita vt iudicium, quo cognosceret quis hîc, & nunc in particulari esse sibi amandum Deum, aut subueniendum proximo extremè indigenti, sine imperio sequenti, aut sine iudicio præferente positiuè illos actus actibus oppositis, seu incompatibilibus, aut sine inquisitione, aut consultatione distinctis ab iis actibus, qui essent necessarij ad habenda talia iudicia, non esset iudicium prudentiæ; si, inquam, hoc ita se haberet, profectò vel admittere deberent quòd actus amoris Dei, qui sine dubio posset sequi istud iudicium, & actus subueniendi pauperi, non esset virtutis, vel quòd actus virtutis, & consequenter habitus possit acquiri sine prudentia actuali, aut habituali contra Philosophum 6. *Ethic. cap.* 13. vnde in ipsorum sententia difficiliùs saluaretur necessaria connexio virtutis moralis appetitiuæ cum prudentia, quàm in nostra, aut aliorum, qui non tenemus prædicta principia. 136.

Difficiliùs saluatur necessaria connexio virtutū appetitiuarum cum prudentia in Thomistarum sententia quàm nostra.

Ex his patet ad fundamenta Auersæ consistentia in hoc, quòd actus virtutis possit haberi sine iudicio prælatiuo inquisitione, & consultatione prædictis, & cum iudicio probabili tantùm, imò & erroneo: hoc enim admisso, nihil sequitur contra nos, vt patet ex iam dictis. Dixi autem *suprà* quòd in re conueniat nobiscum, licèt in modo loquendi discrepet, quia quod nos asserimus, fatetur non posse haberi habitum, aut actum virtutis absque dictamine rectæ rationis certo, vel probabili, quod tamen dictamen secundùm ipsum non debet vocari prudentia, secundùm nos sic, hoc autem est tantùm cōtrouerti de nomine.

Fundamenta Auersæ cōtra conclusionem nostram soluuntur.

Sed obiicies contra hanc partem conclusionis, quando proponitur dictamine recto prudentiæ aliquem actum bonum esse faciendum, potest voluntas actum malum oppositum elicere: ergo quando proponeretur dictamine, imprudentiæ aliquod malum esse faciendum, posset voluntas id non facere, sed oppositum, est enim eadem ratio cur posset elicere actum malum, recedendo à dictamine prudentiæ sine dictamine alio distincto imprudentiæ, & elicere actum bonum contra dictamen imprudentiæ, sine dictamine vllo prudentiæ: sed supposito quòd hoc posset facere sequitur manifestè quòd possit elicere actum bonum sine actu prudentiæ, & consequenter acquirere habitum virtutis appetiuæ sine habitu prudentiæ. 137.

Obiectio contra 3. partem conclusionis iā probatam.

Respondeo, negādo suppositum consequentis, nimirum quòd possit dari dictamen imprudentiæ

sine

sine aliquo dictamine actuali recto prudentiæ, capiendo hîc *dictamen prudentiæ* pro eo quod proponit hîc, & nunc non esse faciendam operationem malam, quæ dictaretur facienda per dictamen imprudentiæ, quia illud dictamen vt esset imprudens formaliter, deberet proponere faciendum esse obiectum disconueniens rectæ rationi, non solùm à parte rei, sed vt sic cognitum. Si enim non cognosceretur obiectum illud esse disconueniens rectæ rationi, non posset prosecutio eius esse mala, nec consequenter propositio eius esset propositio imprudentiæ requisitæ ad actum malum moraliter. Vnde nec etiam recedere à tali obiecto esset bonum formaliter, aut consequenter actus virtutis.

138. *Ad rationes ergo, & authoritates*, &c. Supposita hac resolutione Doctoris, quòd possit haberi prudentia sine virtutibus moralibus, notat nihil obstare quominùs ita simpliciter tenendum sit, quàm vt respondeatur authoritatibus, & rationibus, quas suprà præmisit pro sententia Henrici, & Gotfredi *num.* 11. quibus ipsemet non respondet actu, quia fortassis volebat in ipso fonte examinare illas, vt sic magis fundamentaliter satisfaceret illis, quod inter hæc dictanda non vacabat ipsi facere. Nos autem illis, & aliis, quas recentiores adducunt contra nostram conclusionem, hîc breuiter satisfaciemus.

Satisfit authoritatibus propositis pro Gotfredo, & solitis opponi præmissæ iam conclusioni.

Ad authoritatem Philosophi *6. Ethic. cap.* 13. vbi dicit, *Etenim cum prudentia, quæ est vna, simul inierunt vniuersa*, scilicet virtutes. Responderi posset cum Auersa, quòd loquatur regulariter, & ordinariè: sed certè neque hoc ipsum verum videtur, quia ordinariè satis illud Poëtæ verum est:

———*Video meliora, proboque;*
Deteriora sequor.

Ista verò visio meliorum, cùm non sit solùm in vniuersali, sed in particulari, est cognitio prudentiæ.

139. *Explicatur locus Philosophi.*

Itaque potiùs explicandus est Philosophus de prudentia, prout est nata proximè determinare facilè voluntatem, determinatione morali, ad quoscunque actus virtutum eliciendos, sic enim non est nata determinare nisi voluntatem affectam omnibus virtutibus, vt patet.

Quomodo prudentia nõ est sine virtutibus.

Confirmatur hoc, quia secundùm communem modum loquendi, illi, qui malè faciunt saltem ordinariè, & facilè, dicuntur imprudentes, quamuis haberent perfectissimam scientiam, quia non habent prudentiam proximè vtilem, & moraliter determinatiuam ad actus bonos, non ob defectum ipsius prudentiæ quoad totam perfectionem eius pertinentem ad intellectum; sed propter defectum virtutum appetitiuarum, quarum absentia est causa cur dictamina prudentiæ non determinant sic moraliter voluntatem. Iuxta hoc explicari potest authoritas eius in *libro de motu animalium*, vbi dici, *si maior practica proponatur ab intellectu*, nimirùm, *Omnis actus virtuosus est eliciendus*, & minor sumatur à sensu, vel phantasia, nimirum; *Virtuosa est hîc, & nunc datio eleemosynæ tali pauperi proposito in particulari sensibus externis, & mediantibus illis percepto à sensu communi, aut phantasia*, quod sequetur necessariò non solùm conclusio in intellectu, quòd sit facienda talis eleemosyna, sed etiam ipsa operatio conformis sequeretur in voluntate, hoc est, datio eleemosynæ, si nihil impediat.

Explicatur alius locus eiusdem.

Responderi inquam, potest facilè id intelligendum de eo, qui esset perfectè habituatus ex parte voluntatis, & hoc etiam intelligendum esset de tali non absolutè, & simpliciter; sed moraliter, & communiter. Conformiter ad hoc etiam intelligi potest 7. Ethic. cap. 3. *Quando ex particulari & vniuersali fit vna ratiocinatio, necesse est animum in speculabilibus continuò enunciare*, hoc est, assentiri conclusioni deductæ, *& in agibilibus statim agere*, hoc est, eligere, vel intendere conclusionem deductam, verbi gratiâ, si practicè proponatur hæc vniuersalis: *omne peccatum est fugiendum*, & subsumatur *interficere hîc, & nunc talem hominem est peccatum*, necesse est vt voluntas fugiat interfectionem: sed nisi esset aliquod genus ignorantiæ in intellectu quotiescumque voluntas agit malè, deberet esse talis syllogismus in intellectu, & consequenter voluntas nunquam peccare potest sine ignorantia secundùm Philosophum. Respondeo iuxta dicta, Philosophum intelligendum de habituato per virtutes appetitiuas regulariter loquendo.

Alter locus similiter explicatur.

Potest etiam alio modo responderi quòd intelligat Philosophus per maiorem practicam, non cognitionem illam vniuersalem, qua cognoscitur peccatum esse fugiendum secundùm se præcisè, sed quatenus habet secum annexam in voluntate affectum efficacem conformem: supposito autem tali cognitione, & tali affectu, & subsumpta tali minori: sine dubio sequeretur fuga interfectionis in voluntate iuxta conclusionem practicam istius Syllogismi, sed ex hoc nihil sequitur contra nos.

Alia explicatio eiusdem loci.

140. *Explicatur locus Augustini.*

Ad authoritatem Augustini super Psalmum secundum: *Obumbratio mentis sequitur eos, qui legem Dei transgrediuntur.* Respondeo id solere contingere partim in pœnam peccati, partim ex eo, quòd qui malè agunt, diuertant suum intellectum à consideratione prohibitionis malorum operum, & paulatim eò deueniant, vt obliuiscantur omnino legis, & prohibitionis, & sic iudicent facienda, quæ non sunt facienda, non tamen inde sequitur quòd quando malè agunt formaliter, & actu tum habeant cæcitatem vllam, aut obumbrationem respectu malitiæ istarum malarum actionum, & sic explicanda est authoritas illa ex Sap. 2. *Excæcauit eos malitia eorum.* Similiter etiam explicandam est illud 3. Ethic. *omnis malus ignorans*, cuius sensus non est, quòd omnis qui actu malè agit, actu habet ignorantiam tum; sed quòd qui solet malè agere sæpe soleat etiam habere ignorantiam. Quæ expositio confirmatur, quia qui semel, aut raro malè facit, non dicitur malus, sed qui habet habitum malè faciendi, sicut qui semel, aut iterum agit virtuosè, non dicitur virtuosus, sed qui frequenter benè, & virtuosè facit: ergo ex eo quòd Philosophus dicat omnem malum ignorantem, non sequitur quòd omnis, qui semel malè agit sit, ignorans, quod nobis sufficit.

Explicantur similiter loca Scripturæ. Quo sensu omnis peccãs est ignorans.

241. *Explicatur locus Dionysij.*

Ad illud ex Dionysio 3. de diuin. nom. *Nullus operatur ad malum aspiciens.* Respondeo non facere ad rem, quia non est sensus, quòd nemo operans malè, cognoscat operationem suam etiam actu esse malam, quia reuera aliàs non peccaret formaliter & actu; sed sensus est, quòd nemo aspiciens ad malum, id est, intendens, aut volens malum, vt malum, operatur, & in hoc sensu adduci solet iste locus communiter ad probandum quòd voluntas non possit velle malum.

Satisfit rationi Gotfredi.

Ad rationem Gotfredi, positam in fine *n.* 11, nimirum si prima electio, seu actus malus non excæcaret intellectum tum: ergo nec vnquam postea, & si illa non excæcat; ergo nec vlla electio mala, & consequenter nunquam excæcaretur intellectus per malas operationes, quod est contra prædictas authoritates.

Respondeo, distinguendo secundum consequens, ergo nec vlla alia simul cum aliis, nego secundam consequentiam, & tertiam inde deductam.

Itaque, vt dixi, licèt prima sola mala electio non induceret formaliter, & actu ignorantiam vllam, nec consequenter vlla alia se sola, tamen posset dare occasionem voluntati ad imperandum intellectui, ne consideraret malitiam, & alia mala electio, vlteriorem occasionem, & ita contingere posset vt intellectui toties imperaret voluntas ne consideraret illam malitiam, vt tandem non recordaretur inesse illam, aut saltem non proponeret illam.

His satisfactum est sufficienter authoritatibus, quas ipsemet Scotus proposuit, & insolutas reliquit, satisfaciamus nunc etiam iis, quas proponunt præterea aduersarij Thomistæ.

142. *Obiectio Medinæ.*

Obiicit ergo Medina, *Prou.* 14. *Errant omnes qui operantur malum*, alias authoritates, quas addit, omitto, quia facilis sunt explicationis, aut potiùs non faciunt ad rem. Confirmat, quia inde oritur vt homines iusti vocentur sapientes, & peccatores, ac improbi insipientes.

Soluitur. Quomodo errant qui operantur iniquitatem.

Respondeo primò, illum locum optimè intelligi posse de errore voluntatis, hoc est, deuiatione à regula rationis, & tramite iustitiæ, sic autem explicatus, non facit ad propositum. Respondeo secundò, si intelligi deberet de errore intellectus, sensus esset quòd qui operantur iniquitatem, communiter soleant habere multos errores, non quòd in omni opere malo habeant errorem circa illud opus; vel etiam quòd errent tales æquiualenter, ita vt perinde sit ipsis, quantùm ad hoc, quòd non velint abstinere à malo, cognoscere malum sine errore, ac errare circa illud, iudicando quòd non esset malum, ad eum scilicet modum, quo dicitur, quòd qui in vno delinquit, factus est omnium reus.

143. *Obiectio 2. eiusdem.*

Obiicit secundò idem obiectum nostræ voluntatis est bonum, & conueniens propositum per intellectum: ergo si fertur in malum, est quia proponitur vt conueniens per intellectum ex errore, aut inconsideratione intellectus. Respondeo, negando consequentiam, quia fertur in malum, vt conueniens hoc est vtile, vel delectabile, non vt conueniens conuenientia boni honesti, sic autem potest proponi absque vllo errore, vel incōsideratione, imò cum cognitione fidei supernaturalis, nam certum est furtum, quod est malum, & inconueniens secundùm rectam rationem, esse tamen vtile, & conueniens ad bonum aliquod delectabile acquirendū, & posse proponi consequenter ab intellectu sub vtraque ratione, voluntatémque posse vel fugere, quatenus est inconueniens secundùm rectam rationem, vel prosequi quatenus est conueniens conuenientia vtilitatis, vel delectabilitatis.

Responsio. Quomodo voluntas fertur in malum vt bonum absque ignorantia.

144. *Obiectio 3. eiusdem.*

Obiicit tertiò, vel voluntas fertur in verum bonum, & sic non peccat; vel in bonum apparens, quod reuera bonum non est, & sic errat intellectus, tale, vt bonum, proponendo. Respondeo, voluntatem quandoque ferri, dum peccat, in illud, quod reuera bonum est, bonitate tamen vtili, vel delectabili, non honesta. Respondeo secundò, secundùm omnes, posse voluntatem benè agere, quando prosequeretur bonum apparens quod re vera bonum non esset, modò sua culpa non accideret, vt sic appareret; vnde non sufficit vt voluntas malè agat, quòd feratur in bonum apparens, quod re vera malum est, nec error intellectus sic proponentis facit magis ad peccatum quàm ad actum bonum, quia cum vtroque potest haberi, vt patet.

Responsio.

145. *Obiectio 4.*

Obiicit quartò, electio voluntatis oritur ex imperio efficaci intellectus explicato his verbis: *Fac hoc, hoc faciendum est*: sed hoc imperium, vel est de re licita, & honesta, consideratis omnibus circunstantiis, & tunc iudicium intellectus est rectum; vel est de re illicita, & falsum est iudicium, ac consequenter error est in intellectu. Respondeo primò, non dari imperium distinctum à iudicio practico, vt supponit hæc obiectio. Respondeo secundò, si daretur posse esse de illa re mala facienda, quatenus vtilis delectabilis est, absque vllo errore intellectus, vel iudicij, vt iam dictum est. Respondeo tertiò; si velit Medina quòd debeat esse in intellectu prauè operantis imperium, quo simpliciter, & absolutè dictat illud esse faciendum, omnino sequuturum quòd omnis malè operans sit hæreticus, quia fides dictat absolutè & simpliciter non esse faciendum illud quod cognoscitur malum; illud autem quod malè fit formaliter, & moraliter, debet cognosci esse malum: hoc autem nihil potest esse absurdius.

Responsio 1. *Responsio 2.* *Responsio 3.*

Si requireretur in intellectu prauè operātis iudiciū quo simpliciter iudicaret sic operādum, omnis peccās esset hæreticus.

Replica.

Dices, peccantem habere duo iudicia; vnum, quo iudicat non esse, verbi gratia, furandum secundùm se, hoc est, furtum secundùm se non esse faciendum; alterum verò, quod hîc, & nunc omnibus concurrentibus sit faciendum.

Reiicitur. Quomodo debet quis cognoscere non esse prohibitū vt peccet.

Sed contrà, quia non sufficit ad cognoscendum prohibitionem rei in particulari quòd cognoscat quis rem secundùm se absolutè esse prohibitam, sed requiritur quòd cognoscat illam esse prohibitam in illis circunstantiis, in quibus facienda est; nam multa possunt secundùm se prohiberi, quæ in circunstantiis aliquibus non sunt prohibita: ergo furans peccaminosè cognoscit in particularibus illis circunstantiis furtum esse prohibitum, & non tantùm secundùm se, & præscindendo illas circunstantias; & consequenter si habet aliud iudicium, quo cognoscit esse absolutè in illis circunstantiis furandum, habet duo iudicia opposita.

Alia replica.

Quòd si dicatur iudicium de faciendo furto in illis circunstantiis non esse de eo faciendo simpliciter; sed de eo faciendo ob vtilitatem, vel delectationem.

Reiicitur.

Contrà, quæro, an cognoscat non esse faciendum ob delectationem, aut vtilitatem? Si non; ergo non cognoscit esse malum furari propterea, & sic non peccabit. Si sic, ergo non habet errorem de malitia eius vlla ratione, sed iudicat non faciendum esse, etiam propter delectationem & consequenter si habet aliud iudicium quòd sit propterea faciendum, habet duo iudicia contradictoria de eodem secundùm idem. Itaque reuera sic contingit dum peccaminosè quis furatur,

Peccans cognoscit non esse simpliciter faciendũ quod facit.

furatur, vt cognoscat, & iudicet esse malum furari, non solùm secundùm se, sed in illis circunstantiis, in quibus furatur; & prætereà cognoscit, & iudicat furtum tamen esse vtile, vel delectabile, & si sequatur ad hoc iudicium imperium, non erit imperium erroneum, sicut nec iudicium ad quod sequitur; verius tamen est illud imperium esse omnino inutile, quia ipsum iudicium tale sufficit abundè.

Cætera quæ idem Autor addit, ex his soluta manent, coincidunt enim cum præmissis.

Obiicit præterea Vasquez, qui admittit nobiscum dari cognitionem rectam in particulari de malitia rei faciendæ, sed cum hoc tamen tenet necessariò interuenire in intellectu peccantis in considerationis, aut imperfectioris cognitionis defectum, quem esse existimat errorem, & ignorantiam, quam peccantes necessariò habent, quoties peccant actu.

147. *Obiectio Vasquez ex Phil.*

Obiicit, inquam, contra nos, quatenus hanc sententiam negamus ex Philosopho 7. Ethic. cap. 10. *Nec incontinens se habet vt is, qui scit, ac contemplatur, sed vt is qui dormit, aut est vinolentus, & sponte sua agit, scit enim quodammodo, & quod, & cuius gratia facit.* Quibus verbis incontinenti assignat cognitionem finis, & medij, sed imperfectam tamen.

Cõfirmatio eiusdẽ ex Scriptura, & Patribus.

Confirmat hoc authoritatibus Scripturæ, & Patrum, Ier. 12. *Desolatione desolata est terra, quia non est, qui recogitet corde.* Psalm. 12. *Illumina oculos meos, ne vnquam obdormiam in morte*, ex Augustino 2. *de peccato, & rem. c.* 17. vbi cùm dixisset propterea homines non esse sine peccato, quia nolunt, addit; *sed si ex me quæritur quare nolunt? Imus in longum.* Et paulò pòst: *nolunt homines, siue quia latet quod iustum est, siue quia non delectat. Tantò enim quidpiam vehementius volumus, quantò certiùs, quàm bonum sit nouimus, eóque delectamur.*

148. *Explicatur locus Phil.*

Respondetur primò ad authoritatem Philosophi, ipsum locutum de eo, qui peccat ex passione vehementi: loquitur enim expresè de incontinenti, qualis est secundùm ipsum affectus passione; quamuis autem concederemus talem habere minùs perfectam cognitionem, non sequeretur quòd omnis actu peccans, habeat talem. Deinde licèt incontinns in progressu peccati habeat leuiorem, & minùs perfectam cognitionem, non sequitur quòd in ipso initio habeat talem. Rursus, vel cognitio illa, quam imperfectam habet, sufficit ad libertatem, & sic nihil impedit quominùs sit actus prudentiæ, & consequenter adhuc manet intentum principale quòd prudentia habitualis possit haberi sine virtute morali; vel non sufficit; & sic non peccaretur, quod est absurdum, & non ad rem. Denique licèt incontinens quandoque habeat illam imperfectiorem considerationem; vnde constat quòd semper eam habeat? Dicet ex Philosopho, contrà, quia Philosophus non dicit quòd semper ita contingat. Deinde vnde hoc ipsi Philosopho constitit? si experientia sua de se, non sufficit ad id concludendum vniuersaliter: aliunde autem, quomodo potuit id colligere?

149. *Alia loca quibus Vasq. probat ex Phil. suã sent.*

Vasquez fatetur Philosophum locutum in prædicto loco de incontinente, eóque qui peccat ex passione, sed alia loca adducit ad probandum quòd idem senserit de maligno, seu eo qui peccat ex malitia. Et in primis ex eodem cap. 10 *Malignus autem non est, electio namque est bona*, vt vertis Argyropilus; sed meliùs Lambinus (inquit Vasquez) *consilium enim eius bonum est*; nam non est verisimile quòd incontinens habeat electionem bonam.

Ex hoc loco colligit Vasquez secundùm Philosophum minorem defectum considerationis esse in incontinente, quàm in maligno, quia incontinens habet consilium bonum, malignus non habet. Idem colligit ex alio loco eiusdem capitis. *Similis est incontinens ciuitati, quæ decernit quidem omnia, quæ sunt agenda, & leges habeat bonas, sed non vtatur: malignus autem similis est ciuitati, quæ legibus vtatur, sed prauis.* Item ex 2. Magnorum Mor. cap. 6. *Nempe intemperans*, hoc est, malignus, *eiusmodi est, vti quæ agit eadem optima, & commodissima sibi arbitretur, nec vllam habeat rationem, quæ aduersetur ei, quatenus cupiditate agitur.*

Respondetur tamen in primis secundùm omnes, peccantem ex malitia supponi habere meliorem cognitionem peccati, cùm peccat, quàm peccantẽm ex passione, & in hoc consistit maior malitia eius, ex qua dicitur malignus. Quis enim dubitat quin cæteris paribus, quo perfectiùs quis cognoscit prohibitionem superioris, eo grauiùs sit peccaturus si contrafaciat? 150. *Respondetur. Meliorẽ habet cognitionem mali peccans ex malitia, quàm ex passione.*

Respondeo secundò, tam bonam esse, aut meliorem Argyropili translationem primi loci, quàm Lambini; & intẽtum Philosophi est, quòd incontinens, id est, qui solùm natus est peccare adueniente passione, differat à maligno, quòd ille habeat electionem bonam, & propositum, antequam aduenit passio: malignus autem etiam non occurrente passione semper paratus sit malè agere: & iuxta hoc quadrat comparatio vtriusque ad illas duas ciuitates; nam cùm incontinens habeat proposita, & decreta bona, antequam veniat occasio ea exercendi, & tum non exequatur, illa rectè comparatur primæ ciuitati; malignus verò, qui semper habet proposita mala; optimè comparatur ciuitati habenti prauas leges.

In tertio verò loco per intemperantem, vel non intelligit malignum omnino, sed eum qui re vera, quæ agit mala, putat esse bona, & sic non esset ad rem; vel certè intelligit malignum non pro quocunque statu, sed pro eo quo ex nimio vsu considerandi in actionibus malis, quibus assuefacit, rationem delectabilis, aut vtilis bonitatis, & auertendi intellectum à consideratione prohibitionis eo peruenit, vt nullo modo actu considerat malitiam istarum; nam in hoc statu verè, & per Antonomasiam intemperans quis dici potest. Sic autem explicatus locus non facit ad rem. Adde hæc omnia loca non esse tam clara ad intentum Vasquez, quin ipsemet ea glossare compellatur, cur verò ipsi magis id liceret, quàm nobis? liberaremur autem omnes hoc labore, si Ethnici hominis luce fidei carentis authoritati non multùm deferremus, in materia præsertim virtutis, & vitiorum, quod mihi certè consultissimum factu videtur, qui nunquam mihi persuadere porui, vt maiorem ipsi, quàm sanctissimis, & doctissimis Ecclesiæ Doctoribus sanctis Thomæ, & Bonauenturæ auctoritatem tribuerem. Vnde cùm horum sententias expresè cum mea schola negem, cur laborandum esset in explicandis Philosophi locis?

Ad authoritates Scripturæ, quas adducit Vasquez, respondeo defectum considerationis esse magnam causam multorum peccatorum, & hoc tantùm significare Scripturam; sed inde non sequitur quòd ille solus sit causa peccandi, aut quòd 151. *Respondetur ad confirm. ex Scriptura, & Patribus.*

sine tali defectu hîc, & nunc non peccetur. quod nobis sufficit. Et sanè hoc ipsum significatur in illa authoritate Augustini, vbi duas causas assignat, cur peccet voluntas, nimirum, *vel quia latet quod honestum est*, ecce vnam causam, quæ est defectus ex parte intellectus; *vel quia non delectat*; ecce alteram causam ex parte voluntatis: quòd si defectus intellectus semper occurreret, & eo posito semper sequeretur peccatum, sufficeret Augustino dicere quòd nollent homines non peccare, quia latet quod honestum est, & frustrà vteretur isto disiunctiuo modo loquendi, *siue quia latet*, *siue quia non delectat*. Vnde illa authoritas magis nobis fauet, quàm Vasquez, & propterea communiter adduci solet pro nostra sententia, vt mirum sit Vasquem ea vti voluisse, nisi penuria authoritatis eo ipsum compulisset.

161.

Defectus scientia si deberet pracedere peccatum, non esset defectus cognitionis perfecta, sed congrua.

Adde, defectum scientiæ, quæ præcedit omne peccatum, si id admitti deberet, non esse defectum scientiæ qualiscumque etiam perfectissimè repræsentantis malitiam; sed scientiæ congruæ datæ in tali intensione, ac circunstantiis ex gratia particulari Dei, in quibus traheretur ea mediante voluntas ad nolendum peccatum; sed admittere huiusmodi scientiæ defectum non est admittere errorem, aut ignorantiam, aut defectum, qui verè, & simpliciter dici debeat defectus, aut error, aut ignorantia; quia non debetur intellectui talis scientia, & quia eo non obstante potest habere scientiam, quæ tam perfectè, aut perfectiùs proponat ipsi malitiam, quàm vtilitatem, aut voluptatem actus peccaminosi, quod sine dubio sufficit vt dicatur non ignoranter procedere.

Confirmatur, quia si faciamus ita esse, vt qui habeat tam perfectam cognitionem peccati, quàm qui non peccat; neuter tamen habeat cognitionem, quæ moraliter, & infallibiliter trahat ex natura sua ad operandum, qualem tamen vterque habere posset, non sequeretur tum quòd peccans haberet ignorantiam, aut errorem, aut defectum aliquem magis quàm peccans, quamuis habeat negationem scientiæ determinantis moraliter, & perfectioris, quàm illa sit quam habet: ergo non ex eo quòd quis habet negationem scientiæ perfectioris, & determinantis ad opus, debet admitti quòd habeat ignorantiam, aut defectum, aut errorem intellectus, modò habeat sufficientem cognitionem, & deliberatam, ac tam perfectam intrinsecè cognitionem, quàm qui non peccat, habet.

Peccans non debet habere maiorem imperfectionem cognitionis, quàm nō peccans.

162.

Confirmatio totius nostra doctrina, & pracedentis discursus.

Si sufficeret ignorantia, & error Vasq. etiā virtuosè agens semper ignoraret, & erraret.

Confirmatur secundò tum hoc, tum tota nostra sententia contra Vasquem, si ex eo quòd quis habeat imperfectiorem cognitionem honestatis, quàm posset habere, siue ex natura intrinseca cognitionis, siue coniunctione eius cum alia cognitione de eodem obiecto sub ratione vtilitatis, aut volupratis, sequeretur quòd intellectus posset dici habere ignorantiam, aut errorem, aut etiam defectum: sequeretur etiam quòd omnis virtuosè agens ageret ex ignorantia, errore, ac defectu intellectus: sed hoc est absurdum secundùm omnes: ergo & illud vnde probatur sequela; quia non magis debet malè agens habere imperfectam cognitionem de honestate, quàm benè agens de vtilitate, & de delectabilitate; & non magis malè agens determinaretur ad benè agendum, si haberet perfectiorem cognitionē de honestate, quàm benè agens ad malè agendu determinaretur, si haberet perfectiorem cognitionem vtilitate, aut delectabilitate: ergo si malè agens dicitur habere errorem, ignorantiam, aut defectum ob negationem perfectioris cognitionis de honestate, quæ determinaret moraliter ad bene agendum, ita etiam malè agens debet dici habere errorem, ignorantiam, aut defectum ob defectum perfectioris cognitionis de vtilitate, aut delectabilitate.

Nec valet dicere quòd defectus, aut imperfectior cognitio delectabilitatis non sit defectus, aut ignorantia, aut error; quia si iudicaret positiuè quòd illud obiectum, verbi gratiâ, furtum, non esset vtile, aut delectabile, haberet errorem positiuum, non minùs, quàm si iudicaret illud idem furtum esse honestum; ergo si minùs benè aut perfectè illud considerat, dicendum est quòd habet errorem, aut defectum, aut ignorantiam taliter, qualiter habet ex minùs perfecta consideratione honestatis. 163.

Replica. Reiicitur.

Minùs perfecta cognitio delectabilitatis est error sicut minus perfecta cognitio honestatis.

Consequentia patet, quia illa minùs perfecta cognitio honesti propterea dicitur ignorantia, aut error, aut defectus intellectus; quia accedit aliquo modo ad verum errorem de honestate quantùm ad hoc, quod perinde moueat ad honestatem prosequendam, aut oppositum vitium fugiendum, ac si adesset error: sed perinde mouet minùs perfecta cognitio vtilitatis, ac voluptatis, ad prosequendum peccatum, ac fugiendam virtutem, ac si non haberetur vllo modo, aut ac si haberetur error oppositus, seu cognitio positiua; quia iudicaretur peccatum non esse delectabile, aut vtile: ergo debet dici talis cognitio error, ignorantia, ac defectus, non minùs, quàm cognitio imperfecta honestatis.

Adde ad hoc, quòd cognitio perfectior vtilitatis posset esse vtilis ipsi, quia ea posita non conformando se magis mereretur, & negatio eius est omnino imperfectio simpliciter, vnde non cadit in Deum: ergo potest dici defectus intellectus.

Adde præterea quòd virtuosè communiter agentes non habeant tam perfectam cognitionem ipsiusmet honestatis, quin possint habere perfectiorem, & quidem quæ etiam prodesset ipsis si eam haberent: ergo si minùs perfecta cognitio honestatis sit ignorantia, aut error in peccantibus, etiam virtuosè agentes erunt ignorantes & errantes communiter.

Obiicies ex Caietano, & D.Thoma, prudentia habitualis non potest comparari nisi per actus: 164.

Obiectio ex Caietano, & D.Thom.

sed actus eius supponunt principia, ex quibus deducuntur tam quoad partem intellectiuam, quàm quoad appetitiuam: sed principia eorum quoad partem appreciatiuam sunt bona intentio voluntatis, seu bonus effectus eius erga finem virtutis; supposito autem isto bono affectu, non potest peccare: ergo non potest contingere peccatum saluis principiis prudentiæ, nec consequenter salua prudentia.

Responsio 1. Posset perdi habitus virtutis sine deperditione prudentia.

Respondeo primò, posse voluntatem habere bonam intentionem, & electionem, & iis mediantibus acquirere prudentiam, postea verò contraeundo per voluntatem prudentiæ, manente tamen iudicio prudentiali quòd non esset contraeundum, potest quis habere operationem malam, nolendo istum finem, sed oppositum ipsi, & ita perdere paulatim habitum virtutis appetitiuæ sine iactura habitus prudentiæ, quantùm ad illam partem eius, quæ est in intellectu.

Respondeo secundò, posse quem cognoscere 165.

Responsio 2.

quòd aliquis finis esset bonus, & quibus mediis esset

esset acquisibilis, quod est prudentiæ, & benè de hoc consulere, dictare, ac inquirere sine eo quòd ipsemet afficiatur erga talem finem, aut velit illum ponere, vel applicare media, vt patet experientia: ergo nullo modo supponitur actus vllus virtutis appetitiuæ ad habendum prudentiā particularem hîc, & nunc. Et licèt affectus erga vitium posset esse causa excæcationis intellectus ita, vt propterea contingere posset, vt non rectè iudicaret de faciendis, & consequenter ad illum affectum extinguendum, & ad prudenter iudicandum posset requiri virtus in eo, qui sic afficeretur; tamen nullo modo potest requiri affectus virtutis in eo, qui non esset sic affectus; imò talis posset moueri ad considerandum naturam virtutis, & mediorum ad illam requisitorum ex affectu commodi tam benè, quàm ex affectu eiusdem virtutis, vt etiam experientia patet in consiliariis Regum, ac Principum Concionatoribus, ac Confessariis, qui optimè, & prudenter instruunt alios de virtutibus, erga quas ipsimet non afficiuntur sæpissimè.

Obiectio Auersa. Obiicies pro Auersa, quatenus videri posset contra nos sentire, dum tenet quòd regulariter, & ordinariè soleat præcedere defectus aliquis cognitionis, aut considerationis alicuius in intellectu peccaminosum actum voluntatis. Primò, peccata in Scriptura referuntur in defectum cognitionis, & hinc oritur illud consilium vulgare Ecclesiastici 7. *Memorare nouissima tua, & non peccabis.*

Secundò, experientiâ patet quòd considerationes bonæ retrahant homines à peccatis, & hinc vtimur variis discursibus, & persuasionibus ad amouendos homines à malo.

Tertiò, talis est connexio voluntatis cum intellectu, vt quamuis hæc sit libera, soleat tamen communiter sequi obiectum, quod magis bonum proponitur ab intellectu, aut clariùs cognoscitur ab illo.

Respondeo nos negare quin cognitio bona magnam vim habeat ad mouendum voluntatem, & quin defectus considerationum sit occasio consequenter peccandi; sed ex hoc non habetur quòd etiam regulariter, aut ordinariè quis habeat maiorem ignorantiam, aut defectum in intellectu cùm peccat, quàm cùm non peccat: imò sæpissimè contingit, & qui maiorem habet notitiam, & minùs perfectam honestatis, & tantam, aut maiorem delectabilitatis, sequatur tamen honestatem, relicto bono delectabili: & è contra, qui plures rationes considerat, & magis perfectam habet cognitionem honestatis, ac minùs perfectam voluptatis, adhuc sequatur voluptatem relicta honestate, fateor tamen libenter quòd qui sæpè peccat regulariter deueniat eò, vt plurima ignoret, & non sit tam pronus adiudicandum prudenter de rebus omnibus, quàm qui non peccat frequenter cæteris paribus, & si hoc vult Suarez, dum asserit prudentiam imperfectam reperiri sine virtute morali, perfectam verò regulariter non reperiri, conuenit nobiscum, vnde non est cur eius fundamenta soluamus vlteriùs. 167. *Cognitio bona magnam vim habet ad trahendam voluntatem, & defectus eius est occasio peccandi.*

SCHOLIVM.

Docet contra Diuum Thomam 1. 2. quæst 60. art. 1. ad primum, tot esse prudentias specie distinctas, quot sunt virtutes morales sic distinctæ. Ita Occham, Gabriel. Rubion. Alma. Bassol. citati. Probatur, quia ad factibilia requiruntur diuersa artes, & ad agibilia diuersa prudentia.

De alia parte huius articuli [k], scilicet de connexione omnium virtutum moralium ad vnam prudentiam, Philosophus 6. *Ethic.* videtur dicere, quòd sic: *prudentiæ vni existenti omnes inerunt.* Commentator, quære ibi: qualiter autem vna prudentia sit circa omnia moralia, posset poni, sicut de vno habitu scientiæ. Quære de hoc Henricum *quodlib* 9. *quæst.* 4. quam opinionem, & eius improbationem quære *super* 6. *Metaphysica, quæst.* 1. 21. *Cap. vlt.*

Quantùm ergo [l] ad istum articulum, potest dici quòd sicut ars respicit factibilia, ita prudentia agibilia: nec erit maior connexio agibilium, vt respiciantur ab vno habitu, quàm factibilium; sicut ergo diuersa factibilia requirunt diuersas artes proprias: ita diuersa agibilia diuersas prudentias proprias: & sicut aliquis potest esse moraliter benè affectus circa aliqua agibilia, & malè circa alia: etiam in dictando potest esse habituatus ad rectè dictandum circa ista, & non circa illa, cùm nec circa illa habeat principia ad dictandum de illis, nec conclusiones sequentes ex eis. 22. *Resol. 1. art.*

Qualiter autem [m] omnes prudentiæ sint vnus habitus, & omnes habitus Geometriæ pertineant ad vnam scientiam vniuersalem, dictum est *quæst. 1. super 6. Metaphysicæ*; quia ibi debet intelligi vnitas non formalis, sed virtualis: habitus enim ille, qui est de primo obiecto est formaliter vnus, & est virtualiter omnium, quæ continentur in illo primo obiecto: sed non est formaliter omnium illorum: ita ille habitus, qui est formaliter alicuius finis in aliquibus agibilibus, est virtualiter omnium eorum, quorum cognitio practica virtualiter continetur in illo fine: sed non est formaliter omnium illorum: & ita vna prudentia est virtualiter omnium virtutum, extendendo nomen *prudentiæ* ad habitum illum, qui est intellectus primi principij practici. 23. *Quomodo omnes prudētiæ sint vnus habitus.*

Secundùm hoc exponi potest [n] auctoritas illa, 6. Ethic. *Vni prudentiæ*, &c. Vel si loquitur de vna prudentia formali, tunc debet intelligi, quòd illi existenti vni perfectè, non *Exponit Phil. tripliciter.*

non tantùm secundùm intensionem, sed etiam secundùm extensionem, omnes inerunt, nunquam autem est perfecta extensiuè quantum potest esse, nisi sit perfecta circa omnia illa, ad quæ potest se extendere: & illa sunt omnia pertinentia ad quascunque virtutes morales.

24. Alio modo potest exponi illa auctoritas, non de vnitate formali, sed de vnitate generis: sicut enim temperantia apud Philosophum dicitur esse vna virtus, & fortitudo alia: vtraque tamen illarum est quoddam genus intermedium habens sub se multas species, sicut dictum est priùs: ita prudentia correspondens isti connumerationi, vel coordinationi generum mediorum, potest dici vna propter vnitatem generis intermedij, licèt contineat sub se multas species.

Sic intelligendo vnitatem °, vni prudentiæ secundùm genus omnes virtutes sunt connexæ, provt sibi secundùm quamcunque suam speciem aliqua virtus est connexa; & hoc supponendo præcedentem articulum de connexione cuiuslibet virtutis ad suam prudentiam, vel mutua, vel non mutua.

COMMENTARIVS.

168. k DE *alia parte huius articuli*, &c. Diuisit hunc articulum, in quo quærit de connexione virtutum moralium appetitiuarum cum prudentia in duas partes, quarum vna erat de connexione cuiuslibet virtutis particularis cum sua prudentia particulari sibi correspondente, & iam cum ipso ostendimus ad hanc partem negatiuè respondendum, & non esse talem connexionem prudentiæ particularis cum appetitiua correspondente sibi, quamuis è contra appetitiua quælibet habeat connexionem cum prudentia sua particulari.

De cōnexione prudentiæ totalis cū omnibus virtutibus appetitiuis.

Nunc ergo examinamus secundam partem, quæ est de connexione prudentiæ totalis cum omnibus virtutibus appetitiuis moralibus.

Quomodo prudentia totalis est vna.

Sent. Henr. & Thomistarū, de vnitate prudentiæ.

Primò ergo ostendit qua ratione prudentia totalis sit vna, circa quod proponit sententiam Henrici, quòd sit vna eo modo quo habitus scientiæ totalis vnius, verbi gratiâ, Metaphysicæ, & Physicæ est vnius; iste autem habitus secundùm ipsum, est vna simplex qualitas, quæ est species infima prædicamenti Qualitatis. Vnde prudentiæ totalis erit similiter vna simplicissima qualitas non includens plus partes integrales, aut subiectiuas distinctæ specie: hanc sententiam tenet expresè de prudentia Diuus Thomas *in Comment. ad sextum Ethic. & 1.2. quæst.60. art.1. ad primum*, vbi Caietanus, & Medina, quos sequitur Vasquez *disput.* 85, *cap.*2. & Valentia *tom.*2. *disput.*4. *quæst.*3. *punct.*2. Horum fundamenta proponemus inferiùs.

169. l *Quantùm ad istum articulum*, &c. Contrariam sententiam præcedenti proponit hîc Scotus, concludendo prudentiam totalem correspondentem omnibus virtutibus moralibus non esse vnam specie infima; sed tot esse species distinctas prudentiæ vt sic abstractæ ab omnibus prudentiis particularibus, quot sunt honestates distinctæ, & virtutes appetitiuæ tendentes in illa: quam sententiam præter Scotistas tenent Authores citati in scholio.

Concl. Doct. quòd prudentia totalis nō sit vna simplex qualitas.

Probatio 1. à paritate rationis, quia ars est multiplex specie.

Probatur primò, quia Ars, quæ est vna ex quinque speciebus virtutum intellectualium assignatarum à Philosopho *6. Ethic. cap.*3. quæ sunt: *Intellectus, sapientia, scientia, Ars, & prudentia.* Ars, inquam, non est habitus vnus specie infima; sed comprehendens sub se diuersas species, pro diuersitate rerum factibilium diuersarum, in quibus cognoscendis ad est specialis difficultas sic, vt acquisita facilitate circa cognoscendum vnum genus istarum rerum factibilium, maneat difficultas cognoscendi alia genera, vt omnes fatentur: ergo prudentia non est vna simplex species infima; sed comprehendens sub se plures species pro diuersitate specifica agibilium, hoc est, actionum moralium virtuosarum.

Probatur consequentia, quia eadem est ratio, non enim potiùs dici debet quòd omnia agibilia habeant talem connexionem, vt ad ea cognoscenda debeat sufficere vnus simplex habitus, quàm quòd factibilia ita se habeant similiter.

Respondet Medina, negando consequentiam, quia res agendæ sunt connexæ, non verò res artificiosæ. 170.

Responsio Medinæ, & disparitas. Reiicitur.

Contrà, quia ipsemet fatetur posse esse quem facilem ad quædam agibilia, saltem in gradu imperfecto, quin sit facilis ad alia in tali gradu: ergo saltem in illo gradu erit eadem ratio de illis, ac de factibilibus. Deinde falsum est quòd habeant talem connexionem. Denique licèt illæ habeant connexionem, tamen exigunt diuersos habitus; ergo quamuis haberent similiter connexionem cum prudentia, & prudentia cùm illis, non propterea sequeretur quin darentur plures prudentiæ.

Res agendæ non sunt connexæ.

Respondet secundò aliam esse disparitatem, quòd prudentia iudicat de diuersis virtutum materiis, ars verò non iudicat de diuersis factibilibus, sed de hoc postea soluendo fundamenta Caietani.

Alia disparitas eiusdē reiicitur.

Reiicietur postea.

Respondet tertiò similitudinem artis, & prudentiæ non esse in quo ponit illam Scotus, sed potiùs in eo quòd quemadmodum ars vna facit bonam domum, ita vna prudentia facit bonum hominem, & sicut si poneretur vna ars ad faciendum hominem, non poneretur alia ad faciendas manus, & alia ad faciendos pedes, ita cùm prudentia ponatur ad faciendum hominem bonum, non debet poni vna ad faciendum illum temperatum, & altera ad faciendum ipsum iustum.

3. Responsio eiusdem.

Contrà, quia sicut ad faciendum domum bonam constantem ex diuersis partibus requirentibus diuersum artificium, & habentibus diuersam perfectionem concurrunt plures artes, & vna non sufficit, vt de facto patet experientia: ita similiter quandoquidem plures perfectiones diuersæ rationis concurrant ad faciendum hominem bonum, debent requiri plures prudentiæ distinctæ rationis; ex quo patet ad exemplum Medinæ: quamuis enim si poneretur vna simplex ars ad fa

Reiicitur. Plures artes requirūtur ad faciendā domum.

faciendum hominem, non deberet poni alia ad faciendum manum, & alia ad pedes; quia non sunt multiplicanda entia sine necessitate. Et similiter etiam si poneretur vna prudentia simplex ad faciendum hominem bonum, non requireretur alia ad faciendum ipsum temperatum, alia ad faciendum ipsum iustum, &c. tamen quandoquidem si daretur ars ad faciendum hominem, illa esset multiplex, & non vna: ita cùm detur prudentia ad faciendum hominem bonum, illa erit multiplex.

171. *2. Probatio ex multiplicitate habituum voluntatis.* Probat secundò Doctor conclusionem, quia aliquis quoad voluntatem potest esse benè affectus circa aliqua agibilia, & malè circa alia, & propterea vnus habitus simplex non sufficit ad eam perficiendam in ordine ad omnia agibilia, sed plures habitus specie distincti in ordine ad hoc proponuntur: ergo quoad intellectum potest esse habituatus ad dictanda aliqua agibilia benè, & malè habituatus ad dictanda alia, præsertim cùm non ex eo quòd habeat principia sufficientia ad dictandum de aliquibus agibilibus in particulari, verbi gratiâ, de temperatè viuendo, sequatur quòd habeat principia sufficientia ad dictandum benè de aliis agibilibus, verbi gratiâ, de non furando, & de restituendo alteri, quod suum est, & cùm dictamina particularia de his agibilibus non sint conclusiones illatæ ex principiis inferentibus dictamina de aliis agibilibus, aut ex ipsismet dictaminibus.

Confirmatio huius probationis ad hominem. Confirmatur hæc ratio, quia secundùm Thomistas, principia prudentiæ sunt actus virtutum moralium, & hinc existimant non posse esse prudentiam sine virtutibus moralibus omnibus, sed manifestum est experientiâ posse quem esse affectum erga vnam virtutem, sine eo quòd sit affectus erga alteram, saltem in gradu imperfecto, vt fatentur ipsimet aduersarij; & præterea fatentur ipsas virtutes morales affectúsque ex iis procedentes esse diuersos specie; ergo prudentia, quæ acquiri posset mediante affectu vnius virtutis tanquam principio, erit distinctæ speciei à prudentia, quæ potest acquiri mediante affectu alterius virtutis: quoties enim principia sunt distincta, etiam habitus iis mediantibus acquisiti, & actus etiam erunt distincti.

172. *Responsio Med.* Respondet Medina, negando consequentiam probationis, quia de rebus agendis est vna ratio vera, sed non est eadem ratio boni.

Contrà, quia sicut omnia agibilia conueniant in vna ratione boni, vt sic, & distinguuntur secundùm rationes particulares bonitatis, ita similiter possunt conuenire in vna ratione veri agibilis, vt sic, & distingui secundùm rationes particulares veri.

Confirmatur, quia si omnia agibilia conueniunt in ratione boni, vt sic, & tamen distinguuntur penes rationes particulares: ergo similiter dici debet, quòd licèt conueniant in vna ratione veri, vt sic, distinguantur in rationibus particularibus.

Nec prorsus est vlla ratio, cur poneretur prudentia vna, quæ versaretur circa omne agibile, secundùm vnam rationem formalem, & non poneretur vna scientia, quæ versaretur circa omne verum speciale.

173. *3. Probatio concl ex experientia.* Probatur tertiò conclusio, quia experientia constat hominem posse esse habituatum, & facilem ad cognoscendum, quænam media sint vtilia ad temperatè viuendum, quantùm ad cibum, & potum sine eo quòd sit facilis, & habituatus ad cognoscendum quænam media sunt vtilia ad reddendum cuique suum, aut ad temperatè viuendum, quantùm ad venerea; & potest quis esse facilis ad cognoscendum quòd temperatè comedere sit honestum sine eo quòd cognoscat quòd temperare sibi à fornicatione esset honestum, & è contra: ergo habitus inclinans ad vtramque cognitionem est diuersæ speciei.

Probatur consequentia, quia hac via colligimus distinctionem habituum in vniuersum, & speciatim in proposito colligimus hoc modo distinctionem virtutum appetitiuarum subiectarum in voluntate inter se.

Probatur quartò, quia secundùm sanctum Thomam dantur plures species distinctæ prudentiæ gubernatiuæ qua habilitamur ad procurandum bonum aliorum, vt, verbi gratiâ, regnatiua, legislatiua, politica, œconomica, militaris, & ipsamet prudentia gubernatiua, vt sic, distinguitur specie à prudentia particulari, qua dictamus, quæ pertinent per se ad bonum proprium: ergo hæc prudentia particularis habet similiter plures species sub se, quia est eadem prorsus ratio. Nec facit ad rem quod dicit Medina, prudentiam illam gubernatiuam non esse veram prudentiam simpliciter, aut procedere per alia media, aut habere alias, & alias difficultates; nam in primis illa prudentia est circa verum agibile: ergo habet rationem prudentiæ simpliciter. Deinde, quamuis totum quod dicit, esset verum, non minùs sequeretur nostrum intentum, quia siue ponatur esse prudentia simpliciter, siue non, nulla est ratio, cur haberet plures species sub se potiùs, quàm prudentia simpliciter, de qua loquimur; nec est vnde colligatur quòd illa prudentia habeat species plures procedentes per diuersa media, & habentes diuersas difficultates; prudentia verò, de qua hîc loquimur, non habeat similiter plures species, & procedentes per diuersa media, & habentes diuersas difficultates. 174. *4. Probatio ex pluritate specifica prudentia gubernatiua.* *Disparitas Medina reiicitur.*

m *Qualiter autem omnes prudentia*, &c. Probata sua conclusione, quia contra opponi posset quòd communiter dicatur prudentia esse vna, ostendit qua ratione id verum esse possit. Ita prudentia potest esse vna eodem modo, quo in ipsius, & iam communioribus recentiorum principiis, Metaphysica dicitur vna, & quælibet scientia totalis speculatiua, quæ non dicunt talem vnitatem, nec sic sunt vnæ, quin includant plures partes specie distinctas, à quibus vna ratio scientiæ talis, vt sic, potest abstrahi, quamuis à rigidioribus Thomistis negatur, modò tamen supponendum est, suo loco probandum. Dicit igitur Doctor quòd possit dici quòd detur vna prudentia realis, quæ respicit omne verum agibile, non tamen formaliter, & explicitè sic vt intellectus non indigeat ad hoc, vt perficiatur circa omne tale verum in particulari alio habitu; sed virtualiter, quatenus scilicet, vnus habitus aliquis possit dari, qui adiuuet ad cognitionem veri cuiuscunque talis, verbi gratiâ, habitus quo quis inclinatur ad cognoscendum primum principium practicum, vt, *quod tibi non vis fieri alteri ne feceris*: aut quoduis aliud generale principium; quandoquidem enim habitus inclinans ad hoc principium cognoscendum concurrat ad cognoscendum quodcunque dependens ab hoc principio, & omnia vera agibilia in particulari possint dependere ab illo, si extendatur nomen *prudentia* ad significandum 175. *Prudentia est vna eo modo, quo Metaphysica, aut Physica.*

dum istum habitum, potest dici quòd vnus habitus prudentiæ respiciat aliquo modo omnia agibilia formaliter, vel virtualiter, cum hoc autem stare posset quòd darentur nihilominùs plures habitus distincti specie respicientes vera agibilia in particulari distinctæ rationis.

176. *Soluitur locus Phil. qui opponitur conclusioni.*

n *Secundùm hoc exponi potest*, &c. Hîc dat tres responsiones ad authoritatem Philosophi 6. Ethic. cap. vlt. *Prudentia vni existenti omnes*, scilicet virtutes appetitiuæ, *inerunt*. Quam authoritatem vrgent aduersarij pro sua sententia. *1. Expositio.* Prima responsio est conformis ad doctrinam iam traditam, nimirum quòd loquatur Philosophus de prudentia vna, non quòd vna daretur, quæ formaliter, vel virtualiter tenderet in illa. *2. Expositio.* Secunda responsio est quòd si loquatur de vna prudentia formaliter respiciente omnia agibilia, tum debet intelligi de vna prudentia intensiuè, & extensiuè perfecta, qualis sola est illa, quæ potest formaliter dictare; de quocunque verò agibili in particulari, talis autem necessariò includit plures habitus distinctos realiter, & specie, & consequenter erit tantùm vna vnitate aggregationis plurium prudentiarum distinctarum, sicut scientia totalis Logica, vel Metaphysica dicitur vna. *3. Expositio.* Tertia responsio est quòd detur vna prudentia genere intermedio, quia ab omnibus prudentiis distinctis potest abstrahi vna ratio communis prudentiæ, in qua omnes conueniant, & habent vnitatem, sicut omnia animalia conueniant in vna ratione animalis, vt sic; probat hanc acceptionem à simili; quia in diuisione virtutum in quatuor cardinales non minùs ponitur temperantia vna, quàm prudentia vna; sed temperantia non est ita vna, quin dentur plures species diuersæ eius, quamuis omnes conueniant in ratione temperantiæ, vt sic, quæ ratio ponitur in illa diuersione: ergo non est necesse, vt prudentia sit ita vna, quin sint plures prudentiæ distinctæ rationis, quamuis conueniant omnes in ratione vna prudentiæ vt sic, quæ ratio ponatur in illa diuisione tanquam vnum membrum.

177. Ex hac doctrina soluuntur tres primæ rationes, quas pro se adducit Medina contra nostram sententiam.

Alia obiectio Medinæ.

Obiicit præterea, non est diuersa difficultas in dictaminibus prudentiæ: ergo nec ponendæ sunt diuersi habitus prudentiæ. Probatur antecedens, quia qui nouit consultare benè in materia temperantiæ, potest consultare benè in materia iustitiæ: est enim eadem ratio consultandi, puta adhibere Scripturas, rationes naturales, & exempla bonorum virorum.

Confirmatio eiusdem.

Addit præterea ad confirmationem huius, quomodo ex vno principio concludit prudens quod faciendum sit in diuersis materiis diuersarum virtutum.

Responsio. Est diuersa difficultas in agibilibus cognoscendis.

Respondetur negando antecedens, cuius oppositum constat ex dictis, & experientiâ. Ad probationem, nego quòd qui nouit consultare in vna materia, nouit etiam consultare in aliis consultatione propria, & particulari alterius materiæ: non vrget autem probatio, qua ad hoc vtitur Medina, nimirùm quòd sit idem modus consultandi in omnibus materiis, adeundo scilicet Scripturas, rationes, & exempla; nam est etiam idem modus acquirendi omnes scientias, adeundo scilicet Scholas, legendo libros, considerando effectus rerum, & causas, eásque ad inuicem applicandò; & tamen nemo dicit non esse diuersas difficultates in diuersis scientiis; ergo similiter in proposito, quamuis sit idem modus consultandi in omnibus materiis virtutum, non tamen sequitur quin sit diuersa difficultas in acquirendo bono consilio, circa diuersas materias. Rursus, si difficultas prudentiæ esset solùm in cognoscendo quòd per Scripturam, rationes, & exempla posset quis acquirere modum operandi in qualibet materia, ecquis non esset subitò prudens?

Datur diuersitas scientiarum, quamuis eodem modo essent acquisibiles.

Altera etiam eius ratio, seu confirmatio non vrget, nimirùm quòd ex vno principio possit concludere in variis materiis; nam ad exercendas virtutes in variis materiis non sufficit exercere actus istarum virtutum materialiter; sed requiritur, vt formaliter exerceantur ex affectu honestatum distinctarum; sed nullum vnum principium solùm potest sufficere ad proponendas honestates virtutum omnium in particulari, vt inter se distinguuntur: ergo requiruntur diuersa principia in diuersis materiis, circa quas quis versatur ob diuersas honestates, & consequenter vbi sunt diuersæ honestates considerandæ, sunt diuersæ difficultates: ergo falsum est quòd prudens ex vno principio possit definire quid, & quomodo sit agendum in materia iustitiæ ob honestatem particularem iustitiæ, & in materia temperantiæ, ob honestatem particularem temperantiæ, quidquid sit vtrùm possit definire quomodo agendum esset in omnibus materiis ex affectu vnius tantùm honestatis. 178.

Responsio ad confirm.

Nullũ vnum principiũ potest sufficere ad proponendas honestates virtutum in particulari.

Obiicies vlteriùs, & est fundamentum Caietani, ac Valentiæ: prudentia iudicat de diuersis virtutibus, ostendendo quæ alteri hîc, & nunc sit præferenda: ergo vna prudentia respicit honestates diuersarum virtutum, & consequenter pro diuersitate istarum honestatum non sunt ponendæ diuersæ prudentiæ. Secunda consequentia patet. Probatur prima, quia ex eo quòd homo iudicat, & discernit inter diuersa sensuum externorum obiecta, colligit Philosophus 2. *de Anima*, dari sensum vnum communem, qui percipiat omnia illa obiecta: ergo si prudentia discernat, & comparet inter se obiecta virtutum, debet admitti vna prudentia, quæ possit attingere omnia ista obiecta. 179.

Alia obiectio, quæ est fund. Caiet. & Val.

Respondeo primò, negando consequentiam primam obiectionis, & consequentiam etiam probationis eiusdem. Ratio autem disparitatis est, quòd quamuis prudentia non esset vna, daretur tamen potentia, nimirum intellectus, potens discernere inter illa; si autem non daretur sensus communis, non daretur aliqua alia potentia vna, quæ ad discernendum inter sensuum externorum obiecta sufficeret. *Responsio 1.*

Confirmatur hoc: sicut intellectus discernit mediante habitu suo inter obiecta virtutum, ita voluntas sequitur, quandoque saltem, iudicium intellectus, & præfert vnum obiectum alteri, amando ipsum magis, quàm alterum; ergo deberet habere habitum, quo ad hoc inclinaretur tam benè, quàm intellectus. Tunc sic argumentor: vel iste habitus voluntatis, quo sic inclinaretur, est distinctus ab habitibus particularibus virtutum, vel non est: si primum dicatur, ergo quandoquidem eo non obstante ponuntur virtutes aliæ distinctæ tendentes in eadem obiecta, quamuis daremus vnum habitum prudentiæ, qui tenderet in omnia obiecta virtutum, non propterea sequeretur quin darentur plures prudentiæ distinctæ. Si secundum dicatur: ergo similiter non 180.

Confirmatio huius responsionis.

Si ex comparatione virtutum, quas facit intellectus, prudẽtia esset vna, etiã habitus virtutis moralis esset vnus tãtùm.

non'est necesse vt sit vnus habitus prudentiæ, qui tendat in ista obiecta.

181. *Responsio 2. Per vnã prudentiam non præfert intellectus vnam virtutem alteri.* Respondeo secundò, distinguendo primũ consequens: vna prudentia, quæ tendat in illa obiecta, quatenus conferuntur ad inuicẽ, transeat consequentia; quæ tendat in illa seorsum sumpta, nego consequentiam primam, & secundam. Vt meliùs intelligatur hæc respõsio, aduertendum quòd vt ex actibus producuntur habitus, ita provt potentia habet actus distinctæ rationis, & difficultatis, ita etiam potest habere habitus distinctæ rationis, secundùm omnes; vnde cùm intellectus posset habere actum, quo proponat hîc, & nunc talem actum in particulari sub honestate temperantiæ; & alium actum, quo proponat eundem, vel alium actum sub honestate iustitiæ, & alium actum, quo iudicet potiorem esse honestatem iustitiæ, quàm temperantiæ; & non sit eo ipso facilis ad hunc tertium actum, quo est facilis ad duos primos; nec eo ipso facilis ad actum secundum quoad primum, sequitur satis probabiliter, quòd possit acquirere habitum, per tertium actum distinctæ rationis ab habitu, quem acquireret per primum, & secundum actum, sicut potest per secundum acquirere habitum distinctum ab habitu, quem acquirit per primum actum.

Hoc autem supposito, patet quòd daretur vnus habitus prudentiæ, quo inclinaretur intellectus ad præferendum obiectum vnius virtutis obiecto alterius, & ad discernendum consequenter inter obiecta diuersarum virtutum, & quòd præterea darentur plures habitus prudentiæ, quorum quilibet proximè tantùm inclinaret ad vnum tantùm virtutis obiectum, quod est intentum huius secundæ responsionis.

182. *Alia obiectio ex Philos.* Obiicies vltimò, Aristoteles probat omnes virtutes esse connexas; quia qui habet vnam, habet prudentiã, & qui habet prudentiam, habet omnes virtutes: sed hæc ratio nihil valeret, si alia esset prudentia regulatiua temperantiæ, alia iustitiæ.

Responsio. Respondeo, negando minorem, quia sicut quis non posset habere prudentiam correspondentem temperantiæ, quin haberet temperantiam secundùm aduersarios, ita non posset habere prudentiam totalem aggregatam ex omnibus prudentiis, quin haberet omnes virtutes, & quemadmodum ex eo quòd vna virtus adiuuat quandoque alteram, ita vt sine altera non possit esse perfecta secundùm aduersarios; ita vna prudentia posset adiuuare alterã, sic vt sine altera esse non posset perfecta; vnde sequitur quòd quandoquidem vna virtus appetitiua non possit esse perfecta absque prudentia correspondenti perfecta, & hæc nequeat esse perfecta sine aliis prudentiis, non obstante distinctione prudentiarum, valere posse discursum Phil. in sententia ipsorummet aduersariorum, non minùs quàm si vna tantùm daretur prudentia.

183. *Confirmatio responsionis.* Confirmatur hoc, ipsimet aduersarij fatentur posse acquiri habitum vnius virtutis quoad statum aliquem imperfectum saltem, sine altera virtute; ergo potest acquiri & prudentia, vt ipsi correspondens sine eo quòd vel ipsa, vel alia prudentia acquiratur, vt correspondens alteri virtuti non acquisitæ: ergo non sequitur ex acquisitione prudentiæ quomodocunque acquisitio aliarum virtutum, sed ex acquisitione prudentiæ quoad statum perfectum, & quatenus extenditur ad omnes virtutes; ergo quamuis darentur prudentiæ distinctæ, quandoquidem quælibet ex ipsis seorsum sumpta non extenditur ad omnes virtutes, non deberet sequi ex mente Philosophi, quòd qui haberet vnam prudentiam talem, deberet habere omnes virtutes: ergo prudentia cum qua connexionem habere debent omnes virtutes, debet esse prudentia, vt extendens se ad omnes virtutes: sed ad inferendam connexionem virtutum cum tali prudentia, aut ipsius cum virtutibus, perinde prorsus est quòd sit vna simplex, vel aggregata ex pluribus; ergo discursus Philosophi nihil fauet aduersariis.

Obiicies fundamentum Vasquez, & Caietani, prudentia ponitur, vt rectè quis inueniat medium acquirendi finem virtutis: est autem idem modus inueniendi medium in omnibus materiis virtutum, & quamuis fines sint diuersi, tamen se habent isti fines per modũ principiorũ, vnde non inferunt pluralitatem, ac diuersitatem prudentiæ. 184. *ObiectioVasq. & Caiet.*

Respondetur, non esse eundem modum in specie inueniendi medium virtutis, & cognoscendi media requisita ad quamlibet virtutem; sed provt virtutes ipsæ sint distinctæ, ita etiam media, vt media sunt ad tales virtutes, esse distincta, & distinctæ cognoscibilitatis, ac difficultatis. *Responsio. Non est vnus modus inueniendi mediũ omnium virtutum.*

Confirmatur hoc ex ipsamet obiectione: per aduersarios diuersi fines virtutum amati à voluntate habent rationem principiorum: ergo electiones, & consultationes, ac iudicia quæcunque ex iis, quà diuersa sunt, prouenientes, sunt diuersæ rationis. *Confirmatio respõsionis ex obiectione.*

Obiicies denique ex Durando, prudentia habet pro obiecto bonum humanum, vt tale; sed hoc est eiusdem rationis: ergo prudentia est vna tantùm. Confirmatur, quia medicina corporalis est vna, ergo & spiritualis, quæ est prudentia. Respondetur, negando minorem, nam bonum humanum quod respicit prudentia, est bonum virtutis: vnde sicut hoc est multiplex, ita & illud. Ad confirmationem respondet Vasquez negando consequentiam, quia medicina agit de tuenda vna salute corporali, prudentia verò de multiplici salute spirituali. At hæc responsio petit manifestè principium: est enim eadem ratio admittendi multiplicem sanitatem spiritualem animæ, ac corporis. Itaque respondeo negando antecedens, nam certè non est eadem scientia, quæ deseruit ad sanandum oculum; & caput, ac pedes, & vniuersaliter pro ratione diuersarum infirmitatum, ponendæ sunt diuersæ scientiæ medicæ, & de facto dantur Medici boni quoad vnam infirmitatem, qui de alia infirmitate parum, aut nihil sciunt, vt patet experientiâ. 185. *Obiectio vlt. ex Durando. Cõfirm. obiect. Responsio ad obiectionẽ, bonum humanũ omne non est eiusdem rationis. Ad confirm. respõdet Vasq. Sed insufficienter.*

o *Sic intelligendo vnitatem*, &c. Hîc resoluit quid dicendum sit de connexione virtutum cum prudentia totali extendente se ad omnem virtutem, & concludit quòd si dicatur prudentia esse vna ob vnitatem genericam, in qua conueniunt omnes species diuersæ prudentiæ, non maiorem debere habere virtutes connexionem cum prudentia, & sic vna quàm quælibet virtus in particulari habet cum prudentia particulari sibi correspondente, id quod est manifestum. Et idem sentiendum est de connexione virtutum cum prudentia vna aggregata ex omnibus prudentiis distinctis specie repertis in homine. 186. *Qualis est cõnexio prudentiæ totalis cũ virtutibus aliis moralibus.*

Vnde si dicatur quòd quælibet virtus in particulari habet necessariam connexionem cum sua prudentia particulari, & è contra, similiter dicendum est omnes virtutes habere cõnexionem cum prudentia totali, & è contra. Si verò dicatur nobiscum, virtutes quidem particulares habere conne-

Nō habet prudentia totalis Physicā connexionem necessariò cū aliis virtutibus: benè tamen è contra.

xionem necessariam cum prudentiis particularibus sibi correspondentibus; è contra verò prudentias particulares non habere necessariam connexionem cum virtutibus appetitiuis particularibus, quarum obiecta respiciunt. Similiter tenendum virtutes omnes appetitiuas habere connexionem necessariam cum prudentia totali; prudentiam verò totalem non habere necessariam connexionem totalem cum virtutibus, quod quidem de Physica connexione certum est ex dictis; non item de morali; quia quamuis moraliter possit quis habere promptitudinem ad discernendum qualiter sit rectè operandum hîc, & nunc in hac vel illa materia absque virtute appetitiua correspondente, tamen moraliter impossibile videtur, vt quis sit expeditus ad iudicandum benè in omnibus occasionibus de obiectis omnium virtutum absque aliquibus saltem virtutibus; quia vt *suprà* diximus moraliter contingit excæcatio intellectus ex vitiis, præsertim aliquibus; vnde sequeretur ista excæcatio moraliter, si non adsit virtus opposita per quam expellatur tale vitium, quod benè aduertendum est, & nullo modo aduersatur Doctori, aut eius principiis.

Prudentia totalis habet necessariam moraliter cōnexionē cum virtutibus ita vt nō possit moraliter esse absque aliquibus.

SCHOLIVM.

Docet contra D. Thomam 1.2. q.65. art.2. virtutes morales veras, & proprias dari sine charitate, & consequenter sine aliis Theologicis. Ita Gabr. Richard. Bassol. Paludan. hîc: & videatur D. Thom. 1.2. q.73. art.1. ad secundum, & 2.2. quæst. 23. art.7. Assor. 1. tom lib.3. c.29. quæst.6. Vasquez 1.2. d.89. cap.1.2. Probatur ex August. & duplici ratione clara: nulla tamen virtutes sunt meritoriæ sine charitate. Secundò, docet virtutes Theologicas non necessariò requirere morales. Est contra D. Thomam 1.2. q.65. art.3. sed est communis Et probat Doctor exemplo de nouiter iustificato, in quo antiqua vitia eodem modo regnant, donec contrariis virtutum actibus ea expellat.

25. DE tertio articulo ᵖ Augustinus *contra Iul. lib.4. c.2.* videtur dicere, quòd non sunt veræ, & perfectæ virtutes sine charitate: & hoc probat, quia talis non gloriatur perfectè in Domino.

Contra hoc est Augustinus in sermone de patientia, & 49. primæ partis, & de pœnit. dist.3. cap. Si quis de hæretico, & schismatico. *Si moriatur, ne neget Christum, nunquid eius patientiam commendabimus*? igitur habet patientiam, & non fidem, nec charitatem.

Præterea, quando aliqua ordinantur essentialiter, sicut dispositio, & forma, ad quam est dispositio, licèt dispositio possit esse sine forma, tamen non è conuerso; sed virtutes videntur esse quædam dispositiones ad charitatem, sicut felicitas naturalis ad supernaturalem: ergo.

Præterea tertiò, definitio virtutis moralis potest perfectè saluari in aliquo sine virtute Theologica.

26. Potest dici quòd nulla virtus inclinat ad finem vltimum, nisi mediante illa, cuius est per se respicere finem vltimum: & ita si sola charitas respicit finem vltimum immediatè, aliæ non erunt ad finem vltimum nisi mediante charitate: quatenus autem sunt quædam instrumenta perficiendi hominem, debent esse instrumenta ordinandi ipsum ad finem vltimum, in quo est sua perfectio: & ideò sunt imperfectæ sine charitate, sine qua non possunt sic ordinare: tamen quia ista imperfectio non est earum secundùm propriam speciem; ideò quælibet earum potest esse perfecta in sua specie absque charitate. Pro tanto igitur dicuntur esse informes sine charitate, & formatæ per charitatem, pro quanto charitas ordinat ipsas, & earum fines in finem vltimum: in qua ordinatione est vltima earum perfectio, licèt extrinseca. Per hoc patet ad Augustinum. Nam virtutes non sunt veræ sine charitate, quia non perducunt ad beatitudinem.

Nulla virtus inclinat ad finē vlt. nisi mediāte charitate. Virtutes sine charitate informes, & per eam formatæ quomodo?

27. Sed si è conuerso ꝙ virtutes Theologicæ præsupponant morales, dubium est: & quantùm ad habitum, manifestum est quòd non. Nam si aliquis priùs vitiosus de nouo conuertatur, talis in pœnitentia habet omnes virtutes Theologicas, & tamen non morales saltem acquisitas. Patet, quia non operatur delectabiliter aliquod eorum, ad quæ inclinat eius habitus virtuosus: imò delectabile sibi esset operari secundùm habitum vitiosum priùs acquisitum; & tristabile secundùm oppositum.

Vitiosus per iustificationē, non euacuat habitus vitiorū.

COMMENTARIVS.

187. ᵖ DE *tertio articulo Aug. contra Iul.* Hîc proponit tertiam partem principalem huius quæstionis, in qua comparantur virtutes morales cum Theologicis tribus, & examinatur, an talem habeant cum ipsis connexionem, vt non possent haberi veræ virtutes morales, sine charitate, fide, ac spe, aut è contra. Sunt autem circa hoc aliquæ difficultates. Prima est an possit dari actus aliquis virtutis moralis, verbi gratiâ, temperantiæ, aut iustitiæ, qui tendat in obiectum istius virtutis cum debitis circunstantiis omnibus per se requisitis ex ratione talis virtutis, sine vlla circūstantia vitiante,

De connexione moralium cum Theolog.

1. Difficultas huius rei.

te, propter quã actus ille esset prohibitus vlla lege naturali, diuina, aut humana, absque actu, vel habitu fidei supernaturalis. *2. Difficultas.* Secunda, an actus sic bonus, siue cum fide, siue sine fide possit dari absque charitate. *3. Difficultas.* Tertia, an ex hypothesi, quòd daretur talis actus absque charitate, esset actus veræ virtutis. *4. Difficultas.* Quarta, an necessariò quicunque habet fidẽ, spem, & charitatẽ, habeat virtutes morales, & hinc oritur *5. Difficultas.* quinta difficultas, an dentur virtutes morales per se infusæ, sicut dantur virtutes Theologicæ, & in casu, quo dentur, an habeant necessariam con*6. Difficultas.*nexionem cum Theologicis ex difficultatibus. Tertiam, & quintam magis per se examinat Doctor, re vera tamen ad præsens omnia æquè spectant, & à nobis propterea discutienda sunt eodem modo, quo iam proposita sunt ordine.

188. *An possit dari actus virtutis moralis sine circunstãtia vitiante absque fide supernaturali. 1. Sent. negatiua.*

Circa primam difficultatem, quam de actu data opera proposui, quia si potest, aut non potest haberi actus, eadem ratione potest, vel non potest habitus, & nihil impediret quò minùs esset habitus, nisi quòd nõ posset dari actus; circa, inquam, hanc difficultatem, prima sententia posset esse, quòd ita requiratur fides ad opus honestum virtutis, vt infidelis, nullius, neque qui habet cognitionẽ vllam veri Dei, & cultus eius, quales sunt Mahumetani, Iudæi iam, & hæretici; neque qui non habet, vt sunt Athei, ac si qui sint, qui de Deo vno, ac vita futura animæque immortalitate, nihil sciunt, aut credunt fide diuina, aut humana, possit habere aliquem actum virtutis moralis bonum, absque circunstantia aliqua vitiante. Hæc sententia tribuitur Lincon. & à potiori debet esse hæreticorum huius temporis, qui dicunt omnia opera etiam fidelium, & quorumcunque iustorum, esse peccata. In ea videtur fuisse Baius, quandoquidem propositio 26. eius sit: *Omnia opera infidelium sunt peccata, & virtutes Philosophorum sunt vitia.*

2. Sententia.

Secunda sententia tenet infideles cognoscentes Deum, ac vitam æternam, sed non habentes fidem supernaturalem, posse habere aliquos actus bonos absque vlla circunstantia vitiante; infideles verò nullo modo cognoscentes, aut credentes Deum non posse elicere vllum actum bonum. Ita Gregorius 2. *d.* 39. *q.* 1. *art.* 2. *corell.* 3.

3. Sententia. Infideles tam cognoscentes, quàm nõ cognoscentes Deũ possunt elicere aliquẽ actum virtutis absque circumstantia vitiãte.

Tertia denique sententia est, vtrosque infideles posse habere aliquem actum bonum absque circunstantia vitiante. Hæc quatenus comprehendit infideles cognoscentes Deum, & sic dictos ex eo quòd careant fide supernaturali, pertinet ad præsens, vbi manifestè patet esse Scoti, dum negat virtutes morales præexigere Theologicas, aut habere necessariam connexionem cum Theologicis. est etiam D. Thomæ 2. 2. *q.* 10. *art.* 4. & omnium Theologorum iam nemine dempto, excepto Baio, ac Linconiensi; quatenus verò cõprehendit etiam infideles nullo modo sciẽtes, aut credentes Deum, est etiam communis eorundem authorum contra Gregorium, & minùs directè facit ad propositum.

189. *3. Sent. probatur quoad infideles cognoscẽtes Deum.*

Probari solet hæc sententia, quantùm ad infideles cognoscentes Deum, sed carentes fide supernaturali, quia *Actor.* 10. Angelus dixit Cornelio Centurioni: *Orationes tuæ, & eleemosynæ ascenderunt in memoriam in conspectu Dei:* ergo illa opera placuerunt Deo, & consequenter non erant affecta vlla circunstantia mala; sed Cornelius tum non habuit fidem supernaturalem, & cõsequenter erat infidelis in sensu, quo iam agimus de infidelibus; ergo potest infidelis cognoscens Deũ facere opus bonum virtutis moralis, absque circunstantia vitiante. *An Cornelius fuerit fidelis.* Probatur subsumptum, in quo tantùm est difficultas huius probationis, authoritate Chrysostomi *homil. de fide*, *Legis naturæ*, *& Spiritu sancto*, *tom.* 3. Theophylacti, & OEcumenij *Actor.* 10. qui ita expressè sentiunt.

Sed certiùs longè puto Cornelium pro quocunque tempore, quo fecit ista opera bona, de quibus Angelus, fuisse fidelem, & affectum fide supernaturali; quia ista opera dicuntur placere Deo, & disponebant eum ad vlteriorem, & vberiorẽ fidei perfectionem; vnde, & Beda *Act.* 10. ait per fidem eum benè operatum fuisse, & meruisse Euangelij prædicationem, quod & sentit Gregor. *homil.* 19. *in Ezech.* & Hieron. *ad Gal.* 3. Cyprianus *in lib. de orat. Dominica.* Tertul. *lib. aduersus Psychicos, c.* 8. sed nulla possunt haberi merita, saltem conducentia ad vitam æternam. Nec opera sic placentia Deo, vt intuitu eorum der auxilia supernaturalia absque fide; quia aliàs fides non esset initium iustificationis, & fundamentum nostræ salutis; nec verum esset illud Apostoli, *Sine fide impossibile est placere Deo.* Vbi sermo est de fide supernaturali, cuius necessitas ex illo loco colligitur; ergo opera illa prouenerunt à Cornelio iam fideli. Nec refert quòd Augustinus dicat *lib.* 1. *de Bapt. cap.* 8. quòd didicerat Conelius à Petro fidem, cùm tamen fecerit prædicta opera antequam conuenerit Petrum; nam loquitur de fide Christi expressè, sine qua sine dubio poterat esse fides supernaturalis Dei. Vnde *q.* 2. *ad Simplicianum*, quando ait Cornelium ante Baptismum receptum à Petro, non habuisse fidem, addit tamen limitationem, quæ scilicet sufficeret ad regnum cœlorum. Et *lib.* 4. *de Baptismo, c.* 21. ait missum Cornelium ad Petrum, vt acciperet fidem, quæ sufficeret ad capessendum regnum cœlorum: certum autẽ est potuisse Cornelium habere fidem supernaturalem Dei, quamuis non haberet fidẽ de Christo, & mysteriis necessariis ad salutẽ, ac adeò sufficientem ad acquirendum Regnum cœlorum.

190. *Reiicitur hæc probatio.* *Non dantur opera conducentia dispositiuè absque fide supernaturali.* *Soluitur authoritas Aug.*

Quo sensu prædicta probatio sit bona.

Nihilominùs quamuis hæc probatio non sufficiat, quatenus fundatur in eo quod contigit circa Cornelium, tamen quatenus ex ea colligitur istos Patres Chrysostomũ, Theophylactum, ac OEcumenium in ea fuisse opinione, vt opus bonum possit esse absque fide supernaturali (nam si id non opinarentur, non dicerent Cornel. habuisse opera illa bona sine fide) valdè iuuat ad confirmandum nostram, & communem sententiam eorumdem Patrum auctoritate, quæ magni facienda est.

191. *Probatur eadẽ pars aliis exemplis ex Scriptura.*

Aliis exemplis ex Scriptura desumptis solet etiam probari hæc pars, vt obstetricum *Exod.* 1. ex pietate, & timore Dei reseruantium filios Hebræorum. *Rahab* meritricis recipientis exploratores *Ios.* 2. Nabuchodonosoris, cui dixit Daniel, vt peccata sua redimeret eleemosynis *Daniel.* 4.

Non tamen sufficienter.

Sed certè non satis probant intentum, quia non adeò constat quin habuerint hi omnes verã fidem etiam supernaturalem, vt de Rahab ipsemet Apost. *Hebr.* 11. dicere videtur. *Fide, inquit, Raab meretrix non periit cum incredulis excipiẽs exploratores cũ pace.*

Meliùs probatur ex damnatione propositionis Baij.

Meliùs probari potest quantùm ad auctoritatem per damnationem propositionis Baij præmissæ; nam si infideles habentes cognitionem Dei non possint habere actum bonum; certùm est omnia opera infidelium esse peccata, saltem in sententia communiori non admittente actus indifferentes, & licèt non sit necessarium quòd quælibet ex propositionibus Baij sit damnata vt erronea, tamen quælibet ex illis est affecta aliqua censura, quod sufficit ad propositum.

Probatur vlteriùs auctoritate Chrysostomi in eadem homilia in initio. *Offendes multos, qui quamuis sermonem veritatis non acceperint, & foris sint, operibus* 192.

ribus tamen veritatis, vt apparet, sunt conspicui. Inuenies viros misericordes compatientes, iustitiæ vacantes; sed nullos facientes fructus operum: nam & hæc sunt opera bona; at necessarium est vt præcedat opus summum, id est, opus fidei, non quidem vt sint opera illa bona; sed vt sint fructuosa, seu vt illi, qui ista exercent, faciant fructum. Vnde subiungit: *Similes mihi videntur qui operibus bonis florent, & Deum pietatis ignorant, reliquiis mortuorum, pulchrè quidem indutis, sensum autem pulchrorum non habentibus:* quæ enim vtilitas animæ mortuæ, Deo quidem mortuæ fide, & ratione; bonis autem operibus vestitæ.

Item, Author imperfecti hom. 26. *Gentiles humanitatis causa recipiunt peregrinos, licèt non propter Christum.*

Item, Hier. ad Gal. 1. *Multi absque fide, & Euangelio Christi, vel sapienter faciunt aliqua, vel sanctè, vt parentibus obsequantur, vt inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant.*

Item, Greg. hom. 26. in Euang. *Sunt nonnulli, qui proximos diligunt propter affectum cognationis, & carnis, quibus in hoc sacra eloquia non contradicunt; sed aliud est, quod sponte impenditur naturæ; aliud quod ex charitate.* Quo in loco loquitur vniuersaliter de hominibus, siue fidem habeant, siue non.

Item, Chrysost. *hom.* 67. ad populum: *Nec malus potest omnino malus esse; sed euenit vt aliquid habeat boni; nec bonus omnino, sed & nōnulla solet habere peccata.*

Confirmatur authoritate Apostoli.

Confirmatur per Apostolum *Rom.* 1. vbi ait Gentes esse inexcusabiles, eo quòd non obseruarent legem naturæ; ex hoc enim videtur sequi quòd potuerint illam obseruare.

193. *Probatur ratione ex independentia virtutum moralium à fide.*

Probatur denique ratione, quia nulla prorsus potest assignari dependentia actus boni à fide supernaturali: ergo dicendum est quòd nō obstante defectu fidei supernaturalis tam actualis, quàm habitualis possit dari actus bonus moralis sine vlla circunstantia vitiante. Consequētia est manifesta. Probatur antecedens, quia omnis dependentia, quæ esset actus boni ad fidem supernaturalem vel esset, quatenus non possit proponi obiectum bonum voluntati sine fide, vel quatenus Deus nollet dare gratiam requisitam ad opus bonum faciendum, nisi habenti talem fidem, vel quatenus nihil posset trahere voluntatem à sequendo malo, nisi aliquid cognoscēdum per fidem supernaturalem; neque enim vlla alia ratio assignari potest: sed neutrum ex his arguit necessarium connexionem: ergo, &c. Probatur minor quoad primam partem, quia nihil potest proponi per fidem supernaturalem de facto ad virtutē pertinens, quod non proponi possit per naturalē, vt patet in hæreticis, qui credunt fide naturali mysterium Trinitatis, vitam æternam, bonum esse dare eleemosynā, orare, non iurare, &c. ergo non requiritur fides supernaturalis. Nec refert quòd non proponatur bonum tam certo, & perfecto modo fide naturali, quàm supernaturali; quia sufficit ad habendum actum bonum circa bonum morale, quòd proponatur probabiliter; imò minùs probabiliter quandoque secundùm communiorem sententiam. Confirmatur hoc per probationem nostræ sententiæ, quoad secundam partem; nam si possunt infideles non habentes vllam cognitionem Dei, aut vitæ venturæ proponere sibi bonum virtutis, multò magis id possunt facere infideles cognoscentes Deum.

Potest proponi bonum morale absque fide supernaturali.

194. Probatur eadem minor quoad secundam partem, quia nulla ratione, aut authoritate id colligitur, & propterea gratis assereretur, & derogaret naturæ, dispositioníque suaui Dei circa ipsam, ex qua videtur sequi quòd quandoque tribuat gratiam ordinis naturalis requisitam ad operationes aliquas bonas istius ordinis absque dependentia ad principia, & perfectiones spectantes ad alium ordinem supernaturalem. Probatur quoad tertiam partem eadem minor; tum, quia potest per fidem naturalem cognoscere illa obiecta, quæ cognoscenda essent ad hoc fide supernaturali; tum, quia ipsum bonum honestum, quando non habet incompatibilitatem cum aliquo bono delectabili, aut vtili inhonesto, quod fortiter moueret voluntatem, est sufficiens motiuum ad moraliter trahendum voluntatem ad amorem sui: sed sæpè potest proponi absque fide vlla Dei bonum honestum in circunstantiis, in quibus prosecutio eius non esset incompatibilis cum obiecto inhonesto, ad quod multùm inclinatur voluntas, vt verbi gratiâ, in casu, in quo proponeretur alicui à natura liberali, quod esset honestum subuenire patri laboranti, nec aliquod impedimentum subuentionis proponeretur præter iacturam tantæ pecuniæ, quantum ipse nō curaret erogare: ergo honestas illius actionis in tali circunstantia esset sufficienter determinatiua, quantùm est ex parte obiecti requisitum.

Non constat authoritate, aut ratione Deum negare semper gratiā benè operandi moraliter infidelibus.

Posset voluntas trahi à malo per aliquid cognitum cognitione naturali.

195. *3. Sent. probatur quoad infideles non cognoscentes Deum.*

Probatur nostra conclusio, & sententia quoad alteram partem, nimirū quòd possit infidelis absque cognitione Dei operari benè aliquid absque circunstantia vitiante, tum prædictis authoritatibus, quæ indifferenter loquuntur de infidelibus sine restrictione ad infideles cognoscentes Deum; nam quamuis possint de illis infidelibus solis intelligi, tamen sine fundamento, quale non est in proposito, non debent ita restringi; tum etiā, quia potest proponi talibus bonum honestum quamuis non cognoscant Deum, aut vitam æternam, vllo modo, & potest occurrere, vt nulla sit circunstantia mala ipsis proposita, quæ concomitaretur istud bonum, nec aliquod aliud malum incompatibile cum ipso, quod moraliter retraheret voluntatem à talis boni prosecutione, vt patet in exemplo suprà præmisso.

Circunstātia personæ nō inficit actionē.

Confirmatur, quia circunstantia personæ non necessariò inficit actionē prouenientem à tali persona infideli, nam posset fieri, quod aliquis nō solùm infidelis cognoscens Deum, sed etiam fidelis esset in se turpior, & abominabilior Deo, quā talis infidelis; cuius tamen fidelis personæ circunstantia non inficeret omne opus ab ipso procedens: ergo circunstantia personæ talis infidelis non cognoscentis Deum nō inficeret necessariò opus. Probatur antecedens, quia infidelis cognoscens Deū potest habere grauiora peccata, & etiā fidelis, quā infidelis non cognoscens Deū; ergo posset esse turpior, & abominabilior Deo, & minùs exigens gratiā eius, quàm infidelis non cognoscens Deum.

196. *Circūstantia ignorantiæ Dei nō inficit actionē alias bonam.*

Confirmatur secundò, quia quamuis infidelis cognoscens Deum minùs placeret Deo, & minùs exigeret gratiā eius, quàm fidelis peccator, tamen adhuc non necessariò actio omnis proueniens ab ipso esset infecta ratione talis personæ, nisi circunstantia peccatoris fidelis inficeret actiones ab ipso prouenientes, sed hoc nō inficit, vt postea videbimus; ergo nec illa. Probatur sequela; quia ex eo quòd talis infidelis esset minùs gratus Deo, & minùs exigens gratiam, non sequitur aliud, quàm quòd actus eius, cæteris paribus, essent peiores, & quòd rariùs Deus cōcurreret cum ipso ad bonum. Sed ex hoc non sequitur quin Deus aliquando concurrat cum ipso; nec sequitur etiam quòd opus eius debeat esse affectum maiori malitia, nisi opus fidelis peccatoris debeat esse affectum aliqua

qua malitia; sicut non sequitur ex eo quòd blasphemus, aut incestuosus sit minùs exigens gratiam eius, quàm qui furatur paruam quantitatem, omne eius opus esse affectum aliqua circunstantia mala, aut Deum nunquam cum ipso concurrere ad actum bonum.

197. *Obiectio contra hanc partem.*

Dices opus bonum morale, quà tale formaliter dicere ordinem ad Deũ, ita vt non possit cognosci vt sic quin cognoscatur Deus: ergo cùm debeat cognosci, vt quis operetur ipsum moraliter, sequitur infidelem non cognoscentem Deum, non posse operari benè moraliter. Respondeo negando antecedens, quia, quamuis Deus non esset, posset cognosci quòd subuenire extremo indigenti, quãdo commodè fieri posset, & sine præiudicio Reip. esset honestum, & honorare parentes, ac seruare fidelitatem, ac veracitatẽ in dictis, ac factis. Confirmatur, quia est aliqua ratio in operibus bonis moralibus, vt ferũtur in ipsa obiecta sua, ob quam vnum ex ipsis magis placet ipsi, quàm alterum: ergo ista ratio posset haberi, quamuis Deus non daretur; & cognosci, quamuis non cognosceretur Deus. Confirmatur secundò, quia si honestas operum diceret per se ordinem intrinsecũ ad Deum, sic vt nec esse, nec concipi possit absque Deo, maximè ex eo quòd honestas ipsorum desumeretur ex voluntate Dei ordinantis, aut præcipientis illa opera, quæ sunt sic bona, ita vt eatenus essent formaliter censenda honesta, quatenus cognoscerentur esse ordinata à dicta voluntate: sed hoc est falsum, quia quemadmodum, vt suppono ex dicendis *d. seq.* non omne malũ ideò præcisè, & solummodo est malum, quia prohibitum à Deo: ita non omne bonum præcisè, & solummodo est bonum; quia præceptum, aut consultum à Deo, quod etiã patet hìc breuiter, quia aliqua est ratio particularis in operibus aliquibus, ob quam Deus ea præcepit necessariò, quæ non est in aliis, quæ sic non præcipit independenter ab ordinatione diuinæ voluntatis: sed illa ratio est ratio sufficiens honestatis istorum operum; ergo non habent omnem suam honestatem à diuina voluntate.

Responsio. Potest cognosci opus bonũ moraliter absque cognitione Dei.

198. *Non cognoscẽtes Deũ possunt cognoscere malum: ergo & bonum.*

Confirmatur, quia non magis repugnat, aut difficile est cognoscere malum inhonestum, quà tale, quàm bonum honestum: sed non cognoscentes Deum possunt cognoscere malum inhonestum: ergo & bonum. Maior patet, quia malum inhonestum, quà tale, vel dicit formaliter negationem, aut priuationem honestatis, vel fundamentum, ad quod sequitur, vnde nequit cognosci, nisi cognoscatur honestas sicut vniuersaliter nulla priuatio, aut negatio, nec fundamentũ eius, vt tale, potest cognosci nõ cognita forma ipsi opposita. Probatur etiam minor, quia aliàs non possent peccare; quia peccatum consistit in actu, quo quis prosequitur aliquod obiectum, quòd cognoscit esse inhonestũ, aut fugit ab obiecto quod cognoscit honestum, & obligatorium; & sanè hæc ratio conuincit fidem Dei, ac cognitionem eius non esse requisita per se ad proponendum honestatem obiecti, quamuis possint esse requisita, vt Deus vellet dare gratiam requisitam ad benè agendum.

199. *Obiectio pro Baio. Omne quod non est ex fide peccatum est, explicatur.*

Obiicies contra hanc conclusionem pro Baio, Rom. 14. *Omne quod non est ex fide peccatum est.* Respondeo primò, per *fidem* in illo loco nõ intelligi fidem Theologicam, de qua in præsenti agimus secundùm communiorẽ PP. Chrysost. & Græcorum sententiam, quos sequuntur Ansel. Ambros. & D. Thom. sed dictamen conscientiæ; ita vt sensus sit, quòd omne illud, quod non est ex conscientiæ dictamine, sed contra ipsum, sit peccatum, sic autem intellectus locus nõ facit ad propositum. Respondeo secundò, intelligendo illum locum de fide Theologica propriè dicta, etiam nihil ipsum officere nobis; quia quemadmodum in illa alia expositione, qua intelligitur per fidem dictamen conscientiæ, sensus est, quòd omne quod est contra dictamen conscientiæ sit peccatum: ita etiam intelligendo per fidem Theologicam fidem, sensus esset quòd omne illud quod est contra fidem Theologicam, aut dictamen eius esset peccatum; ex hoc autem, quamuis verum esset, non sequitur quòd quidquid fieret sine fide Theologica, aut aliqua cognitione Dei, deberet esse peccatum, quia non est necesse, vt omne, quod fieret absque fide, esset contra fidem, vt patet. Respondeo etiam tertiò, etiam intelligendo locũ de fide Theologica illum exponi posse de peccato, non in genere moris, sed in genere meriti, quãtùm ad hoc, quòd omne quod non procederet ex fide, seu ex homine habente fidem, esset peccatum, quatenus non esset vllo modo meritorium siue de condigno, siue de congruo, cum quo tamen stare posset quòd esset bonum ordinis naturalis, vt patet.

2. Explicatio

3. Expositio.

200. *2. Obiectio soluitur. Quomodo sine fide impossibile est placere Deo.*

Obiicies secundò Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Respondeo, hinc ad summum haberi quòd in infidelibus non habeantur opera bona conducentia ad vitam æternam per modum meriti de condigno, aut congruo, aut dispositionis positiuæ, non verò quòd non dentur alia opera bona ordinis naturalis. Adde obiter malè vrgere hanc aut priorem obiectionem eos, qui concedunt hæreticos ex eo quòd habeant fidem acquisitam posse operari benè, infideles verò non posse; tum, quia in hoc loco fit mentio sine dubio de fide supernaturali infusa; tum etiam, quia infideles possent habere fidem acquisitam de bonitate virtutum, & de Deo vno, ac vita æterna.

201. *3. Obiectio ex August.*

Obiicies tertiò August qui variis locis negat in fidelibus veras virtutes, asserens eos nõ benè operari opera bona, quæ videntur facere. Ita tenet *lib. 4. contra Iulianum, c. 3. Quinto de Ciuit. cap. 12. lib. 13. c. vlt.* Confirmatur, quia secundùm Aug & omnes, vt opus sit bonum bonitate virtutis non sufficit quòd versetur circa obiectum bonum, sed vt sit ob finem bonum, *nam ad veram virtutem*, inquit lib. 4. contra Iul. c. 3. *Non tantùm intuendum est quod agitur, sed causa quærenda est cur agatur; quia virtus à vitio magis fine distinguitur, quàm officio:* sed non potest referri ad finem bonum nisi referantur ad Deum, nam quoties non refertur ad Deum, vel refertur ad finem aliquem malum vanæ gloriæ, vel vtilitatis, vel metus, & sic certum est non esse virtutem formaliter loquendo, sed potiùs vitiũ, aut aliquid indifferens; vel refertur ad ipsum finem, & honestatem virtutis, & sic non est secundùm Aug. virtus, quia est inflata, & superba: ait enim lib. 19. Ciu. c. 25. *Licèt à quibusdam tunc vera, & honesta putentur esse virtutes, cùm referuntur ad se ipsas, nec propter aliud expetuntur etiam tunc inflata, ac superba sunt, & ideò non virtutes, sed vitia iudicanda.*

202. *Responsio. Quo sensu negat Aug. infidelibus veras virtutes.*

Respondeo, ipsum intelligendum de veris virtutibus, hoc est conducentibus ad vitam æternam per modum meriti de condigno, aut congruo, vel dispositionis positiuè conducentis ad aliquod talẽ meritũ, aut principium eius. Ita explicat ipse Aug. *eod. cap.* contra Iul. his verbis: *Quoniam cõcedis opera infidelium, quæ tibi videntur bona, nõ tamen ad salutem æternam perducere, scito nos illum bonum hominem, illam bonam voluntatem, illud opus bonum sine Dei gratia,*

tia, quæ per vnum mediatorem datur, nemini posse conferri, per quod solùm homo potest ad æternam Dei domum regnúmque perduci.

Addi posset cum nostro Vega eum tantùm velle quòd ordinariè infideles non operentur benè, & ad hoc sanè ostendendum conducit discursus Augustini docentis infideles ad facienda opera bona, quæ videbantur fecisse, ductos fuisse humana aliqua concupiscentia, vel appetitu laudis, & gloriæ, vt asserit de Romanis in libris de Ciuitate; vel affectu auaritiæ, aut timore pœnæ temporalis, vt ait in libro de continentia. Hoc enim ita se habuisse ordinariè, & communiter satis verisimile est, non verò semper in omni actione.

Responsio ad confirm.

Ad confirmationem respondeo, negando minorem, & ad probationem dico, quòd quando aliquis operatur ob honestatem virtutis præcisè, nec vult referre ipsas virtutes ad vlteriorem finem, contentus ipsismet virtutibus, & in iis collocans beatitudinem, ac finem vltimum suum, vt Philosophi aliqui faciebant, tunc operatur superbè, & inflatus meritò dici potest; & hoc est quod dicit Aug. Quando verò operatur quis propter finem virtutis, non constituendo in virtute vltimum finem positiuè, nolendo ipsam ad finẽ vlteriorem ordinare, tunc operatur benè, & non superbè, nec inflatè; nec oppositum vult Aug. ita autem potest quis agere, quin referat virtutes positiuè ad creatorem, aut vltimum finem. Alio modo potest dici quòd virtus expetita propter seipsam, & non relata ad creatorem sit superba, ac inflata, non formaliter, sed causaliter; quia ordinariè qui sic operari solent, sunt superbi, quales non solent esse, qui ordinant virtutes ad creatorem; & hoc tantùm voluisse Augustinum.

Quomodo liceat operari ob finẽ virtutis, & quando nõ.

203.
Aug. nõ negauit aliqua opera bona in infidelibus.

Portò quòd August. non negauerit absolutè, & simpliciter bona aliqua opera infidelibus, quæ non essent affecta circunstantia vlla vitiante patet ex lib. de Spiritu, & litera. *Eorum quos Christi non iustificat gratia, sed impiorum* (id est, infidelium) *nec Deum verum veraciter iustéque colentium, quædam facta esse, quæ secundùm iustitiæ regulam, non solùm vituperare non possimus, verùm etiam meritò rectè laudamus.* Et infrà: *Sicut nõ impediunt à vita æterna iustum quædam peccata venialia, sine quibus hæc vita non ducitur: sic ad salutem æternam nihil prosunt impio* (id est, infideli) *aliqua bona opera, sine quibus difficillimè vita cuiuslibet pessimi hominis inuenitur.* Confirmatur primò, Aug. contra Iulianum *suprà* ait virtutes, si quæ videntur esse in infidelibus, nõ esse veras, quia ad suum non referuntur authorem, quod & tenet 5. de Ciu. c. 12. *Non est vera virtus*, inquit, *nisi ad eum finem tendit, vbi est bonum hominis, quo melius non est.* Sed hæc ratio tantùm concludit virtutes meritorias, seu conducentes directè ad vitam æternam non fuisse in infidelibus: ergo vel malè ratiocinaretur August. vel certè loquitur de virtutibus veris, hoc est, conducentibus meritoriè, seu dispositiuè ad vitam æternam. Probatur minor, quia non requiritur ad virtutem moralem ordinis naturalis, quà talis est præcisè, quòd referatur ad finem vltimum; ergo posset esse vera virtus ordinis naturalis in infidelibus, quamnis non referrent illam ad suum Authorem.

Ratio ob quã August. negat virtutes infidelibus solùm concludit de virtutibus meritoriis.

204.
Possunt virtutes referri ad Deum, & vitam æternã sine fide, aut cognitione supernaturali.

Deinde certũ est infideles cognoscentes Deum, posse absque fide supernaturali, de qua loquitur sine dubio Aug. ordinare sua opera ad suum Authorem mediante cognitione naturali, aut fide acquisita, quantùm posset requiri ad rationem veræ virtutis ordinis naturalis: ergo loquitur Aug. de aliqua speciali relatione ad finem vltimum, nimirùm de relatione, per quam essent ista opera meritoria, sed hæc relatio non requiritur ad veram virtutem, nisi quatenus vera virtus diceretur illa tantùm, quæ esset meritoria vitæ æternæ: ergo Augustinus dum negat virtutes veras infidelibus, loquitur de vera virtute in hoc sensu.

205.
2. Confirmatio ex Aug.

Confirmatur secundò, quia *lib. 2. de nupt. & concupiscentia, c. 12. & eodem libro contra Iulianum* negat pudicitiam veram infidelibus, quia non propter Deum verum fidem cõnubij seruant, quandoquidem corpus non possit ipsis esse pudicum, cùm animus eorũ propter infidelitatem fornicatur, iuxta illud Psal. 72. *Perdidisti omnes qui fornicãtur abs te.* Sed certè hæc etiam ratio non valet, nisi intelligendo per pudicitiam verã illam, quæ placet Deo, tanquam aliquod conducens ad vitam æternam. Confirmatur tertiò, quia Aug. fundatur in auctoritatibus Pauli suprà obiectis; ergo debet intelligi iuxta illas auctoritates; sed illæ, vt visum est, non concludunt alind, quàm non dari opera fructuosa, & conducentia ad vitam æternam sine fide.

3. Confirm. ex eodem.

Confirmatur tertiò, quia August. vt dicit non posse dari opera bona sine fide: ita etiam dicit non dari opera bona sine charitate, & amore Dei: ergo sicut nõ potest esse verum vniuersaliter quòd non possit dari opus bonum absque circunstantia vitiante sine amore Dei, & charitate in mente Aug. vt postea videbimus: ita non debet esse verũ quòd non possit dari tale opus bonũ absque fide. Consequentia patet à paritate rationis. Probatur antecedens ex c. 3. *Absit, vt in aliquo sit vera virtus, nisi verè sit iustus*, & inferiùs addit sine Dei amore, nihil esse bonum: sed vera iustitia, & amor Dei non habentur in peccatoribus, ergo sentit non dari veras virtutes in peccatoribus, sicut sentit eas non dari in infidelibus. Et sanè ad hoc conducebat ipsius fundamentum præmissum in prima confirmatione, quod æquè de infidelibus, ac peccatoribus concludit, vt patet.

206.
An possit absque charitate dari vera virtus sine circunstantia vitiante.
1. Sententia negatina.

Circa secundam difficultatem, quæ est an possit dari virtutis actus sine mala circunstantia absque charitate: Ioannes Hus hæreticus, vt refertur in Concil. Constant. sess. 15. putauit omnia opera peccatoris necessariò maculari à peccato ipsi inexistente, & consequenter tenere deberet, supposito quòd non possit dari homo, qui non sit affectus peccato mortali, vel charitate, non posse contingere, vt detur actus bonus moraliter absque charitate.

Ad hanc sententiam accessit Catherin. *in cap. 3. Genes.* supra illa verba: *Adam vbi es?* asserens actum virtutis necessariò requirere vt sit sine circunstantia vitiante, quòd referatur in Deum summè dilectum, vel actu, vel virtute, qualiter referri posse non videtur absque charitate, ita etiam sensit Baius: nam *propositio 35.* ex damnatis eius est: *Omne quod agit peccator, aut seruus peccati, peccatum est.* Et propositio 40. est, *Peccator in omnibus suis actibus seruit dominanti cupiditati.*

207.
2. Sententia communis, & Doctoris vera absque charitate posse dari actum virtutis sine circũstãtia vitiante.
Probatio Suarij.

Communis tamen sententia, quam tenet Doctor hîc, est, peccatorem manentem in tali statu posse elicere actus virtuosos sine vlla circunstantia vitiante, & consequenter virtutes morales acquisitas, saltem non esse connexas cum charitate.

Probat Suarez *lib. 1. de necessitate gratiæ, cap. 4.* ex omnibus Scripturæ locis, quibus inuitantur peccatores ad actus, quibus possint à Deo, vel meliorem statum, vel aliquid boni impetrare, vt Luc. 11. *Date eleemosynam, & ecce omnia munda sunt vobis:* &, *Dimitte nobis debita nostra.* quæ consilia

vel

vel præcepta non iustis tantùm, sed peccatoribus proponuntur, sicut, & illa Baptistæ exhortatio, *Facite fructus dignos pœnitentiæ.* Sed certè hæc, & similia loca secundùm se præcisè sumpta non sufficiunt, quia possent peccatores acquiescere istis præceptis, consiliis, ac exhortationibus, non ita, vt dum actu acquiescerent, manerent peccatores, nam si ex perfecta charitate darent eleemosynam, aut peterent sibi dimitti peccata, aut facerent pœnitentiam, sine dubio satisfacerent istis inuitationibus, & tamen non sequeretur quòd ab illis manentibus peccatoribus prouenirent isti actus boni, vt patet, quandoquidem pro quocunque instanti, pro quo eliciuntactum perfectæ charitatis iustificentur, & liberentur à peccatis, non quidem per ipsum charitatis fomitem, sed per habitum charitatis, qui tum infunditur.

Non sufficit prædicta probatio secundùm se præcisè.

208. *Probatio 2. eiusdem.*

Probat secundò ex Iacobo 2. *Qui totam legem seruauerit, offendat autem in vno, factus est omnium reus. vtique*, inquit Suarez, *quoad inimicitiam cum Deo, non quoad malitiam:* ergo inimicus Dei potest aliqua præcepta seruare, & consequenter opus bonum facere: nam qui malè operatur, iam transgreditur aliquod præceptum.

Confirmatio.

Confirmatur hoc authoritate Basilij *hom.* 7. *in diuites*, qui cùm dixisset multos esse, qui cætera præcepta seruant, & eleemosynas non faciunt, subdit, *Quid his cætera virtutum diligentia prodest? non propterea regnum Dei consequentur.* Verùm hæc probatio minùs valet, quàm præcedens: concessa enim explicatione loci Iacobi, manifestè patet consequentiam non valere: neque enim Iacobus dixit quòd ille qui offendit in vno, & fit inimicus Dei, non minùs quàm si offendisset in omnibus, seruat, aut omnem, aut partem aliquam legis per obseruationem aliquam positiuam, quæ sola potest facere ad propositum; vnde ergo sequitur quòd inimicus Dei possit in eo statu permanens aliquod præceptum obseruare?

Reiicitur.

209. *Præceptum particulare posset obseruari actione mala.*

Adde posse quempiam præceptum aliquod particulare obseruare, quamuis malè ageret & transgrederetur aliud præceptum, vt si quis daret eleemosynam extremè indigenti ob vanam gloriam, aut audiret Missam, is sine dubio satisfaceret præcepto charitatis de adiuuando proximo, & præcepto Religionis de audienda Missa, quantùm ad hoc quòd non teneretur, tum aliam Missam audire, aut dare aliam eleemosynam; licèt peccaret contra aliud præceptum prohibens vanam gloriam. Vnde patet non valere etiam secundam consequentiam Suarij, nimirùm quòd si possit quis obseruare aliquod præceptum, possit benè operari. Nec magis certè valet probatio eiusdem consequentiæ. nimirùm, qui malè agit, transgreditur aliquod præceptum; ergo non obseruat præceptum aliquod, vt patet ex terminis, & instantia præmissa, quam ipsemet admittit in tractatu de legibus sæpissimè.

Soluitur locus Basilij.

Ad confirmationem etiam dici posset S. Basilium non dixisse quòd pro tempore, quo eleemosynam peccaminosi omitterent diuites, aut pro alio sequenti, quo non liberarentur à peccatis, cætera præcepta seruarent positiuè; sed quòd quamuis antecedenter cætera præcepta obseruarent, & essent ad ea obseruanda faciles, si tamen omitterent eleemosynam cùm tenerentur, non consequerentur regnum Dei, propter præcedentem illam obseruantiam, aut quamcunque etiam sequentem, nisi dimitteretur ipsis peccaum illud non datæ eleemosynæ, quod quidem verum est propter illud Iacobi: *Qui offendit in vno, factus est omnium reus.*

Probat denique ratione, quia sicut potest quis habere habitum intemperantiæ, & tamen elicere aliquem actum temperantiæ, ita posset quis, non obstante peccato habituali, elicere aliquem actum bonum, in quem non influeret peccatum habituale. Item, quia posset quis in puris naturalibus elicere aliquem actum bonum: ergo & in statu peccati habitualis, quia peccatum habituale non minuit eius vires, nec influit in actum, quia hoc pendet ex libertate voluntatis. 210. *Probat Suarez ratione duplici.*

Neutra ex his probationibus sufficit. non prima, quia habitus intemperantiæ non tollit principium physicum sufficiens ad actum temperantiæ; peccatum autem habituale tollit principium physicum requisitum ad actum bonum, secundùm Baium, & Catherinum, nimirùm charitatem. Rursus, habitus intemperantiæ non maculat hominem, nec afficit ipsum aliqua indignitate, nisi quatenus principiat actum physicum indecentem hominem, aut quatenus est principiatiuum eius, & propterea non debet habere influxum moralem, aut physicum in actum temperantiæ: imò potest facere ad perfectionem moralem talis actus, quia ob illum habitum actus ille esset difficilior, & quo difficilior est actus, eo cæteris paribus est melior moraliter secundùm omnes: peccatum autem habituale maculat moraliter hominem secundùm se, præscindendo ab omni actu cuius esset principium: neque enim principiat physicè vllum; & præterea non concurrit vllo modo ad dignitatem moralem aliquam operis, sed potiùs ad indignitatem: ergo non est idem de illo, ac de habitu intemperantiæ dicendum quantùm ad propositum.

Reiicitur 1.

Nō est eadem ratio cur intemperatus posset aliquē actum temperatum elicere, & peccator aliquem actū bonum.

Secunda probatio minùs conducit, quia consequens non sequitur: cùm certum sit ob statum peccati differentiam magnam moralem personæ accedere, ob quam existimare quis posset actiones à tali persona procedentes habere aliquem defectum moralem, quem non haberent, si procederent à persona non affecta peccato. Probatio etiam consequentiæ non vrget, quia sicut charitas, seu gratia potest addere circunstantiam moralem maioris bonitatis actui ab habente ipsam proueniente, quamuis non augeat vires physicas in ordine ad talem actum, nec diminuat in ordine ad oppositos actus, nec influat etiam physicè vllo modo in talem actum; ita etiam peccatum posset addere circunstantiam vitiantem actui, quamuis non minueret, nec augeret vires physicas, nec physicè influeret. Quòd si loquatur Suarez de influxu morali, petit principium, hoc est enim quod est in controuersia; & dependentia actus à libertate voluntatis non tollit quin possit à peccato trahi circunstantia mala, sicut non tollit quin à circunstantia gratiæ, aut maioris dignitatis humanæ, verbi gratiâ, regia (quamuis hæc consistat formaliter in denominatione extrinseca, vel in respectu rationis) possit actus liberè productus accipere bonitatem aliquam, vel malitiam sic, vt humilitas Regis esset melior, quàm plebeij, sine vlla differentia alia, quàm quæ accederet ex conditione personæ, sicut & ebrietas Regis esset peccaminosior, quàm priuatæ personæ. 211. *Reiicitur 2. ratio Suarij. Quamuis aliquis in puris naturalibus posset elicere actum bonum non sequeretur quid peccator posset.*

Peccatū habituale non ideò inficeret actū qui tolleret vires physicas, aut haberet aliquē effectum physicum respectu actus.

Nec mirum videri debet quòd cum controuersia huius rei sit maiori ex parte cum hæreti- 212.

s 4 cis,

eis, impugnemus has Suarij probationes; tum, quia id deseruit ad veritatem in ipsis probationibus eruendam, & etiam ne cum hæreticis agentes tam infirmo inniteremur fundamento; tum, quia ipsemet reiicit satis fusè aliorum probationem desumptam ex Act. 10. vbi dicit Angelus Cornelio: *Orationes tuæ & eleemosynæ tuæ ascenderunt in memoriam in conspectu Dei*, ex quo loco colligitur istas orationes, & eleemosynas fuisse opera bona: sed Chrysostomus, Theophylactus, & OEcumenius existimant Cornelium, cùm fecisset illa opera non fuisse iustum, sed peccatorem; imò & Augustinus *epist.* 57. idem sentire videtur, nam cùm dixisset aliquos non erutos à potestate tenebrarum, nec translatos in regnum filij charitatis Dei, atque adeò non affectos gratia sanctificante, nec iustos, aliquod virtutis interdum operari: id probat exemplo huius Cornelij fundato in prædicto loco. Hanc, inquam, probationem tantorum Patrum auctoritate munitam reiicit ipse Suarez, quòd probabilius existimet Cornelium, tum fuisse iustum; cur ergo illius probationes nullius Patris auctoritate fultas, & in se inefficaces nobis impugnare non liceret. Adde hanc quam ille reiicit expositionem istius loci non posse non esse probabilem, cùm ei faueant isti Patres, & quamuis probabilius esset oppositum, hinc non sequeretur quin esset bona probatio, quia probabiles etiam probationes præsertim desumpta probabilitate ex auctoritate Patrum, sunt bonæ Theologicæ. Deinde non sufficienter ostendit alterum dicendi modum, ob quem illum reiicit, esse probabiliorem, vt motiua ipsius consideranti patet facilè.

Satis probabiliter probatur conclusio ex laude orationum Cornelij, Act. 10. quidquid dicat Suarez.

213\. *Melior probatio conclusionis ex bonitate actus fidei.*

Meliùs ergo probatur hæc communis sententia; primò, quia actus fidei, quem adultus peccator debet habere, antequam iustificetur, iuxta illud Pauli Hebr. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est*, est actus bonus, aut saltem non necessariò debet esse malus, quia non oportet peccatorem habere actum malum, vt accedat ad Deum; ergo dantur actus boni in peccatore. Deinde attritio de peccatis, & timor etiam pœnarum inferni qui actus habentur ante iustificationem, quandoque sunt actus boni, nam aliàs non proponeret Deus motiua ad eos inuitantia, vt sæpissimè facit, & speciatim Christus, *Timete eum, qui potest mittere in gehennam ignis.*

Probatur ex Conc. Trid.

Probatur secundò ex Concilio Tridentino, *sess.* 6. *can.* 7. vbi definitur omnia opera ante iustificationem facta, non esse peccaminosa, & *cap.* 6. proponit plures dispositiones ad iustificationem, quarum plurimæ procedunt à peccatore etiam manente peccatore; sed certum est actus peccaminosos non posse esse dispositiones ad iustificationem, nec ad vllam gratiam, sed potiùs ad pœnam, & damnationem.

Confirmatur, quia *sess.* 14. *cap.* 4. expresè docet Concilium attritionem imperfectam, quæ non habet necessariam connexionem cum charitate donum esse Dei, *& Spiritus sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantùm mouentis, quo penitus adiutus viam sibi ad iustitiam parat.* Et infrà dicit tali timore vtiliter concussos Niniuitas ad Ionæ prædicationem. Hanc doctrinam supponit etiam Concilium Arausicanum, dùm inter bona opera, ad quæ requirit gratiam particularem Dei proponit initium bonæ voluntatis, fidem, spem, & charitatem disponentem ad iustificationem.

214\. *Probatur ratione.*

Probatur etiam ratione, quia non obstante quòd quis sit peccator, potest tendere aliquo actu in honestatem virtutis, neque enim, vt patet experientiâ, ab hoc retardat, aut physicè, aut moraliter peccatum habituale saltem semper: sed actus quo sic tenderet, esset bonus moraliter; nam peccati habitualis circunstantia non potest inficere ipsum, nisi quatenus impediret ne tendere posset in bonum honestum.

Charitas non dignificat omne opus iusti: ergo nec peccatum indignificat omne opus iniusti.

Confirmatur efficaciter. Primò, quia gratia sanctificans non dignificat omnes actus prouenientes à iusto, sed solummodò actus aliàs bonos; certum est enim iustos peccare venialiter, iuxta illud, *septies in die cadit iustus*; ergo peccatum habituale non inficiet omnes actus prouenientes à peccatore, seu iniusto, sed solùm actus, aliàs malos. consequentia patet à paritate rationis. Hinc confirmatur secundò, non omnes actus iusti sunt boni, sed quidam boni, quidam mali; ergo nec omnes peccatores sunt mali, sed quidam mali, quidam boni, & per hæc patet ad fundamentum Ioannis Hus, nimirùm quòd peccatum maculat omnia opera à peccatore prouenientia.

Fundamentũ Hus soluitur.

215\. *Obiectio ex Isaia.*

Obiicies præterea; primò, Isaiæ primo, *Quo mihi multitudinem victimarum vestrarum dicit Dominus? plenus sum; holocausta arietum, & adipem pinguium, & sanguinem vitulorum, & agnorum, & hircorum nolui*, & infrà: *Ne offeratis vltrà sacrificium frustrà: Incensum abominatio est mihi*, &c. vbi reiicit Dominus opera hæc bona Religionis, quia, vt subiungitur, manus eorum, qui illa offerebant, sanguine plenæ erant, quia ipsi erant peccatores. Confirmatur, quia Matth. 7. dicitur: *Non potest arbor mala fructus bonos facere.*

Confirmatio ex Matth.

Responsio 1.

Respondetur primò, illa opera solùm reiici tanquam non vtilia ad consequendam amicitiam Dei, & vitam æternam, quoties fiebant ab iis, qui adhuc persistere volebant in affectu peccandi, & non proponebant relinquere peccata, quibus offendebant Deum. Respondeo secundò, quòd illa opera quæ de se erant instituta ad venerationem, & honorem Dei, non placebant Deo, vt fiebant tum tempore Isaiæ, quia cum aliquibus malis circunstantiis fiebant, & propterea meritò reiiciebantur.

Responsio 2.

216\. *Responsio ad confirmationem. Quomodo arbor mala non facit fructus bonos.*

Ad confirmationem communiter respondetur Christum loquutum in sensu formali, ita scilicet vt voluerit quòd arbor mala, vt mala non possit facere fructus bonos; sed quamuis hoc verum sit; tamen omnino videtur Christum aliud intendisse, nam de hoc nemo dubitare poterat, & omnino non esset necessaria talis doctrina, nec vtilis. Itaque genuinus sensus videtur quòd quemadmodum arbor mala non potest producere fructus bonos, sed semper producit tales fructus malos, vt ex iis possit colligi quòd sit arbor mala, ita etiam professores malæ doctrinæ, & hypocritæ ac simulatores, qui in illo nomine malæ arboris significantur, non possent ita benè operari moraliter loquendo, quin ex operibus tanquam ex fructibus cognosci possit quòd sint tales. Hinc autem non sequitur, quin aliquando tales etiam benè operari possint, & operentur, nec similitudo eorum cum arbore mala debet currere, vt aiunt, quatuor pedibus, ita vt quemadmodum arbor mala nullum fructum bonum fert, sic illi nullum opus bonum eligere possint. Quòd si etiam sic currere deberet, adhuc manebit nostrum intentum, nam arbor mala dicitur illa communiter, quæ paucos fructus bonos facit vt

nux,

nux, quæ plures nuces amaras, & paucas dulces edere solet: ergo similiter professor malæ doctrinæ, & hypocrita, quamuis aliqua opera bona faceret, si tamen plura multò fecisset mala, posset dici arbor mala, etiam currente quatuor pedibus similitudine; nec tamen sequeretur inde aliquid contra nos.

217. *Obiectio ex Catharino.*

Obiicies secundò ex Catharino, quòd omnis actus bonus debeat referri in Deum summè dilectum: sic autem peccator manens peccator, nequit referre suos actus: ergo non potest habere actus bonos. Respondetur, negando maiorem, quia neque ex natura rei est talis obligatio; cùm quamuis non esset nec cognosceretur Deus, modò essent homines, & reliqua quæ modò sunt, posset esse actus bonus, & de facto omnes actus boni ipsorum iustorum non referuntur in Deum summè dilectum semper; neque etiam ex vllo præcepto, aut ordinatione diuina, cùm talis ostendi non possit.

Responsio. Omnis actus bonus non debet referri in Deum summè dilectum.

Alia obiectio eiusdem soluitur.

Obiicies tertiò ex eodem: opus bonum debet esse ex habitu virtutis: peccator non habet talem habitum; ergo. Respondeo negando maiorem, quia opus bonum ordinis naturalis præsupponitur necessariò ad habitum bonum talis ordinis, quandoquidem omnis talis habitus acquiratur per actus. Quòd si intelligat maiorem de habitu virtutis infuso, etiam neganda est maior vniuersaliter, quia non omne opus bonum debet esse ex tali habitu. & præterea neganda est minor, quia peccator potest habere habitum infusum fidei, ac spei saltem, vt postea videbimus, & potest habere plurimos habitus virtutum acquisitarum, imò & omnes, quas, cùm esset iustus, habuit, in eo postea remanent dum fit peccator.

Omne opus bonum nō debet esse ex habitu virtutis.

Peccator potest habere habitus virtutum tā acquisitos quā infusos aliquos.

218. *Alia eiusdem obiectio.*

Obiicies quartò ex eodem, & fortè est declaratio, seu confirmatio præcedentis obiectionis: Homo ab initio erat ita conditus à Deo; vt deberet habere iustitiam, & ex ea operari: ergo quoties non operatur ex iustitia peccat, sicut quoties non habet ipsam iustitiam est peccator. Respondetur primò, ex hac doctrina posse argumentum desumi contra Catharinum, quia sicut licèt quoties non habet quis iustitiam sit peccator, non tamen peccat peccato nouo, vt manifestum videtur; ita licèt quoties non operatur ex iustitia esset peccator, non tamen deberet peccare de nouo, & consequenter posset habere opus non malum, atque adeò bonum. Respondeo secundò, negando quòd homo deberet semper operari ex iustitia, quam deberet habere. Respondeo tertiò, negando consequentiam, quia licèt deberet operari ex iustitia, non tamen omne opus quod non faceret ex iustitia deberet esse peccatum, sed solùm illa opera; quæ impedirent quominùs operaretur ex iustitia, talia autem opera non essent omnia, aut vlla opera bona.

Responsio 1.

Responsio 2. Nunquā habuit obligationem homo operādi semper ex iustitia sanctificante.

Responsio 3.

219. *Obiectio ex doctrina August.*

Obiicies vltimò Augustinum plurimis locis negare opus bonum fieri posse absque charitate, sic tenet Retract. cap. 15. *Voluntas sine charitate non est nisi vitiosa cupiditas.* Item lib. de gratia, & lib. arb. *Præcepta charitatis tanta, ac talia sunt, vt quidquid se putauerit homo facere benè, si fiat sine charitate, nullo modo fiat benè*, & lib. 1. de gratia Christi, *Quid boni faceremus, nisi diligeremus*, & infrà, *Vbi non est dilectio, nullum bonum imputatur, nec rectè bonum opus vocatur, quia quod non est ex fide, peccatum est.*

Responsio.

Respondetur ista prima verba non haberi in Augustino, quamuis nomine ipsius citentur ex illo loco; in quo tamen, quod cum hoc similitudinem habeat, nihil dicit aliud, quàm quòd *voluntas, si non sit liberata, potiùs cupiditas quàm voluntas dicenda sit*; cuius sensus est, quòd voluntas nisi sit liberata per gratiam actualem à pondere & inclinatione in malum, potiùs dicenda sit cupiditas, id est, agens vitiosè, quàm voluntas, id est, agens benè; quod licèt verum esset, non facit ad propositum. Dato etiam quòd prædicta verba haberentur apud Augustinum, sensus esset quòd voluntas sine charitate non est nisi vitiosa cupiditas, non quòd nihil boni possit facere, sed quòd tam parum soleat, vt pro nihilo reputandum sit, & quòd quantùm ad consequutionem finis vltimi, & liberationem ab inferno, perinde esset ipsi habere quæcunque bona opera, quæ faceret, ac non habere nisi accederet charitas. In secundo loco idem vult, nempe nihil fieri liberè ad consequutionem beatitudinis absque charitate, sic scilicet vt posset sufficere absque charitate, & sic etiam intelligendus est tertius locus, vt patet ex vltimo loco.

Quomodo opus bonum nequit fieri sine charitate.

Possent etiam omnia hæc aliaque similia intelligi de charitate, non formali tantùm, sed vel formali; vel de virtute disponente ad charitatem, siue actuali, siue habituali: sic autem in rigore intelligi posset quòd voluntas absque charitate nihil omnino operetur, nisi quòd malum est. Ratio autem huius expositionis desumi posset ex simili modo exponendi locum Pauli, *Sine fide impossibile est placere Deo*; ex quo loco ipsemet Augustinus & Theologi communiter dicunt fidem esse initium iustificationis, & omnia opera conducentia ad vitam æternam, & exigentia gratiam Christi procedere ex fide. Sed hoc nequit intelligi de fide formaliter accepta, quandoquidem pia voluntatis affectio, & prima cogitatio, ad quam sequitur, sint conducentia ad vitam æternam, & ex gratia Christi, vt definitur in Arausicano; ergo per fidem intelligitur ibi non solùm fides formalis, sed etiam quòd ad illam disponit, ita vt sensus sit quòd sine fide, vel sine actibus disponentibus ad fidem non possit quis placere Deo: cur ergo similiter quando dicit Augustinus non posse voluntatem benè agere sine charitate id non posset intelligi de charitate, vel formali, vel virtute dispositiua ad ipsam? 220. *Alia expositio Augustini.*

Tertia difficultas huius articuli, nimirùm, an virtus moralis habita sine charitate sit dicenda vera virtus, tantùm potest esse in controuersia nominali, quia si intelligatur per veram virtutem illa, quæ inclinat ad bonum honestum sine circunstantia vitiante, certum est illam esse veram virtutem, & sic debere vocari; si autem intelligatur per veram virtutem, illa tantùm quæ conducit ad finem vltimum consequendum, & per se ordinatur directè ad illum, siue elicitè, siue imperatè, illa virtus non esset vera virtus. Et sanè Scotus ipse in textu *num. 26.* proponit hanc duplicem acceptionem, & conformiter resoluit hanc difficultatem, & S. Thomas 1. 2. *quæst. 65 art. 2.* nihil aliud contendit. vnde quamuis Scholiastes dicat Scotum docere contra D. Thom. virtutes morales veras, & proprias dari sine charitate atque aliis Theologicis, omnino videtur mihi quòd Scotus in resolutione huius articuli, quantùm ad hoc, conueniat cum D. Thoma, id quod ex ipso textu manifestè patet, & speciatim ex verbis ipsius eodem n. 26. in fine. *Nam virtutes non sunt veræ sine charitate, quia non perducunt ad beatitudinem*, & paulò antè, *& ideò sunt imperfectæ sine charitate, sine qua* non 221. *An virtus moralis habita sine charitate sit vera virtus.*

Scotus in hac resolutione conuenit cum D. Thom.

non possunt sic ordinare; quibus verbis patet Scotum dicere quòd virtutes morales sint imperfectæ, quatenus secundùm se non conducunt ad acquisitionem finis vltimi, quamuis (vt ibidem dicit) ex eo quòd hæc perfectio ordinandi hominem ad finem charitatis, aut conducendi ad finem vltimum, non competat ipsis ex natura sua intrinseca, sed ex charitate ipsis extrinseca, possint, & debeant dici perfectæ secundùm suam speciem, cùm nulla perfectio debita isti speciei ex natura sua intrinseca desit ipsis, ex eo quòd non coniungantur cum charitate. Et per hoc manet explicatus totus textus iam propositus.

222. *Solutio quarta difficultatis huius articuli. Theologicæ virtutes possunt esse sine moralibus acquisitis.* *Sed si è conuerso*, &c. Hîc tenet virtutes Theologicas non habere talem connexionem cum moralibus virtutibus, quin Theologicæ possint haberi sine moralibus, saltem quoad habitum, quæ est quarta difficultas huius articuli. Probat Doctor experientiâ clarissimâ, & quam nemo potest negare, adulti habentis multos habitus vitiosos, & de nouo conuersi ad pœnitentiam, ac iustificati; talis enim non haberet habitus virtutum oppositarum istis vitiis, quia sentiret difficultatem benè operãdi iam iustificatus, & quia ante iustificationem nõ esset necesse vt eliceret plures actus istarũ virtutum: sed sine pluribus talibus actibus nõ posset acquirere habitus virtutum moralium; ergo non semper iustificatus habet habitus virtutum moraliũ, sed semper habet habitus virtutum Theologicarum; ergo hæ possunt, & solent esse sine illis omnibus. Hæc probatio conuincit intentum de virtutibus moralibus acquisitis, seu per se non infusis, nec de illis videtur loqui S. Thom. 1. 2. q. 65. art. 3. Sed de moralibus per se infusis, vnde quamuis hîc etiam Scholiastes dicat Scotum concludere cõtra D. Thom. non existimo ita esse.

SCHOLIVM.

Tenet Doctor non constare dari virtutes morales infusas, & reddit huius rationem. Ita Henr. Quodl 6. quæst. 12. Dur. 3. d. 33. q. 6. Occam 4. q. 3. ad 3. & 4. Gabr. 4. d. 4. qu. 1. art. 1. con. 7. & art. 3. dub. 2. Rubion hîc qu. 1. art. 2. Bassol. 3. d. 33. q. 2. art. 3. Argen. ibi q. 1. art. 1. Alm. tr. 3. mor. cap 9. Marsil. 4. quæst. 10. Probabilem ait Assor. 1. tom. lib. 3. cap. 28. qu. 4. & omnes Scotistæ. Est contra D. Thom. 1. 2. qu. 63. art. 3. & 4. vbi Medina art. 3. temerè asserit esse ingentem temeritatem negare morales infusas. Vide Pitig. hîc art. 12. qui soluit arg. contra hanc sententiam.

QVòd si dicatur [r] huic in pœnitentia esse infusas virtutes etiam morales, & consimiliter de paruulo in Baptismo; & per hoc saluetur prædicta connexio, quia si non habet innatas, saltem habet infusas: quod probatur, quia habebit eas in patria secundùm Augustinum, & adducitur in litera: non videtur enim probabile, quòd haberet eas in patria, nisi haberet eas in via, nec acquirit eas in via, cùm statim moriatur.

28. *Quomodo non sit necessitas virtutum moralium infusarum?* Licèt de istis virtutibus moralibus infusis multa dicantur, scilicet quòd videntur necessariæ propter modum, medium, & finem: quia tamen omnis finis, quem non possunt habere ex specie sua, determinatur sufficienter ex inclinatione charitatis: modus autem, & medium determinantur per fidem infusam: ideò non videtur necessitas ponendi virtutes morales infusas, sed acquisitas tantùm in his, qui habent eas acquisitas, vel habere possunt: nec etiam in aliis, qui scilicet non possunt eas acquirere propter defectum vsus liberi arbitrij, quia non est maior ratio, quare isti debeant habere, & non illi.

Et tunc ad illud de paruulis potest dici, quòd non est necesse eos habere virtutes morales in patria, sed sufficit quòd benè disponantur circa appetibilia per charitatem: charitas enim disponit circa omnia volibilia in vna ratione volibilis: & quòd non oportet quòd habeant omnem scientiam in genere proprio, sed sufficit habere eam in Verbo, quæ est notitia perfecta.

Vel secundò, si habuerunt eas, potest dici, quòd infundentur eis in instanti beatitudinis: non est enim magis necesse illa, quæ pertinent ad viatorem, si aliquando esset futurus viator, dari sibi in Baptismo, quàm ea, quæ pertinent ad statum comprehensoris dari sibi in instanti beatitudinis, imò magis rationabile hoc, quàm illud.

Vel tertiò potest dici, quòd si illa pertinent ad aliquam perfectionem comprehensoris, & non dentur in instanti beatitudinis, poterunt eas acquirere per actus suos: sicut enim non apparet ratio, quare non poterunt addiscere aliqua scibilia in genere proprio, quæ primitus non nouerunt: ita non apparet ratio, quare non poterunt ex bonis electionibus circa appetibilia ad finem, non tantùm vt sunt volenda propter Deum in se, sed vt sunt volenda inquantùm commoda sibi, acquirere sibi vnum habitum inclinantem ad electionem talium appetibilium sub propria ratione, & ita virtutem moralem.

COMMENTARIVS.

223. *An dentur virtutes morales per se infusæ.* r QVòd si dicatur huic in pœnitentia, &c. Iam accedit ad quintam difficultatem huius articuli, quæ est an dentur virtutes morales per se infusæ, & est in magna controuersia. Affirmatiuam partem cum D. Thoma *quæst.* 63. *art.* 3. tenent Caietanus, Conradus, Medina, *ibid.* D. Bonauentura, Richardus Capreolus, Pal. Hispalen. 3. *dist.* 33. Vega *lib.* 7. *in Trident. cap.* 24. Val. *quæst.* 6. *Sententia 1. affirmatiua.*

de

de virtutibus punct. 1. Vasquez *disp.* 86. Suarez *lib.* 6. *de grat. cap.* 9. & alij plures, quos citat, & sequitur Auersa *quæst.* 35 *sect.* 8. Ex his autem antiquiores aliqui, quod rationibus non potuerunt, censuris conati sunt persuadere; nam Capreolus oppositum huius sententiæ erroneum, Conradus contra definitionem Ecclesiæ, Medina oppositum fidei, & temerarium; sed doctiùs multò, & grauiùs recentiores Suarez, Vasquez, Salas, Lorca, Curiel, & alij hanc rem nullo modo spectare ad fidem putant, & ita sanè est. Mitum autem est Medinam putare hanc sententiam esse de fide certam, idque eum colligere ex Scripturis; cùm tamen ipsemet neget sufficienter colligi posse ex solis Scripturis dari virtutes Theologicas per se infusas; & cùm apud omnes in confesso sit magis certum esse quòd Theologicæ sint per se infusæ quàm morales vllæ.

2. Sententia, & conclusio nostra est, non dari virtutes morales per se infusas.

Negatiuam partem tenet Scotus hîc cum citatis à Scholiaste, & omnibus Scotistis, qualium Doctorum sententiam erroris, aut temeritatis damnare, ob tam leuia, quàm adducunt aduersarij, fundamenta minùs considerate factum videtur, ne quid grauius dicam. Vt autem hæc controuersia grauissima meliùs penetretur, & quam vim habeant vtriusque partis fundamenta, & etiam Scotistarum plures rationes, meo iudicio insufficientes, examinabo.

224. *Prima probatio partis negatiuæ ex discursu Scoti dist. præced.*

Probant ergo primò ex discursu Scoti suprà *dist.* 34. quo probat non distingui dona, beatitudines, ac fructus à virtutibus moralibus, & Theologicis, quia scilicet non sunt ponendi alij habitus in viatore, quàm possunt sufficere ad perficiendum ipsum in ordine ad Deum ac creaturas; sic autem sufficienter ordinatur per Theologicas ac morales, vt ibi probauimus: ergo non sunt necessarij habitus morales per se infusi.

Non sufficit.

Verùm hæc probatio secundùm se præcisè non vrget, quia negari posset consequentia; nam licèt sufficiéter perficeretur homo in ordine ad Deum, & creaturas per virtutes Theologicas, & morales; tamen non ptopterea sequitur quòd sufficienter ordinatur per Theologicas ac morales acquisitas; quia quemadmodum præter Theologicas acquisitas, vlteriùs ponuntur Theologicæ per se infusæ secundùm omnes, non quòd id simpliciter esset necessarium, seclusa authoritate aliqua, cui esset deferendum; sed quòd esset necessarium ad melius esse, vt scilicet perfectiùs quis operaretur circa Deum, & ea quæ ordinantur ad ipsum per infusas virtutes, quæ perfectiores sunt, quàm per acquisitas, quæ sunt imperfectiores. Ita similiter possent poni præter virtutes morales acquisitas morales infusæ, non quòd hæ simpliciter necessariæ essent viatori, sed quòd essent necessariæ ad melius esse, vt scilicet perfectiùs operaretur quis per eas circa illarum virtutum obiecta, quàm posset facere per solas virtutes acquisitas.

Virtutes morales infusæ possent habere vtilitatem si essent possibiles.

225. *Confirmatur responsio.*

Quæ responsio maximè confirmari potest in nostra sententia, qui putamus virtutes acquisitas & infusas non distingui inter se penes obiecta, quandoquidem circa idem obiectum materiale & formale, circa quod versatur fides infusa supernaturalis, possit versari fides acquisita. Hinc enim posset quis sic discurrere: licèt posset quis; quidquid credit fide diuina, credere fide humana, & ob eandem rationem, tamen vt perfectiùs illud ipsum credat, ponitur in ipso fides per se infusa, & ad hoc necessaria est, saltem necessitate vtilitatis, & maioris perfectionis: ergo licèt posset quis per virtutes morales acquisitas tendere in quæcunque obiecta, in quæ tendere potest per virtutes morales infusas, & ob quamcunque rationem; tamen poni debent virtutes morales infusæ, vt perfectiùs tendat in eadem obiecta ob easdem rationes, nisi ostendi possit aliqua implicantia in talibus virtutibus, vt vix fieri potest; & si posset, tum vi istius implicantiæ, & non vi huius probationis stabilieda esset conclusio. & sanè discursus iam factus supposita possibilitate virtutum moralium, (quæ non est neganda, nisi possit ostendi implicantia) mihi semper fuit potissimum oppositæ sententiæ fundamentum, quódque solum mihi eam probabilem facit, seclusa probabilitate, quam à Doctoribus eam tenentibus magnam accipit. Vnde postea illum contra nostram conclusionem, & sententiam proponemus, ac soluere conabimur.

Quænam esset vtilitas virtutis infusæ.

Probant secundò, quia sequeretur quòd darentur præcepta distincta de virtutibus per se infusis, & vitia per se opposita ipsis, distincta à vitiis oppositis virtutibus moralibus acquisitis; quando enim honestates sunt distinctæ, etiam inhonestates oppositæ erunt distinctæ: sed hoc est falsum, tum quia præcepta omnia virtutum moralium implentur per actus virtutum moralium acquisitarum; tum, quia non confitentur homines peccata specialiter facta contra virtutes morales infusas, nec confessores illa examinant; quod tamen deberent facere, si darentur talia peccata specialia. 226. *Alia probatio insufficiens.*

Contra tamen hanc probationem facit, quòd probet nimiùm; si enim valet, sequitur non dari virtutes Theologicas infusas: nam non sunt aliqua præcepta particularia de Theologicis infusis, nec vitia aliqua specialiter ipsis opposita, distincta à præceptis, quæ sunt de fide, spe, & charitate acquisitis, & à vitiis his oppositis; nec confitentur homines peccata vlla specialiter opposita Theologicis acquisitis; nec Confessores talia peccata specialiter examinant: ergo si propter hanc rationem non dantur virtutes morales infusæ, nec dabuntur Theologicæ infusæ. Quòd si dicatur iisdem præceptis, quibus in Scriptura ac Patribus præcipitur fides, spes & charitas, præcipi, aut solos actus virtutum Theologicarum; aut illos simul & naturales; aut illos, vel naturales disiunctiuè; similiter dicere possunt assertores virtutum moralium per præcepta, quæ sunt in Scriptura, & Patribus de virtutibus moralibus præcipi, vel solos actus virtutum moralium infusarum, vel illos simul & actus moralium acquisitarum; vel illos, aut actus acquisitarum disiunctiuè. Et similiter si dicatur quòd eo ipso, quo quis confitetur se non amasse Deum super omnia, & proximum sicut seipsum, vel odio ipsum habuisse, eo, inquam, ipso si dicatur, quòd sufficienter confitetur peccatum, quod est contra charitatem infusam & acquisitam; nec aliud vlteriùs debet examinare Confessarius: pari ratione dici poterit quòd confitens se intemperatè vixisse, eo ipso sufficienter confiteatur peccatum particulare, si quod sit contra temperantiam tam per se infusam, quàm acquisitam. *Reiicitur.* *Eadem præcepta sunt de virtutibus infusis ac acquisitis.*

Confirmatur, quacunque ratione odio prosequens proximum se habet ad præceptum charitatis contentum in Scriptura & Patribus, & ad charitatem infusam ac acquisitam; eadem se habet iniustè, aut intemperatè se gerens respectu præce- 227. *Confirmatio.*

præceptorum de temperantia & iustitia, & respectu virtutum infusarum ac acquisitarum iustitiæ & temperantiæ.

Vnde si odio prosequens proximum dicatur infringere duo præcepta charitatis, vnum infusæ, & alterum acquisitæ; aut si dicatur vnum solum infringere; & similiter si dicatur committere duo peccata, vnum contra infusam, alterum contra acquisitam; aut vnum peccatum contra vtramque, aut contra vnam tantùm ex ipsis: eodem sanè modo discurri, proportione seruata, potest de intemperatè, aut iniustè viuente, quòd scilicet infringat duo præcepta, aut vnum solum, & quòd committat duo peccata, vel vnum solum.

Quando virtutes distinctæ habent vitia distincta, & quando non.

In rei autem veritate, existimo quotiescunque duæ virtutes distinctæ versantur circa idem obiectum formale motiuum & terminatiuum, (vt contingit in virtutibus Theologicis & acquisitis, verbi gratiâ, in fide infusa & acquisita, quæ in nostris & communioribus iam recentiorum principiis respiciunt idem obiectum formale) quodcunque vitium contrariatur & opponitur vni, idem contrariari & opponi alteri; nec consequenter debere esse duo vitia distinctæ speciei ipsis opposita, licèt in eodem vitio possint considerari diuersæ rationes formales secundùm quarum vnam posset considerari vt oppositum vni ex illis virtutibus; & secundùm alteram alteri.

Huius autem ratio est, quòd eatenus vitia opponantur virtutibus, quatenus tendunt in obiecta formalia opposita obiectis formalibus virtutum, aut quatenus recedunt ab obiectis formalibus virtutum, vel modo aliquo incompossibili cum modo virtutis versentur circa illud: ergo impossibile est quin quod vitium opponitur vni virtuti, opponatur etiam cuicunque alteri, quæ versatur circa idem obiectum formale.

228. *Virtutes infusæ haberent eadem vitia opposita quæ acquisitæ.*

Vnde infero primò ad propositum, virtutes morales infusas & acquisitas non debere habere vitia distinctæ speciei sibi opposita, vt vult hæc probatio, quam impugno.

Infero secundò, quòd quando dicitur quòd virtutes distinctæ debeant habere vitia distincta sibi opposita, hoc intelligendum sit, quoties virtutes sunt ita diuersæ vt non tendant in eadem obiecta materialia & formalia. Et ne videatur mirum quòd quælibet virtus distincta non habeat peculiare vitium sibi soli oppositum formaliter, vltra dicta addo non magis id mirum videri debere, quàm quòd quodlibet vitium non habeat peculiarem aliquam virtutem sibi soli oppositam: sed secundùm communem doctrinam non habet; nam auaritia & prodigalitas sunt vitia opposita, & opponuntur vni tantùm virtuti, nempe prodigalitati.

Quamuis darentur virtutes infusæ, non deberent dari præcepta de illis.

Quantùm ad illud de præcepto, an scilicet detur præceptum particulare de virtutibus infusis moralibus. Dico in primis non esse necesse vt quamuis darentur tales virtutes, daretur aliquod præceptum particulare de ipsis; quia licèt essent ex natura sua conducentes ad vitam æternam, & magna perfectio hominis; non tamen ex natura sua sunt necessariò conducentes ad vitam æternam, nec talis perfectio hominis, vt censeri deberet peccare, qui eas non procuraret; & quantùm ad necessitatem, quam haberent ex ordinatione diuina, non esset necessarium vt Deus talem ordinationem haberet; nec tam facilè probari potest ex Scriptura, aut Patribus quòd eam de facto habuerit. Dico secundò tamen, quòd ex suppositione quòd dentur virtutes infusæ, verisimiliter præcepta, quæ sunt in Scriptura de virtutibus moralibus, comprehendant illas. Sed de hoc in materia de virtutibus, aut legibus per se tractandum est.

Probant tertiò, quia per actus virtutum moralium possumus sufficienter mereri vitam æternam, supposita saltem adoptione, quæ fit per gratiam sanctificantem: ergo frustrà ponerentur actus virtutum infusarum, & consequenter frustrà ponerentur ipsæmet virtutes. Probatur antecedens, quia aliàs non possemus per virtutes acquisitas obseruare præcepta, mediante qua obseruantia meremur vitam æternam, & consequenter status peccatoris esset incompatibilis cum præceptorum obseruantia, quod est falsum secundùm omnes. 229. *Alia probatio insufficiens.*

Contrà, quia qua ratione possemus supposita adoptione & iustificatione mereri per virtutes acquisitas morales, eâdem possemus mereri per Theologicas acquisitas; & tamen hoc non obstante ponuntur vtiliter Theologicæ infusæ: ergo eo non obstante ponendæ erunt morales infusæ. Et quemadmodum tota ratio (iam secludo auctoritatem) ponendi Theologicas est, vt mereamur perfectiori modo per ipsas, quàm possemus per acquisitas Theologicas: ita eadem ratio posset esse ad ponendas infusas morales, nimirùm vt perfectiori modo mereremur per illas, quàm per morales acquisitas. *Reiicitur.* *Quàuis mereri possemus per acquisitas, possent tamen vtiliter poni infusa.*

Vnde in forma responderi posset distinguendo antecedens: sufficienter sicut simpliciter posset sufficere meritum istorum actuum, concedo: sic vt tam perfecto modo posset sufficere, quàm si haberemus infusas supposita possibilitate infusarum, nego antecedens.

Ad probationem antecedentis distinguo primum consequens: non possemus obseruare præcepta tam perfecto modo, quàm per actus virtutum infusarum, concedo. non possemus vllo modo sic vt non vt peccaremus eliciendo actus virtutum acquisitarum, nego. primam sequelam & secundam etiam.

Itaque quacunque ratione posset peccator obseruare præceptum charitatis per actum charitatis acquisitæ, & infidelis ac hæreticus præceptum fidei per fidei acquisitæ actus, eâdem possent omnes obseruare præceptum temperantiæ, & iustitiæ per actus temperantiæ, & iustitiæ acquisitæ, quamuis daretur temperantia & iustitia infusa.

Probatur quartò ad hominem, impugnando connexionem, quam Thomistæ asserunt inter illas virtutes infusas, & gratiam, ac charitatem, sine qua, secundùm ipsos, non infunduntur, nec conseruantur virtutes infusæ; connexio gratis asseritur, cùm non possit assignari ratio eius. 230. *Probatio alia insufficiens.*

Sed quamuis hæc probatio possit valere fortè contra illos Thomistas; tamen absolutè & simpliciter non sufficit ad probandam conclusionem; quia si non esset aliqua ratio, aut auctoritas statuendi illam connexionem, posset aliquis & meritò eam negare. *Reiicitur.*

Et sanè quod ad me attinet, si tenerem virtutes infusas morales dari, non tenerem illam connexionem neque in *fieri*, neque in *conseruari*, *Si darentur infusæ morales, non necessariò connecterentur cum charitate, aut gratia.*

ri; sed dicerem quòd quemadmodum de facto aliæ virtutes per se infusæ, vt fides & spes conseruantur sine charitate, nec deperditur fides sine peccato infidelitatis ipsi specialiter opposito, aut violatione particulari præcepti fidei; nec spes etiam tollitur sine peccato aliquo specialiter opposito ipsi, aut sine deperditione fidei: ita similiter temperantia infusa & pœnitentia infusa non deperderentur, nisi ob peccatum aliquod specialiter ipsis oppositum, aut nisi deperderetur fides. Dico autem *nisi deperderetur fides*, quia cùm actus virtutum per se infusarum dependent à propositione fidei per se infusæ, vt communiter supponitur, quandoquidem deperdita fide reliquæ virtutes per se infusæ non possent exire in actum suum, meritò tollerentur ab eo, qui voluntariè fecit, vt redderentur proximè inutiles per peccatum, quo merebatur auferri sibi fidem; quæ est ratio ob quam communiter teneretur quod ablata fide non maneat spes, quæ tamen manet sicut & fides, ablata charitate.

240. *Alia probatio inutilis. Reijcitur. Obiectũ naturale posset attingi actu supernaturali.*

Probatur quintò, quia obiectum virtutum moralium est quid creatum & finitum: ergo non potest attingi immediatè per actum supernaturalem in substantia. Verùm hæc ratio difficilis est, nam imprimis difficile est assignare cur quemadmodum obiectum increatum & supernaturale potest attingi per actum non solùm supernaturalem, sed naturalem etiam: (vt patet ex sæpe proposita doctrina de fide naturali & supernaturali versata circa idem obiectum materiale & formale) ita similiter obiectum naturale non possit attingi actu naturali & supernaturali; & quòd de facto attingatur, colligi posse videtur ex eo, quòd quæcumque obiecta nos attingimus nostris actibus naturalibus, Deus eadem ipsa attingit actu suo supernaturali & infinito.

Deinde vlteriùs obiecta & actus virtutum naturalium dicunt aliquem ordinem ad supernaturalia, ratione cuius possent attingi actu supernaturali absque implicantia, id quod speciatim patet de virtute Religionis, quæ aliquo modo speciali versatur circa Deum.

241. *Alia probatio.*

Probatur sextò, quia si daretur aliqua virtus moralis per se insa, maximè Pœnitentia, tum à paritate rationis; tum, quia valde conducit ad acquirendam iustificationem, & vitam æternam. Sed hæc non est per se infusa: ergo non datur vlla virtus moralis per se. Minor huius probationis, in qua est tota difficultas eius dependet ab iis, quæ dicenda sunt in quarto de virtute pœnitentiæ, quò lectorem refero ad doctissimum commentarium R. admodum Paris Antonij Hiquæi Magistri mei obseruandissimi, qui sine dubio difficultatem hanc exactè discutiet.

Examinanda remittitur ad materiam de pœnitentia.

Alia probatio inutilis.

Probatur septimò, à nostro Pitigiano *hic art.* 12. qui quia si darentur virtutes morales infusæ, vel essent perfectiores acquisitis, vel æquè perfectæ: sed neutrum dici potest, quia si sic, quandoquidem pueris in Baptismo infundantur; sequeretur quòd quando adolescerent, sentirent in se maiorem facilitatem, aut æquè magnam, ac si haberent habitus acquisitos contra omnem experientiam. *Dicere autem*, inquit, *habitus infusos, non dare facilitatem, aut promptitudinem ad operandum, est dicere ipsos non esse habitus.*

Item alia.

Ad hanc probationem reduci potest alia, quam subiungit idem Auctor: nempe quòd adultis, qui acquisiuerunt habitus acquisitos virtutum moralium, non sint attribuendæ virtutes morales infusæ, quia vel essent eiusdem speciei cum acquisitis, vel diuersæ: non eiusdem, quia duæ virtutes eiusdem speciei circa idem obiectum secundùm omnes superfluunt; non diuersæ speciei, quia actus & obiecta earum sunt eiusdem speciei.

242. *Vtraque reijcitur. Virtutes infusæ sunt maioris perfectionis quàm acquisitæ. Non dant facilitatē sensibilem.*

Sed facillimè respondetur ad vtramque probationem, habitus infusos morales esse diuersæ speciei ab acquisitis, & maioris perfectionis, quàm illæ sint. Ad illud autem quod opponitur contra eorum maiorem perfectionem, nego sequelam, quia certum est in omni sententia habitus per se infusos non dare facilitatem quam possimus sentire, aut experiri in nobis, vt patet in habitibus infusis fidei, spei, & charitatis, quæ si darent talem facilitatem, possemus cognoscere quòd eos haberemus, contra omnes.

Itaque quemadmodum verum est de virtutibus infusis Theologicis quòd non dent facilitatem, aut promptitudinem sensibilem, licèt sint habitus, ita dici posset quòd virtutes infusæ morales essent habitus, quamuis non darent talem facilitatem, aut promptitudinem.

Sunt distinctæ speciei ab acquisitis, licèt versentur circa idem obiectum.

Ad illud etiam quod opponitur contra eorum distinctionem specificam, respondeo actus infusarum & acquisitarum esse diuersæ speciei, sicut & habitus vnde proueniunt, obiecta autem possunt esse eiusdem rationis: neque enim ab eo desumitur diuersitas istorum habituum vt ad se inuicem comparantur.

Et sanè quacumque ratione actus & habitus Theologicarum infusarum & acquisitarum distinguentur, eâdem ratione actus & habitus moralium acquisitarum & infusarum distingui possunt. Et si Theologicæ acquisitæ & infusæ, exigunt, vel non exigunt distinctionem obiecti, eodem modo illam exigent, vel non exigent morales acquisitæ & infusæ. Vnde hæc probatio vtraque vel nihil concludit de moralibus infusis, vel destruit Theologicas infusas.

Alia probatio inutilis.

Probatur octauò ab eodem Auctore, quia virtutes morales infusæ requirerentur aut ad substantiam operis, aut ad facilitatem, & promptitudinem eius; non ad promptitudinem, quia illa solummodò acquiritur exercitio, vt patet experientiâ: non etiam ad substantiam, quia ad hanc sufficit ipsamet facultas naturæ, quandoquidem possit homo antequam acquirat vllum habitum, elicere aliqua opera bona moralia.

Reijcitur. Requiritur virtus infusa ad substātiam actus supernaturalis.

Hæc etiam ratio destrueret habitus Theologicos infusos: nam posset aliquis credere ante acquisitionem habitus fidei Deum esse, sicut posset ante acquisitionem habitus temperantiæ elicere actum temperantiæ. Vnde si ex hoc sequeretur quòd non requireretur virtus temperantiæ ad substantiam actus temperantiæ, sequeretur quòd non requireretur fides Theologica ad substantiam actus fidei. Et si dicatur quòd virtus Theologica fidei non requiratur ad substantiam omnis actus fidei, sed ad substantiam actuum supernaturalium: ita similiter

ter dici poterit quòd non requiratur virtus infusa temperantiæ ad substantiam omnis actus temperantiæ, sed ad substantiam actuum supernaturalium temperantiæ. Vnde respondeo in forma ad hanc probationem, negando minorem pro secunda parte, & distinguendo eius probationem: potest elicere aliqua bona opera moralia in substantia naturalia absque vllo habitu, concedo; quia habitus naturales non dant simpliciter posse opera moralia in substantia supernaturalia (qualia essent opera virtutum moralium infusarum si darentur, & qualia de facto sunt opera elicita virtutum infusarum Theologicarum) absque habitu, vel aliquo auxilio, aut concursu physico Dei supplentis defectum habitus, nego quia habitus supernaturales dant simpliciter posse ad suos actus, & per hoc distinguuntur à naturalibus.

244. *Vera probatio conclusionis. Nulla est necessitas virtutum infusarum moralium.*

His ergo probationibus omissis, probatur conclusio efficaciter, & breuiter, ratione Scoti hîc: quia nullum est principium rationis, aut authoritatis, ex quo colligatur quòd dentur virtutes morales per se infusæ, atque adeò supernaturales in substantia: ergo non sunt ponendæ. Probatur consequentia, quia ex vulgari & communiter recepto axiomate *non sunt multiplicanda entia absque necessitate*, rationis, aut authoritatis, aut experientiæ. Probatur antecedens, quia si quid esset principium, maximè authoritas, vel ratio fundata in aliqua experientia: sed non est vlla authoritas id probans, vt patebit ex solutione obiectionum (in qua sanè solutione maximè fundatur nostra sententia; vnde in ea diligentiùs laborandum erit;) nec experientia vlla, quia omnis conditio, quam experimur quoscumque actus nostros habere, posset adesse sine virtutibus infusis: aliàs potuissemus cognoscere nos habere tales virtutes infusas, & consequenter etiam charitatem, & gratiam, maximè secùndùm aduersarios, qui dicunt virtutes morales infusas necessariam habere connexionem cum charitate, & è contra.

Ex nullo capite colligitur eas dari.

Confirmatur, non possumus ex vlla conditione actuum nostrorum, quam experimur, cognoscere quòd habeamus virtutes Theologicas per se infusas; ergo neque virtutes morales per se infusas à paritate rationis.

245. *Virtus temperantiæ non potest esse infusa in sententia Thomistarum.*

Probatur etiam ad hominem, de temperantia vt sic, suisque speciebus, ac etiam fortitudine; quia istæ virtutes ponuntur in parte sensitiua tantùm secundùm D. Thomam, & suos rigidiores asseclas: sed absurdum videtur ponere in illa parte virtutem supernaturalem in substantia, & omnino superfluè poneretur; quia habitus acquisitus, etiam per actus malos intemperatè viuendi esset sufficiens, vt determinaretur illa pars ad temperatè viuendum, ex quocumque fine imperaret voluntas tales actus, vt patet: ergo non datur temperantia, aut fortitudo per se infusas.

246. *Obiectio ex indigentia gratiæ specialis ad opera virtutum moralium.*

Obiicies primò: Scriptura, PP. & Concilia requirunt ad actus virtutum moralium, vt sunt conducentia ad vitam æternam, gratiam specialem, & dicunt ea esse dona Dei: ergo sunt supernaturales in substantia isti actus, & consequenter virtutes à quibus proueniunt. Probatur antecedens de prudentia ex Psalm. 93. *Qui docet hominem scientiam.* &, *Beatus quem tu erudieris Domine*, & Iacobi primo: *Qui indiget sapientia, postulet à Deo.* Confirmat Medina ratione, quia prudentia de supernaturalibus præceptis seruandis nequit esse acquisita. Probatur idem antecedens de Religione Rom. 8. *Non accepistis Spiritum seruitutis in timore; sed accepistis Spiritum filiorum, in quo clamamus Abba, Pater.* & iterum, *nam quod oremus nescimus sicut oportet.* Probatur antecedens de continentia Sap. 8. *Cognoui optimè quòd nemo potest esse continens, nisi tu dederis.*

Probatur idem antecedens de omnibus virtutibus, Sap. 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, & innumerabilis honestas per manus illius*, & ad Gal. 4. *Qui tribuit vobis spiritum, & operatur virtutes in vobis.*

247. *Responsio. Requiritur gratia particularis ad multos actus non supernaturales in substantia.*

Respondeo, negando consequentiam, quia quamuis non essent supernaturales in substantia, posset gratia specialis ad illas requiri, & consequenter possent dici dona Dei propter necessitatem gratiæ actualis distinctæ ab habituali, quæ requiritur ad omnes actus conducentes ad vitam æternam, vltra quamcumque gratiam habitualem. Vnde Innocentius I. in epist. ad Concil. Carthag. *Omnes Sancti*, inquit, *sine adiutorio gratiæ Dei nihil se agere posse testantur*, & Augustinus de natura, & gratia, cap. 26. *Sicut oculus sanus corporis, etiam plenissimè sanus, nisi candore lucis non potest cernere: sic homo etiam perfectissimè iustificatus, nisi æterna luce iustitiæ diuinitus adiuuetur, rectè non potest viuere.*

Gratia actualis vltra habitualem requiritur ad merita iustorum.

Itaque quemadmodum ex his locis, & aliis plurimis, ac sententia communi in materia de auxiliis præter habitus supernaturales in substantia, & quoscumque alios requiritur ad benè agendum saltem in ordine ad vitam æternam gratia actualis, & ratione huius actus bonus dicitur esse ex gratia speciali, ac donum Dei: ita patet manifestè quòd quamuis nulla alia gratia habitualis requireretur ad actum, sed solùm gratia actualis, per hoc optimè posset vocari donum Dei, & indigens auxilio ac fauore particulari illius: malè ergo infertur ex eo quòd Patres, & Concilia ac Scriptura vocant actum aliquem donum Dei, aut dicunt ipsum esse ex gratia particulari, quòd sit ex habitu per se infuso, aut naturalis quoad substantiam.

249. *Actus virtutis acquisitæ procedens ex imperio charitatis esset donum Dei & ex gratia ac meritorium vitæ æternæ.*

Confirmatur primò, quia si quis affectus charitate haberet solum habitum acquisitum temperantiæ, & eliceret actum eius ex imperio charitatis, quatenus scilicet proponeretur per fidem quòd talis actus placeret Deo, & propterea imperare sibi vllum actum, non potest esse dubium quin ille actus esset conducens ad vitam æternam, quia procederet aliquo modo ex fide, & charitate absque circumstantia vitiante, & gratis diceretur aliquid aliud requiri, vt esset sic conducens, & quidem meritorius de condigno vitæ æternæ: sed eo ipso, quo sic conduceret, deberet esse donum Dei, & ex gratia speciali: ergo vt aliquis actus donum Dei, ac ex gratia speciali, non sequitur quòd debeat esse supernaturalis ex substantia sua intrinseca, aut consequenter ex habitu per se infuso.

Confirmatur secundò, quia ex aduersariis multi cum Vasquez tenent actus virtutum acquisitarum procedentes à iustificato esse meritorios vitæ æternæ: ergo vt aliquis actus sit talis, non requiri

requiritur quòd sit supernaturalis, neque quatenus elicitur, neque quatenus imperatur.

249. Confirmatur tertiò, quia quamuis haberetur expressè quòd ad omnem actum bonum conducentem meritoriè ad vitam æternam requireretur gratia habitualis supernaturalis, & consequenter quòd omnis actus talis esset donum particulare Dei, quatenus tale dicitur omnis, & solus actus procedens ex habitu supernaturali, non sequeretur intentum aduersariorum, nimirum quòd requirerentur virtutes infusæ, aut darentur: sed nihil tam clarũ habetur pro ipsis in PP. Concil. aut Scriptura: ergo ex illis non habetur quòd virtutes morales sint per se infusæ. Probatur maior, quia eo ipso, quo diceretur requiri ad actum meritoriũ de condigno imperium charitatis (vt satis communiter tenetur ab aduersariis, & multis Scotistis) & ad omnem actum virtutis, quomodocumque meritoriè conducentem propositio supernaturalis fidei, quamuis non requireretur gratia habitualis, ex qua eliceretur proximè actus iste; tamen quia requireretur iste actus charitatis imperans, & actus fidei proponens, & hi actus requirunt tales habitus secundùm omnes, sequeretur actus virtutum moralium, vt essent conducentes ad vitam æternam, requirere habitus supernaturales in substantia, & esse dona Dei particularia, vt dicuntur talia, actus qui prærequirunt tales habitus, vt manifestè patet.

Requisitio habitus per se infusi ad virtutes morales non arguit quòd sint per se infusæ.

Confirmatur quartò, quia oramus pro sanitate, pluuia, serenitate, & aliis similibus, quæ etiam propterea sunt, & dicuntur à Patribus dona Dei, sicut & bonum ingenium ac indoles tale dicitur ab Augustino, & tamen hæc non sunt supernaturalia in substantia: ergo quòd Scriptura, & Patres dicant virtutes morales esse dona Dei, non sufficit vt dicantur supernaturales in substantia, vt manifestum est.

250. Hæc dicta sunt quantùm ad consequentiam huius obiectionis, & ad propositum nostrum sufficiunt. Sed vt appareat quàm parum solidè fundetur præmissa obiectio, examinemus parum loca illa, quibus in ea probatur antecedens. Itaque ad loca illa, quibus probat Medina prudentiam esse donum Dei. Respondeo in nullo ex illis locis mentionem fieri de prudentia, quæ est virtus moralis, vt ex ipsis verbis patet, nam secũdùm ipsum præsertim, donum scientiæ & sapientiæ, de quibus ibi fit expressa mẽtio, sunt dona distinctæ speciei à virtutibus moralibus infusis, aut saltẽ dantur huiusmodi dona sic distincta: vnde ergo habet, quòd de illis donis non fiat mentio in illis locis?

Respondetur in particulari ad promissa loca.

Confirmatio eius facilè soluitur. Primò, quia supponit esse præcepta supernaturalia de actibus virtutum moralium distincta à præceptis naturalibus, quæ sunt de ipsis, ac à præceptis spei, ac charitatis: hoc autem est tam obscurum & incertum, quàm quod vult inferre. Secundò falsum est prudentiam acquisitam simul cum lumine fidei non sufficere ad dictandum de obseruantia quorumcumque præceptorum de facto datorum; ponamus enim casum, quòd aliquis fidelis non haberet prudentiam infusam vllam, sed quòd cognoscat per fidem, nisi hîc & nunc temperatè vixerit, peccaturum se mortaliter, & damnatum iri, nisi confessus fuerit peccata sua: quis dubitet quin talis mediantibus his principiis lumine naturali notis: non est propter bonum temporale longè minus, amittendum bonum longè maius, & incurrendum malum æternum; nec propter omissionem confessionis, ac satisfactionis temporariæ, quæ parui momenti est in comparatione ad vitam æternam, est perdenda eadem vita æterna, & incurrenda pœna æterna infinities grauior, quàm satisfactio temporaria; quis, inquam, dubitet, quin per hæc principia supposita fide, posset talis sine prudentia vlla per se infusa dictare sibi sufficienter esse obseruandum præceptum non intemperatè viuendi, aut si in hoc deliquerit confitendi, & satisfaciendi.

Ad confirmationem Medinæ responsio.

Prudẽtia acquisita cum lumine fidei potest dictare de obseruantia quorumcumque præceptorum.

Ad primum locum, quo probat idem antecedens de Religione, respondeo manifestè ibi fieri mentionem de charitate, aut gratia quæ est spiritus filiorum, quo scilicet adoptantur in filios. In secundò autem loco non dicitur quòd ipse actus orandi secundùm se non habeatur absque gratia Dei, vt supponit hic author; sed quòd cognitio ad ipsum prærequisita, & necessaria non habeatur absque tali gratiâ; hoc autem nihil est ad propositum. Ad tertium locum de continentia, fateor eam dici esse donum Dei. Sed quis dubitet quin continentia naturalis ordinis, quæ tantam habet difficultatem, ac supernaturalis, sit etiam donum Dei? Certè Augustinus expressè vocat continentiam infidelium (quæ secundùm aduersarios non potest esse supernaturalis) donum Dei: ergo in illo loco non magis fit mentio de continentia alia, quàm de ea, quæ est naturalis ordinis, & bona, vnde non facit ad propositum. 251.

Responsio ad locũ quo probat Medina virtutem religionis esse per se infusã.

Responsio ad locum de oratione.

Responsio ad locum de cõtinentia.

Continentia naturalis est donum Dei.

Ad illud Sap. 8. respondeo verum, & genuinum sensum esse, quòd omnia bona venerint cum sapientia, tanquam in radice, & principio, quatenus scilicet sapientia esset ratio cur ipse acquisierit, & comparauerit omnia bona, quæ habuit, ad eum nimirum sensum, quo Saluator promittit cætera bona iis qui principaliter quærerent Regnũ Dei: *Quærite primum Regnum Dei, & cætera adijcientur vobis.* Quòd autem hic locus non fauear vllo modo aduersariis, patet primò, quia nullus Patrum exponit illum locum de virtutibus infusis. Imò interpretes communiter intelligunt per *illa bona* alia bona, quidam corporis, quidam fortunæ, quidam vtraque, & per *innumerabilem honestatem* intelligunt diuitias immensas. Secundò, quia illa sapientia, cui ipse tribuit hæc bona, est, maximè secundùm aduersarios, illa quam petiit à Deo & accepit 3. *Reg.* sed certum est quòd virtutes infusas, & charitatem habuerit antè, si dentur tales virtutes cum charitate connexæ; ergo non venerunt ad ipsum cum ista sapientia. Tertiò, quia sapientia, & bona cum illa acquisita, de quibus hîc fit mentio, sunt aliqua extraordinaria, quæ non habentur ab omnibus iustis communiter: sed hoc esset falsum si intelligendus esset locus de virtutibus infusis, quæ omnibus iustis communicantur. 252.

Ad illud: venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.

Denique ad vltimum locum ex Gal. 4. respondeo potiùs locum illum intelligendum videri de operatione virtutum, quæ est gratia gratis data, & consistit in patratione miraculorum, quàm de virtutibus moralibus, & ita exponunt illum expressè Chrysostomus, Theophylactus, Anselmus (aut potiùs alius aliquis author explicationis epistolarum Pauli, quæ reperitur inter opera eius) glossa interlinearis, Lyranus, & cæteri Interpretes communiter.

Responsio ad locum ex Gal. 4.

Obiicies secundò, & est principalius fundamentum aliquorum ex aduersariis. Clemens V. in Concilio Viennensi, vt habetur in Clem. vn. de summa Trinit. & fide Cath. *Nos*, inquit, *attendentes* 253.

Obiectio ex Concilio Viẽnensi.

dentes generalem efficaciam mortis Christi, qua per Baptismum applicatur omnibus baptizatis, opinionem, qua dicit tam paruulis, quàm adultis conferri in Baptismo gratiam, & virtutes, dictis sanctorum, & modernorum Doctorum Theologia magis consonam & concordem, sacro approbante Concilio, diximus eligendam. ergo Concilium probabilius saltem censet infundi virtutes morales.

Responsio.

Respondeo, negando consequentiam, quia solùm dicit Concilium infundi virtutes: hoc autem verum est, quia infunduntur, secundùm omnes, iam Theologicæ.

254. *Replica.*

Dices primò, Concilium loquitur indefinitè, loquutio autem indefinita in dogmaticis æquiualet vniuersali; ergo vult omnes virtutes infundi, & tantùm Theologicas. Respondeo primò, negando minorem, neque enim id vniuersaliter verum est, sed tantùm quando ex natura controuersiæ id colligi debet, aut ex aliis circumstãtiis: nullæ autem sunt circumstantiæ, ex quibus id colligi posset in proposito, sed potiùs sunt circumstantiæ, ex quibus colligi debet oppositum, vt postea videbimus. Respondeo secundò, negando consequentiam, quia ad summum tantùm debet intelligi vniuersaliter de virtutibus, quæ solent infundi, tales sunt solæ Theologicæ secundùm nos; vnde priùs ostendendum est aduersariis quòd dentur virtutes aliæ per se infusæ, præter Theologicas, quàm possint docere hanc locutionem esse sic vniuersalem, vt comprehendat alias virtutes, quàm Theologicas.

Confirmatur, quia non debet esse sic vniuersalis, vt comprehendat omnes omnino virtutes; aliàs acquisitæ etiam deberent infundi contra omnes ferè etiam aduersarios, & experientiam, qua constat baptizatos non habere maiorem facilitatem ad operandum benè moraliter, quàm non baptizatos: ergo solùm debet intelligi vniuersaliter de infusis per se: sed nec debet intelligi de omnibus infusis possibilibus. Quis enim dubitet quin Deus possit communicare plures habilitates per se infusas etiam compatibiles cum statu viatoris, quàm de facto communicat? Ergo debet intelligi vniuersaliter de virtutibus tantùm infusis, quæ de facto communicari solent, & consequenter antequam sciatur, an comprehẽdat virtutes morales per se infusas, debet constare quòd de facto communicari solent tales virtutes.

255. *Alia replica.*

Dices secundò, Concilium determinauit, vt probabilius aliquid, quod erat in controuersia, sed non erat in controuersia an infunderentur virtutes Theologicæ. Respondeo, negando minorem, nam qua ratione erat in controuersia infundi paruulis gratiam, erat etiam in controuersia an infunderentur ipsis virtutes Theologicæ; imò potiùs de hoc deberet esse controuersia, quàm de infusione gratiæ, quæ secundùm aliquos, necessariò requiritur, etiam de potentia absoluta, ad remissionem peccati, quæ sine dubio fiebat in Baptismo etiam paruulorum, vt semper erat extra controuersiam inter Catholicos. Quòd autem fuerit in controuersia infusio gratiæ paruulis, & quòd de ea infusione loquatur Concilium, manifestum est ex ipsis iam citatis verbis, & ex præcedentibus etiam.

Soluitur. Fuit in controuersia an infunderentur virtutes Theologicæ paruulis.

256. *An fuerit in controuersia tempore Innocentij tertij infusio virtutum moralium paruulis.*

Dices tertiò, Concilium hîc determinauit probabilius id quod erat in controuersia antè apud Theologos: sed quamuis erat controuersia de infusione Theologicarum, erat etiam similis cõtrouersia de infusione moralium; ergo probabilius est morales infundi. Probatur minor ex *c. maiores, de Baptismo*, vbi Innocentius III. ait, *Illud verò quod opponentes inducunt, fidem, aut charitatem, aliásque virtutes paruulis, vtpote non consentientibus, non infundi, plerisque conceditur absolutè, cùm propter hoc inter DD. Theologos quæstio referatur, alijs asserentibus paruulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri, nonnullis dicentibus dimitti peccatum, & virtutes infundi habentibus illas quoad habitum, non quoad vsum, donec peruenient ad ætatem adultam.* In quibus verbis dicitur aliquos negasse fidem, aut charitatem, aliásque virtutes infundi paruulis: sed non sunt aliæ virtutes præter fidem, & charitatem, nisi comprehendantur morales, quandoquidem ex Theologicis, sola vna restabat, nempe spes.

Confirmatur; quia verisimile est Concilium hîc determinasse, vt probabiliorem opinionem affirmatiuam ex illis duabus, de quibus mentio fit ab Innocentio hoc loco; sed ex his, vt iam patuit, affirmatiua erat de Theologicis, & moralibus: ergo dantur morales infusæ. In hac replica magis fundare se videtur Auersa, sed quàm fragili nixus sit fundamento iam apparebit.

Itaque respondeo primò, distinguendo antece- 257. *Responsio 1.*
dens: id quod erat in controuersia quoad virtutes Theologicas, concedo; quoad morales, nego; & similiter distinguo maiorem confirmationis. Quod autem non determinauerit aliquid de virtutibus moralibus colligitur primò, quia nullam prorsus mentionem facit de illis. Secũdò, quia controuersia, quam dirimit, est controuersia aliqua, quæ fuit antè, non quæ erat tempore Concilij, vt patet ex verbis antecedentibus: *Verùm quia quantùm ad effectum Baptismi, inueniuntur quidam Doctores Theologi opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex ijs dicentibus per virtutem Baptismi paruulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri; alijs contrà asserentibus quòd & culpa eis in Baptismo remittitur & virtutes ac informans gratia infundatur quoad habitum*, &c. Sed tempore Concilij Viennensis erat actu controuersia inter Thomistas, & Scotistas de infusione moralium; ergo de illa nihil voluit determinare Concilium; imò datâ operâ Concil. videtur vsum fuisse isto modo loquendi indefinito de infusione virtutũ, vt determinaret id fuisse probabilius, in quo conueniebant Doctores Theologi moderni Thomistæ, & Scotistæ, nimirum paruulis non solùm remitti peccata, sed infundi aliquas virtutes Theologicas; & abstraheret à cõtrouersia particulari, quæ erat inter eosdem Theologos de infusione moralium; & eadem etiam de causa Concil. Trident. quod magis explicitè determinat infusionem habituum *sess. 6.* expressè definit infundi gratiam iustificantem inhærẽtem, & fidem, spem, & charitatem, nec vllam prorsus mẽtionem facit de virtutum moralium infusione, per quod maximè confirmatur nostra sententia, quatenus supponit oppositam nulla fulciri authoritate.

Concilium Viennense nõ agit de virtutibus moralibus.

Confirmatur, quia qualificatio, quam dat Concilium sententiæ affirmãti gratiam & virtutes infundi; est quòd sit magis cõsona & cõcors dictis Sanctorum, ac modernorũ Doctorũ Theologiæ: sed illa qualificatio non quadrat benè infusioni virtutum moralium; quadrat autẽ optimè infusioni gratiæ &. Theologicarum: ergo de harum, non de illarum infusione agit Concilium. Maior patet ex ipsismet Concilij verbis. Consequentia patet, quia aliàs malè qualificaret illam sententiam. Probatur ergo minor, in qua sola potest esse difficultas, quia Henricus, Scotus, & Scotistæ omnes

nes illius ætatis erant tum moderni Doctores; sed infundi virtutes morales non erat magis consonum eorum dictis: ergo illa qualificatio non quadraret sententiæ affimanti illam infusionem. Nec refert quòd illa infusio erat concors dictis aliorum modernorum Doctorum istius ætatis, v.g. Thomistarum; quia hoc non obstante qualificatio aut non esset vera, aut certè non esset bona; quia quando Doctores moderni de aliqua re controuersiam habent, non posset verè dici quòd vlla pars controuersiæ illius esset magis concors Doctoribus modernis, quandoquidem quælibet pars esset ipsis concors, vna quidem aliquibus, alia aliis; nisi Doctores, qui in qualificatione tali ponerentur indefinitè, intelligerentur vniuersaliter, & sic etiam esset falsa qualificatio, quandoquidem neutra pars teneretur ab omnibus Doctoribus. Quòd si sensus talis qualificationis esset, aliquam partem, verbi gratia affirmatiuam controuersiæ esse magis concordem aliquibus Doctoribus modernis, nihil valeret qualificatio, quia per hoc pars illa nihil haberet probabilitatis maioris præ alia parte, quæ etiam esset magis conformis aliquibus aliis modernis Doctoribus. Hæc confirmatio benè ponderata efficaciter conuincit Concilium non fecisse mentionem vllam de controuersia circa virtutes morales infusas.

258. Respondeo secundò non fuisse controuersiam inter Theologos Catholicos, de virtutum moralium infusione tempore Innocentij III. aut saltem, quod nobis sufficit, Innocentium de ea non loqui: ergo controuersia, quam decidit Viennense, determinando vnam partem probabiliorem, nullo modo extendit se ad virtutes morales. Consequentiam admittunt aduersarij, quia ex opposito antecedentis inferunt Concilium determinare probabilius esse infundi morales. Et probari etiam potest, quia Concilium determinat controuersiam, quæ fuit antè, vt patet ex verbis suprà citatis; sed nulla fuit antè, nisi illa, de qua Innocentius, quantùm ad hoc: ergo si illa non comprehendebat morales, nec Concilium etiam eas comprehendit. Probatur ergo antecedens, quia Innocentius expressè proponit controuersiam, quam dicit fuisse suo tempore inter Theologos Catholicos, illis verbis, *alijs asserentibus per virtutem Baptismi paruulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri.* Ecc vnam partem cōtrouersiæ, quā decidit Concil. Viennense minùs probabilem, & minùs conformem dictis Sanctorum, & Doctoribus modernis, quámque postea Trident. omnino falsam esse docuit: *Nonnullis dicentibus dimitti peccatum, & virtutes infundi.* Ecce alteram partem controuersiæ, quam probabiliorem Viennense, & certam esse docuit Tridentinum, sed in neutra ex his opinionibus fit mentio vlla de moralibus, vt patet; ergo controuersia, quam Innocentius ait fuisse inter Theologos suo tempore, non fuit de moralibus.

Non fecit Innocētius mētionem de cōtrouesia vlla inter Catholicos circa infusionem moraium.

259. *Replica. Reijcitur 1. Verba quæ premunt aduersarij erant dicta ab hæreticis.*

Nec refert quòd paulò antè dicat: *Illud verò quod opponentes inducunt, fidem aut charitatem aliásque virtutes paruulis, vtpote non consentientibus infundi.* Primò, quia hoc dicebatur ab hæreticis (contra quos declarat Pontifex virtute Baptismi paruulos saluandos) vt ostenderent paruulos baptizatos non saluari, quandoquidem non habebant fidem, & Scriptura dicat, *qui non crediderit condemnabitur, & qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit*: vt patet vnde non erat pars cōtrouersiæ, quæ erat inter Theologos, & respondet propterea Pōtifex illud posse concedi absolutè, vt faciebant aliqui Catholici, qui tamen negarent consequentiam, & hic est sensus proprius & literalis verborum Innocentij, & ex eo clarè constat, quod dixi ex verbis Innocentij nullam, vel leuem coniecturam haberi, quòd controuersia Theologorum sui temporis extenderit se ad morales.

Secundò, quamuis daremus illam sententiā fuisse negatiuam partem istius cōtrouersiæ (quod solùm possunt, & maximè prætendere aduersarij) adhuc non sequitur quòd fuerit controuersia de virtutibus moralibus: ergo non est vnde colligatur controuersiam, de qua Innocentius, fuisse de moralibus. Consequētia patet. Probatur antecedens, quia si aliquis teneret nō infundi virtutes Theologicas, aut morales, qui teneret oppositum non propterea deberet asserere infundi morales, sed sufficeret ipsi asserere quòd aut Theologicæ, aut morales infunderentur, vt manifestū est, nam cōtradictoria propositio, huic propositioni: *non infundūtur Theologicæ, aut morales,* est hæc: *infunduntur Theologicæ, aut morales:* sed ad veritatem huius disiunctiuæ sufficit veritas alterutrius partis, & non requiritur veritas vtriusque, vt patet: ergo quamuis illa ipsa propositio præmissa, quam opponebant hæretici, fuisset negatiua pars controuersiæ, nempe fidem, aut charitatem aliásque virtutes, non infundi paruulis, non tamen sequitur quòd altera pars fuisset quòd fides, & charitas aliæque virtutes infunderentur, sed tantùm quòd fides, aut charitas aliæque virtutes infunderentur; ex hoc autem non esset necesse quòd assererent authores istius partis alias virtutes à fide, & charitate infundi, & consequenter non est necesse vllo modo ex verbis Innocentij quòd fuerit controuersia de virtutibus moralibus. 260. *Reijcitur 2. Si fuissent catholicorum nō vrgerent.*

Tertiò, quamuis Innocentius non vteretur illa particula, *aut*, sed vteretur particula *&*, quæ magis faueret aduersariis, diceretque quòd quidam Theologi istius temporis negarent fidem, & charitatem, & alias virtutes infundi; nisi tamen diceret quòd alij tenerent fidem & charitatem, ac alias virtutes infundi, non sequeretur quòd haberent controuersiam inter se quoad virtutes alias, quāuis dicerentur habere inter se controuersiam, quia controuersia eorum posset esse de fide, & charitate, vt patet: sed Pontifex non dicit alios tenuisse quòd infunderentur fides, aut charitas, aliæque virtutes; nec fides, & charitas aliæque virtutes; sed expressè dicit tantùm eos qui tenuerunt partem affirmatiuam, asseruisse dimitti peccatum, & infundi virtutes, quod posset esse verū, quāuis nō assererēt infundi virtutes morales; ergo ex verbis Innocētij nō potest ex vllo capite colligi fuisse tum controuersiam de virtutibus moralibus. 261. *Reijcitur 3.*

Plures authoritates ex Patribus adferri possent pro aduersariis, sed nihil aliud intendunt, nec dicunt quàm virtutes morales esse dona Dei, non posse haberi absque gratia speciali. Hoc autem, vt abundè patet ex dictis, non arguit eas esse supernaturales in substantia; vnde non est quòd vrgeantur, aut proponantur in particulari. *Explicatio generalis authoritatum quæ obijciuntur.*

Vrgent præterea authoritatē Catechismi Romani tractatu de Baptismo §. sed vt Baptismi effectus. *Gratiæ adhæret nobilissimus virtutū comitatus, quæ in anima simul cum gratia diuinitùs infunduntur.* 262. *Obiectio ex Catechismo Romano.*

Respondeo primò, non deberi maiorē authoritatē isti Catechismo quoad omnia, quæ cōtinet, quàm quod debeāt admitti, tanquam probabilia, quate

Non omnia quæ continētur in Catechiſmo Romano ſunt de fide.

quatenus in eo præciſè continentur: nam certè in Catechiſmis omnibus ſimul cum iis, quæ ſunt de fide, proponuntur probabilia, idque valde conſultò.

Reſponſio 2. Quis ſit nobiliſſimus chorus virtutū.

Reſpondeo ſecundò, per *nobiliſſimum virtutum comitatum* intelligi comitatum virtutum trium Theologicarum, qui ſine dubio eſt nobiliſſimus virtutum comitatus, vtpote longè excedens comitatum virtutum intellectualium, & moralium acquiſitarum.

Reſponſio 3. Quomodo virtutes omnes adhærerent charitati.

Poſſet etiam iſte locus ſic intelligi, vt tantùm velit quòd gratiæ adhæret nobiliſſimus virtutum etiam moralium comitatus, non quatenus ipſæmet formaliter ſimul cum gratia infundantur; ſed quòd baptizati, quibus infunditur gratia, ſi ſe gerunt vt deberent, ſecundùm inclinationem gratiæ, ſoleant variis aliis virtutibus imbui.

263. *Obiectio ex ratione.*

Obiicies primò, ex ratione ab inconuenienti, quia ſequeretur quòd paruuli non haberent virtutes morales in patria, quod videtur abſurdum. Probatur ſequela, quia non habent in patria, niſi quas habuerunt in via; ſed in via non habuerunt acquiſitas; ergo nullas, niſi admittantur infuſæ.

Reſponſio 1. An paruuli habeant virtutes morales in patria, & quomodo eas acquirunt.

Reſpondet Scotus, §. *& tunc primò*, non eſſe neceſſe vt habeant paruuli virtutes morales in patria, quia poſſunt ſufficienter inclinari ad omnem actum virtutis, quem ibi elicient, per charitatem, ex cuius motiuo dici poſſent elicere omnes actus voluntatis ſuæ: & quemadmodum tales paruuli non habebunt ſcientias acquiſitas in proprio genere, nec virtutes acquiſitas in via, non eſt neceſſe vt habeant aliquam aliam ſcientiam, aut virtutes, niſi ſcientiam in Verbo, & virtutes Theologicas.

164. *Reſponſio 2.*

Reſpondet ſecundò, negando ſequelam, quia ſicut ſecundùm aduerſarios, iſtæ virtutes infuſæ morales infunderentur ipſis in Baptiſmo, quia ſunt perfectiones competentes ſtatui viatorum iuſtorum, ita & multò potiori ratione, dici poſſet, quòd acquiſitæ virtutes infunderentur ipſis ſimul cum beatitudine, aut lumine gloriæ, quia eſſent perfectiones competentes iſti ſtatui.

Dixi autem *potiori ratione*, quia in ſtatu beatitudinis ſtatim poſſunt habere aliquos actus iſtarum virtutum: in ſtatu verò infantiæ non item; imò aliqui infantes nunquam habebunt tales actus; ergo potiùs debent illis infundi in ſtatu beatitudinis, quàm in ſtatu infantiæ.

Reſponſio 3.

Reſpondet tertiò, ſi iſtæ virtutes non pertineant ad beatitudinis ſtatum, & conſequenter non debeat infundi in inſtanti beatitudinis, quòd poſſint infantes eos acquirere propriis actibus; ſicut enim poſſunt habere cognitiones nouas rerum in proprio genere, & mediantibus iis habitus intellectuales nouos, ita etiam poſſunt habere nouos actus virtutum moralium, & iis mediantibus acquirere nouos habitus.

265. *Obiectio 2. à ratione.*

Obiicies ſecundò, perfectio ſupernaturalis, quæ inchoatur in nobis, eſſet incompleta, niſi darentur aliæ virtutes ſupernaturales morales: ergo tales ſunt aſſerendæ. Probatur antecedens, quia perfectio naturalis noſtra eſſet incompleta, ſi tantùm perficeremur in ordine ad finem naturalem, & non perficeremur in ordine ad media naturalia correſpondentia ad talem finem: ergo ſi tantùm perficeremur ſupernaturaliter in ordine ad finem ſupernaturalem per virtutes Theologicas, perfectio ſupernaturalis noſtra eſſet incompleta: ſed tantùm ſic perficeremur, niſi darentur virtutes infuſæ ſupernaturales: ergo. hac obiectione vtitur Caietanus, & poſt eum Valentia.

Reſponſio. Perfectio ſupernaturalis noſtra nō eſſet incompleta ſine moralibus infuſis. Iiſdem virtutibus perficimur ad finem & medium.

Reſpondeo, negando antecedens, & ſubſumptum probationis, quia quemadmodum eadem virtus nos inclinat ad finem naturalem, & ad medium, verbi gratiâ, charitas, naturalis ad amandum proximum, & ad ſubueniendum ipſi in tali, vel tali neceſſitate, dando ipſi victum, vel veſtitum, vel conſilium: ita etiam eædem virtutes ſupernaturales, quibus perficimur in ordine ad finem ſupernaturalem, perficiunt nos ad media proportionata iſti fini: vnde per illas virtutes completè perficimur in ordine ſupernaturali. Imò ex hoc poteſt retorqueri hæc obiectio. Per illas virtutes quibus perficimur ad finem naturalem, perficimur ad media omnia conducentia ad talem finem, quatenus media ſunt: ergo per illas virtutes, quibus perficimur in ordine ad finem ſupernaturalem, perficimur etiam in ordine ad media conducentia ad talem finem.

Retorquetur obiectio.

Eadem virtus poſſit perficere in ordine ad finem naturalē & ſupernaturalem.

Quòd ſi etiam daremus alias virtutes dari circa media diſtinctas à virtutibus circa finem, adhuc non ſequeretur quòd vt præter virtutes, quibus naturaliter perficimur in ordine ad finem naturalem, dantur aliæ virtutes perficientes naturaliter circa media, & quòd aliàs perfectio naturalis noſtra eſſet incompleta; ita etiam præter virtutes ſupernaturales perficientes in ordine ad finem ſupernaturalem darentur aliæ virtutes perficientes ſupernaturaliter in ordine ad media; quia eædem ipſæ virtutes perficientes naturaliter, ſuppoſito imperio virtutis tendentis in finem naturalem, poſſent ſufficienter perficere in ordine ad finem ſupernaturalem; ſuppoſito imperio virtutis ſupernaturalis tendentis in finem ſupernaturalem, vt magis patebit ex dicendis.

Obiicies tertiò, ex eodem Caietano, & Valentia, cauſa ſupernaturalis debet habere effectum ſupernaturalem: ergo virtutes Theologicæ ſupernaturales debent habere virtutes morales ſupernaturales ſibi correſpondentes. Confirmatur, quia aliæ virtutes non eſſent ipſis ſufficienter proportionatæ. Reſpondeo, diſtinguendo antecedens: debent habere effectus ſuos elicitos ſupernaturales in ſubſtantia, concedo: effectus ſuos imperatos ſupernaturales in ſubſtantia, nego: ſufficit enim quòd huiuſmodi effectus imperati ſint ſupernaturales quoad modum: tales autem erunt per hoc quòd imperentur à cauſis ſupernaturalibus. Similiter diſtinguo conſequens: debent habere virtutes morales ſupernaturales quoad modum, tranſeat; quoad ſubſtantiam, nego. 265.

Obiectio 3. ex ratione.

Reſponſio. Qui effectus virtutum Theologicarū ſunt ſupernaturales in ſubſtantia.

Adde ad hæc, falſum ſupponi in hoc argumento, nimirum virtutes morales infuſas, ſi darentur, debere eſſe effectus virtutum Thologicarum, loquendo de habitualibus virtutibus: nullum enim influxum phyſicum habere debent virtutes infuſæ Theologicæ in virtutes morales, ſed omnes ſimul infunduntur, & morales ſolùm habere poſſunt dependentiam in ſuis actibus ab infuſis, quatenus ſcilicet non poſſent habere actus ſuos, niſi præſuppoſitis actibus Theologicarum. Vnde in hoc ſenſu poſſunt virtutes morales, quoad actus ſuos dici aliquo modo effectus Theologicarum: & in hoc ſenſu reſpondi iam cauſam ſupernaturalem in ſubſtantia, verbi gratiâ, charitatem, poſſe habere aliquem effectum in ſubſtantia 266.

Virtutes morales nō ſunt effectus Theologicarum.

tia.

Virtus supernaturalis potest imperare actum merè naturalem in substãtia.

tia, verbi gratiâ, charitatem, posse habere aliquem effectum in substantia naturalem à se, & suo imperio dependentem, vt manifestè patet, quia datio externa eleemosynæ est in substantia naturalis secundùm omnes, & tamen potest imperari à charitate, & vt sic imperatur potest dici supernaturalis quoad modum: ergo similiter charitas potest imperare actum virtutis naturalis in substantia, verbi gratiâ, temperantiæ acquisitæ, & habere illum pro suo effectu, quo vt sic imperatus à tali charitate, potest dici supernaturalis quoad modum. Per quod patet etiam ad confirmationem, quæ neganda est: nam quemadmodum datio eleemosynæ externa potest esse effectus proportionatus charitati supernaturali: ita similiter & actus voluntatis internus potest esse sufficientissimè proportionatus ipsi, quamuis non esset supernaturalis in substantia.

268. *Obiectio 4. ex obiectio formali virtutum infusarum.*

Obiicies quartò, ex iisdem, quia virtutes infusæ morales, & acquisitæ habent obiecta formalia distincta, licèt conueniant in eodem obiecto materiali: ergo ponendæ sunt infusæ, vt agatur ob illam rationem formalem distinctam, ob quam non possunt agere acquisitæ. Probatur antecedens, quia virtutes acquisitæ non tendunt in honestatem temperantiæ, quatenus conducit ad vitam æternam, seu finem supernaturalem, sed quatenus conducit ad finem naturalem: ergo habent obiecta formalia distincta virtutes morales infusæ, & acquisitæ.

Confirmatio.

Confirmatur, quia obiectum temperantiæ habet honestatem, non solùm quatenus est conueniens homini, vt consideratur secundùm statum puræ naturæ, sed etiam quatenus conuenit homini, secundùm quòd eleuatur per gratiam habitualem ad statum supernaturalem: sed istæ duæ conuenientiæ sunt distinctæ rationes formales motiuæ: ergo obiectum temperantiæ habet diuersas rationes formales motiuas, circa quas possunt versari diuersæ virtutes, & consequente virtutes infusæ, cùm debeant versari circa obiectum, quatenus conueniens est homini vt eleuato, habent diuersam rationem formalem à virtutibus acquisitis, quæ tendunt in illud obiectum, vt est conueniens homini secundùm *esse* naturale tantùm. Ad hanc rationem reducenda est quarta eorumdem authorum probatio desumpta ex diuerso fine virtutum moralium infusarum, & acquisitarum, naturali scilicet harum, & supernaturali illarum. Ad eandem etiam reducitur secunda & tertia ratio Medinæ, cuius prima, & quarta ratio ex præcedentibus solutæ manent. In eadem denique consistit fundamentum Vasquis.

Alia obiectio ad hanc reducibilis.

269. *Virtus naturalis & supernaturalis non distinguũtur sufficienter per ordinem ad vlla obiecta.*

Respondetur tamen negando antecedens cum sua probatione, quia, vt suppono ex alibi dictis, & plures ex aduersariis fatentur, nulla est ratio obiecti vllius attingibilis per actus, ac virtutes supernaturales in substantia, quæ non possit attingi per actus, ac habitus naturales in substantia. Vnde non potest ex ratione vlla obiectiua colligi quòd detur virtus per se infusa, nec quidem Theologica, nam per charitatem, spem, ac fidem acquisitam possumus versari circa eadem obiecta terminatiua, & motiua, circa quæ versamur per Theologicas virtutes; & certè aliàs posset quis reflectendo benè circa suos actus, & obiecta eorum, cognoscere quando haberet actus supernaturales, & quando naturales. Per hoc patet confirmationem nihil concludere: quamuis

Soluitur confirmatio.

enim daremus esse diuersam honestatem in obiecto temperantiæ vt conueniens est homini secundùm statum naturalem, & supernaturalem; nõ tamen sequitur quin virtute acquisita posset attingere vtramque honestatẽ, seu rationẽ formalem. Vnde falsum est quod supponitur in vltimo consequẽti, nimirum quòd sola infusa virtus possit tendere in illud obiectum, quatenus conducens ad statum supernaturalem. Hæc responsio totaliter destruit vim huius obiectionis. Pro maiori tamen satisfactione, & confirmatione eius,

Quærendum est ab aduersariis, quænam sit ista honestas particularis obiecti temperantiæ, vt respicitur à virtute temperantiæ infusæ? si conducentia eius ad vitam æternam, aut finem supernaturalem, aut proportio particularis eius cum charitate supernaturali: ergo non distinguitur à cæteris virtutibus moralibus infusis, quæ omnes conueniunt in ista ratione, si dantur. Si aliqua alia ratio particularis, certè mihi non occurrit, & credo aduersarios in ea assignanda laboraturos, & si tandem eam assignauerint, nihil iuuabit, quia in eam poterit tendere virtus temperantiæ acquisitæ. 270. *Quænam est honestas particularis virtutis infusæ temperantiæ.*

Præterea si ex eo quòd obiectum temperantiæ dicit ordinem specialem ad vitam æternam, & ad eius consecutionem conducat, sequetur quòd habet honestatem distinctam ab honestate, quam habet, vt conducit ad finem naturalem, ita vt eadem virtus non possit in illam vtramque rationem tendere, sequitur quòd dabuntur necessariò plures temperantiæ acquisitæ circa idem obiectum materiale ordinis naturalis: sed hoc videtur absurdum, & negatur ab aduersariis; ergo. Probatur sequela, quia obiectum temperantiæ est conueniens in ordine ad acquisitionem castitatis, & liberalitatis, ac iustitiæ, aliarúmque virtutum; ergo si conducentia eiusdem obiecti naturalis ad diuersos fines sufficit vt distinguantur habitus, qui versantur circa ipsum, plures temperantiæ dabuntur circa obiectum idem temperantiæ: verbi gratiâ, vna temperantia circa mediocritatem cibi, & potus, vt conducens ad liberalitatem; altera, vt conducens ad castitatem; altera vt conducens ad iustitiam, &c.

Quòd si dicatur, actum, qui versatur circa temperantiam, vt conducens est ad liberalitatem, esse potiùs liberalitatis, quàm temperantiæ; aut esse liberalitatis imperatè, hoc est, quatenus imperatur à liberalitate, temperantiæ verò elicitè, quatenùs scilicet elicitur ex motiuo temperantiæ. Contrà, ergo similiter actus, qui versatur circa obiectum temperantiæ, vt conducit ad vitam æternam, erit actus potiùs virtutis tendentis directè in vitam æternam, hoc est, charitatis, spei, quàm temperantiæ, aut certè erit imperatè istius virtutis, & elicitè temperantiæ; & tum quæro, quatenus elicitur præcisè vtrùm sit distinctæ rationis ab actu elicito temperantiæ, qui imperatur ex fine liberalitatis? si nõ, ergo non datur virtus specialis tẽperantiæ tendens in obiectũ temperantiæ, vt conducens ad vitam æternam, distincta à virtute temperantiæ tendente in idem obiectum vt conducens ad finem naturalem, quod intendimus. Si sic: ergo dabitur specialis temperantia tendens in obiectum temperantiæ, vt conducens ad liberalitatem, distincta à temperantia, quæ tendit in idem obiectum, vt conducens ad iustitiam. 271. *Temperantia non habet diuersam honestatem specialem vt conducit ad finem supernaturalẽ & naturalem.*

Vlteriùs, vt apertiùs adhuc videatur, quàm 272.

t 4 sine

sine fundamento asserantur istæ diuersæ honestates requirentes diuersas virtutes; quæro an qui afficeretur sola charitate supernaturali ac fide (Deo nimirum, vt benè posset, non communicante alias virtutes infusas,) & cognosceret placere Deo exercitium virtutum naturalium, potiùs quàm vitiorum oppositorum, & existimaret prætereà quòd conduceret tale exercitium ad vitæ æternæ consecutionem; quæro, inquam, an talis possit exercere virtutes morales, verbi gratiâ, temperantiam, aut misericordiam. non potest negari quin posset, quia id est contra omnem experientiam; nam & hæretici, qui non habent virtutes Theologicas, & peccatores, qui non habent charitatem infusam, experiuntur se exercere aliquas virtutes morales, ex eo quòd existiment illas placere Deo; ergo habens charitatem, & non habens alias virtutes, idem præstare posset.

Virtus naturalis acquisita potest conducere ad vitam æternã.

Si dicatur quòd talis posset exercere illas virtutes: ergo per virtutem acquisitam poterit exercere actum temperantiæ, vt conducens est ad vitam æternam, & placens Deo, & consequenter temperantiæ, vt sic conducens non habet honestatem particularem exigentem diuersam virtutem ab acquisita.

Quòd si dicatur in tali casu actum illum temperantiæ esse prouenturum à charitate. Contrà, quia vel ad eum eliciendum concurrit etiam temperantia aliqua, vel non. Si sic, ergo adhuc manet quòd temperantia acquisita possit tendere in obiectum propositum, vt conducens ad vitam æternam: si non, sola charitas potest sufficienter facilitare ad actus temperantiæ, vt conducentes ad vitam æternam, & consequenter non sunt ponendi alij habitus per se infusi in ordine ad hoc faciendum.

273. Confirmatur hoc, quia charitas potest imperare actus virtutum acquisitarum; sed in tali casu actus illi essent conducentes ad vitam æternam, & procederent ab homine, quatenus eleuatus est per gratiam, & vt ciuis, ac domesticus Dei: ergo vt actus moralium habent tales rationes, non requiritur habitus moralis infusus. Minor & consequentia patent. Probatur maior, tum, quia certum est Deo placere actus tales; charitas autem potest imperare quod placet Deo; tum, quia nihil impediret præter improportionem, sed vt *suprà* dixi non est maior improportio inter habitum acquisitum, & infusum, quantùm ad hoc, quàm inter actus potentiæ sensitiuæ externæ, verbi gratiâ oculi, & actum supernaturalem; sed potest voluntas per actum supernaturalem imperare actum oculi; ergo potest mediante habitu supernaturali imperare actum habitus naturalis. Confirmatur secundò, quia secundùm plures ex aduersariis, & speciatim Vasq. potest actus virtutis naturalis acquisitæ esse meritorius de condigno vitæ æternæ; sed omnis actus sic meritorius potest sine dubio imperari à charitate, & est conducens ad vitam æternam, & procedens à ciue, & domestico Dei: ergo hæ rationes in actu non arguunt supernaturalitatem eius.

Non colligitur supernaturalitas substantialis ex eo quòd actus procedat ab eleuato, aut ciui ac domestico Dei.

274. Obiicies quintò, non cognoscitur nisi per fidem supernaturalem actus virtutum moralium esse conducentes ad vitam æternam, & meritorios vitæ æternæ; ergo non potest virtus acquisita tendere in illos, vt sic. Probatur consequentia, quia actus voluntatis debet habere proportionem cum cognitione, qua proponitur obiectum, & actus virtutum cum regula sua, quæ est dictamen rectæ rationis: ergo quando cognitio intellectus, & dictamen sunt supernaturalia, actus voluntatis & virtutis debent esse supernaturalia.

Obiectio quinta ex propositione fidei supernaturalis.

Confirmatur, quia voluntas per habitum charitatis non potest tendere in obiectum cognitum sola cognitione naturali; ergo nec mediante habitu naturali potest tendere in obiectum cognitum cognitione supernaturali. *Confirmatio.* Et sanè per hanc confirmationem, totaliter ruit responsio aliquorum Scotistarum, qui dicunt actum virtutis acquisitæ posse habere pro regula cognitionem supernaturalem, non tamen pro regula intrinseca, sed pro extrinseca; ruit, inquam, hęc responsio per confirmationem, quia actus charitatis non potest habere pro vlla regula cognitionem naturalem tantùm, ergo nec actus virtutis acquisitæ potest habere pro vlla regula solam cognitionem supernaturalem.

Reijcitur quorundam responsio.

Rursus, illa responsio nihil valet in casu, quo sola cognitione fidei cognosceretur actum virtutis moralis, verbi gratiâ, pœnitentiæ, esse bonum; in hoc enim casu ille actus non haberet vllam regulam, nec extrinsecam, nec intrinsecam, nisi supernaturalem: ergo non posset esse nisi supernaturalis, quantùm ad illam responsionem.

Respondeo ergo primò, negando antecedens, quia per fidem acquisitam cognoscunt hæretici actus virtutum esse conducentes ad vitam æternam, & per lumen naturale potest, probabiliter saltem, id cognosci, supposita cognitione Dei vnius, vt manifestum est. 275.

Prima respõsio bona. Per fidem acquisitam cognoscuntur virtutes conducere ad vitam æternã.

Respondeo secundò, negando consequentiam, quia sicut potest oculus ex imperio voluntatis motæ per cognitionem supernaturalem, videre & non videre obiectum, & sicut potest potentia loco motiua, & appetitus sensitiuus habere actus imperatos à voluntate per actum præsupponentem solam cognitionem fidei; ita etiam concedi debet quòd eadem voluntas possit imperare sibi ipsi actus virtutum acquisitarum, quando proponerentur isti actus, aut eorum obiecta per solam fidem supernaturalem. Confirmatur hoc, posset Deus reuelare homini, vel Ecclesiæ, quòd subuenire pauperi, verbi gratiâ, esset honestum honestate naturali, nihil reuelando de honestate particulari distincta, quam haberet vt conducit ad vitam æternam; sed in tali casu posset voluntas per habitum naturalem tendere in illum actum: ergo habitus naturalis potest tendere in honestatem sola fide supernaturali cognitam. Probatur minor, tum, quia gratissimè id negaretur; tum, quia posset aliqua virtute tendere in illud obiectum, vt manifestum est; sed non supernaturali, aut per se infusa, quia secundùm aduersarios, talis virtus habet aliam honestatem pro obiecto formali, quàm naturalem, & tendunt in obiecta sua, vt conducentia ad finem supernaturalem: ergo mediante naturali.

Responsio 2.

Potest virtus naturalis tẽdere in obiectum propositum per solã fidem supernaturalem

Ad confirmationem obiectionis respondeo primò, negando consequentiam, & disparitas est quòd cognitio supernaturalis ob suam perfectionem præ naturali possit sufficere, vt voluntas habeat actus tam naturales, quàm supernaturales circa obiecta per eam proposita, quando haberet actus vtrosque; cognitio verò naturalis ob suam imperfectionem præ supernaturali non possit sufficere ad hoc vt voluntas possit vti habitu supernaturali.

Responsio 1. Ad confirmationem.

Respondeo secundò, mihi non constare quin volun- 276.

Responsio 2.

voluntas affecta charitate supernaturali posset amare Deum supernaturaliter quacumque cognitione propositum, siue naturali, siue supernaturali, siue scientificè, siue opinatiuè; vnde negari potest antecedens. Moueor autem ad hoc, tum, quia aliàs qui cognoscet Deum scientificè à posteriori, secundùm perfectiones suas absolutas infinitæ sapientiæ, bonitatis, potentiæ, misericordiæ, &c. non posset ipsum amare supernaturaliter, vt sic, præsertim in communiori vtriusque Scholæ sententia negāte fidem cum scientia posse compati, quod videtur valde absurdum; tum etiam, quia si diuersitas cognitionis inferret diuersitatem actus voluntatis, sequeretur quòd qui cognosceret aliquem per fidem humanam esse bonum, non posset amare ipsum tali amore in specie, quali amaret, si cognosceret ipsum experientia, aut scientificè esse talem, & sic darentur plures virtutes acquisitæ tendentes in idem obiectum: verbi gratiâ, vna temperantia acquisita correspondens fidei acquisitæ, qua cognosceretur obiectum temperantiæ esse bonum, & altera scientiæ; sed hoc videtur ridiculum: ergo & illud vnde sequitur.

An virtus supernaturalis possit tendere in obiectum propositū cognitione naturali.

Diuersitas cognitionis non infert diuersitatem actus voluntatis semper.

Replica.

Et si dicatur non esse eandem rationem de diuersis cognitionibus acquisitis, ac de diuersis cognitionibus, quarum vna est acquisita, & altera infusa, quia hæ sunt diuersi ordinis. Contrà, quia cognitio fidei acquisitæ, & scientificæ sunt etiam diuersi ordinis, cùm vna sit certa, altera incerta. nec sanè potest dari ratio cur diuersitas ordinis naturalis, & supernaturalis possit inferre potiùs diuersos specie actus voluntatis, quàm diuersitas ordinis cognitionis certæ, & incertæ, claræ, & obscuræ.

Soluitur. Nec quidem quādo cognitiones sunt diuersi ordinis.

277. Confirmatur, quando aliquis iustus ex charitate dat eleemosynam alicui tanquam pauperi, qui re vera non est pauper, ille actus est meritorius vitæ æternæ, & supernaturalis in substantia; sed cognitio ad illum prærequisita, qua cognoscitur talis vt pauper, non est fidei supernaturalis, cùm sit erronea: ergo ad actum charitatis supernaturalis in substantia potest sufficere cognitio naturalis. Dices, hinc sequeretur non requiri ad meritum de cōdigno actum fidei supernaturalis, & sic sine fide posse quē placere Deo contra Apostolum. Respondeo, distinguendo sequelam: tanquam proximum directiuum cuiuslibet actus sic meritorij, concedo (& id sanè concedere debet Vasquez, qui fatetur actus virtutum acquisitarum sine imperio charitatis esse sic meritorios, quando procedunt à iusto, quod & multi Scotistæ concedunt etiam) non prærequiri vllo modo, nego. Itaque non obstante hoc modo dicendi, prærequiritur fides supernaturalis quatenus Deus non infundit charitatem, nisi habenti talem fidem, & si sit adultus, nisi eliciat actum talis fidei aliquem, & quatenus decreuit non dari auxilia in ordine ad operationes conducentes ad vitam æternam, nisi habentibus fidem, quod decretum ipsius colligitur ex illo loco Apostoli, & aliis similibus.

Replica.

Soluitur.

278. Obiicies sextò, possibilis est actus, & habitus supernaturalis in substantia, qui immediatè versaretur circa obiectum temperantiæ acquisitæ: ergo dicendum est quòd de facto detur. Probatur consequentia, quia eo dato perfectiores haberemus actus temperantiæ, & magis proportionatos ad vitam æternam, quam vitam per tales acquirimus. Probatur antecedens, tum à pari, quia quemadmodum circa obiecta charitatis infusæ & fidei potest dari, secundùm nos, actus naturalis, & supernaturalis in substantia: ita videtur quòd circa obiectum temperantiæ acquisitæ possit dari actus supernaturalis, & naturalis; tum etiam, & fortiùs, quia in hoc nulla est repugnantia. Respondeo, (quidquid sit de antecedente, quod non à multis Scotistis negatur) negando consequentiam, & ad probationem dico quòd non debemus tribuere actibus nostris maiorem perfectionem, aut proportionem ad præmium, quam constat ratione, aut authoritate eos habere; illam autem perfectionem, & proportionem maiorem haberent sine dubio actus nostri, si essent supernaturales, non constat, nec ratione, nec authoritate iis inesse.

Obiectio sexta ex possibilitate virtutum moralium.

Soluitur.

Per hæc patet ad fundamenta, quibus Suarez *lib. 2. de necessitate gratiæ c 16.* conatur probare dari actus virtutum moralium supernaturales in substantia, nam in re coincidunt cum prædictis obiectionibus. Sed ne aliquid necessarium omisisse videar, quia aliis terminis vtitur, respondebo particulariter.

Itaque obiicit quòd dentur quædam virtutes morales, quæ respiciunt Deum tanquam obiectum, *cui*, vt religio, & pœnitentia: ergo saltem tales debent dici supernaturales in substantia. Probatur consequentia, quia Deus potest vt obiectum *cui* attingi per actus sic supernaturales, & quia in actibus illarum virtutum reperitur aliqua ratio particularis, quia dat gratias Deo ob dona supernalia ac ob communicationem altiorem sic per ista beneficia ad nos, quàm est communicatio eius per dona naturalia. *Et certè*, inquit, *qui consideranerit excellentiam religionis, facilè intelliget non posse oblationem eius sicut oportet per voluntatem merè naturalem fieri.* Idem dicit de cultu imaginum, ac reliquiarum, ac de pœnitentia. 279.

Obiectio septima Suarij. ex particulari ratione quarumdam virtutum.

Deinde descendit ad probandum dari actus aliarum virtutum moralium supernaturales in substanria, quia scilicet habent honestates distinctas, dare eleemosynam homini quà homo est; & dare illi eleemosynam, quà fidelis, & ciuis Sanctorum: quod probat ex illo Matth. 10. *Qui recipit discipulum in nomine discipuli, vel Prophetam in nomine Prophetæ, mercedem discipuli, vel Prophetæ accipiet*, & 1. Petr. 4. *nemo patiatur vt maledicus, si autem vt Christianus, glorificet Deum in isto nomine.* Confirmat, quia velle aliquid quà conforme naturæ sensitiuæ, est distinctæ rationis actus ab actu volendi aliquid, quà contra conforme naturæ rationali; ergo & velle aliquid, quà conducens ad naturam secundùm *esse* naturale, est diuersæ rationis ab actu, quo quis quid vult, quà conducens ad naturam secundùm statum naturalem. 280.

Et ex distincta honestate.

Confirmatio.

Respondeo ad illud de Religione, & pœnitentia, concedendo antecedens, & negando consequentiam. Ad primam cuius probationem dictum est suprà, non ex eo, quòd possit dari talis actus, eum debere asseri, multa enim possunt fieri, & tenderent ad maiorem perfectionem hominis, quæ non dantur; nec nos iam negamus virtutes infusas ex eo quòd repugnent. Ad secundam probationem, dico nullam rationem esse assignabilem in obiecto virtutis supernaturalis, quæ non possit attingi virtute naturali acquisita, & certè euidens est hæreticos dare Deo gratias ob beneficia supernaturalia, & communicationem Dei, quam sperant se consequuturos post hanc vitam, quæ est maxima communicatio, & altissima, qua 281.

Respondetur ad obiectionē quatenus cōprehendit religionem & pœnitētiam.

Non omnes perfectiones quæ possunt dari debent asseri.

Deus

Deus se puris hominibus communicat; nec tamen habent habitus infusos. Ex iis etiam aliqui vouent, orant, colunt reliquias, & imagines, sicut & fideles peccatores, nec potest vlla consideratione, aut experiẽtia colligi esse disparitatem in substantia inter actus, quibus id faciunt, & actus iustorum; aliàs iustus posset cognoscere ex illa disparitate se esse iustum; quod falsum est. Itaque non solùm qui considerauerit naturam Religionis, non facilè intelliget quòd oblatio eius non possit fieri per voluntatem merè naturalem, hoc est, sine gratia habituali (nam actualis gratia non facit ad propositum) sed potiùs intelliget id posse fieri, quia quantùm ad considerationem omnem, quam potest habere independenter à reuelatione particulari, non poterit, vt dixi, discernere inter actus Religionis prouenientes à peccatore, & iusto; peccator autem non habet habitum infusum Religionis secundùm aduersarios communiter.

282. *Respondetur ad diuersas honestates. Omnes diuersitates quæ sunt in misericordia possunt attingi virtute acquisita.*

Ad illud etiam, quod dicit de aliis virtutibus, respondeo, licèt alia, & alia sit conformitas eleemosynæ, verbi gratiâ, quatenus succurreretur per eam homini, quà homo, & quà Christianus, vtrãque posse attingi per acquisitam virtutem, siue vnam, siue diuersas, non curo; vnde illa diuersitas non probat dari virtutes infusas. Deinde omnino mirum mihi est quod hic author videtur supponere, nempe quòd subuenire homini, quà homo est, & non Christianus, nõ posset esse actus charitatis supernaturalis, cùm certum sit posse nos ex charitate dare eleemosynam Turcis consideratis vt creaturis rationalibus factis ad similitudinem Dei, sine vllo ordine ad Christianitatem eorum.

Soluuntur loca Scripturæ à Suario adducta.

Loca verò Scripturæ, quæ adducit, sunt prorsus impertinentia ad rem. Primus enim solùm significat actum, quo quis subueniret discipulo, quà talis est, esse perfectiorem quàm actus, quo subueniret ipsi sub aliqua alia ratione inferiori: ex eo autem quòd vnus actus sit altero perfectior, non sequitur si imperfectior sit naturalis ordinis, perfectiorem debere esse supernaturalis, quia in eodem ordine naturali & supernaturali, etiam intra latitudinem eiusdem virtutis potest vnus actus altero esse perfectior, secundùm omnes. Sic qui reciperet hospitio Christianum, quà Christianus, vt sic non eliceret tam perfectum actum, quàm si reciperet ipsum non solùm quà Christianus, sed etiam qua iustus, & specialiori modo amicus Dei, siue vtraque receptio esset naturalis, siue supernaturalis ordinis.

283. Secundus locus minùs iuuat, quia sensus tantùm est quòd non debeant malè facere, vt tanquam malefactores puniantur ac patiantur, sed si patiantur propter Christum, debere eos glorificare Deum ista patientia, quia cedit & in honorem Dei, & in vtilitatem eorumdem, qui patiuntur. Hoc autem nihil ad propositũ facere euidens est.

Ad confirmationem: Velle aliquid vt bonũ natura sensitiua non necessariò distinguitur volũtate alicuius vt bonũ natura rationali.

Ad confirmationem, respondeo ista duo *velle* non esse distinctæ rationis in ratione moris, quãdo vtrumque esset iuxta dictamen rectæ rationis, nisi quatenus vnum *velle*, aut obiectum haberet honestatẽ distinctam ab honestate alterius, quod non esset semper necesse, quia ex amore proprio, aut charitate naturali posset vtrumque *velle* prouenire; quòd si vnum *velle* esset iuxta dictamen rectæ rationis, & alterum non esset, sed vel contra, vel sine vllo tali dictamine, tum essent quidem distinctæ rationis in genere moris propter defectum dictaminis ex parte vnius, vt est manifestum, & non præcisè ob diuersam honestatem obiectiuam: & eodem modo de consequenti discurrendum est.

Dato etiam quòd ista duo *velle*, de quibus tam in antecedenti, quàm in consequenti, essent diuersæ rationis, non tamen sequeretur quòd vllum ex illis exigeret virtutem per se infusam, vt sæpe dixi.

284. *Obiectio vltima.*

Obiicit præterea, sæpe fit vt medium temperantiæ propositum per prudentiam acquisitam sit diuersæ rationis à medio temperantiæ propositum per prudentiam spiritualem, quam docent sacræ literæ & SS.PP. vnde prudentia carnis, & sæculi, hoc est, acquisita, vocatur mors, & prudentia spiritus vita: ergo virtus moralis conformis prudentiæ carnis est distinctæ rationis à virtute conformi prudentiæ spiritus.

Responsio 1.

Respondeo primò, dato toto, non sequi tamen vllam ex illis prudentiis, aut virtutibus iis conformibus esse per se infusam, quatenus quælibet ex illis distinguitur à fide supernaturali, & virtutibus Theologicis.

Responsio 2. Qua prudentia vocatur mors.

Respondeo secundò, prudentiam acquisitam, quæ est virtus, non esse illam, quæ vocatur mors, aut dicitur inimica Deo; imò sanè valde ipsi placet, & est donum eius. Sed habitus ille, qui dictat honores vanos ambire, diuitias superfluas quærere, iniurias vlcisci, etiam non obstante prohibitione diuina, & cum negligentia salutis æternæ, qui habitus vocatur prudentia, non quòd reuera sit talis, sed quòd reputetur talis à sæcularibus communiter, cuius oppositus habitus, qui vera prudentia est, apparet ipsis esse potiùs stultitia, iuxta illud, *nos insensati vitam illorum æstimabamus insaniam*, &c.

SCHOLIVM.

Virtutes morales ad esse suum perfectum non requirere Theologicas, nec è contra: requirunt tamen morales Theologicas, vt elicere possint actus meritorios. Vide Rada 3. tom. Controuers. 15. art. 4.

29. *Resolutio tertij articuli.*

QVantùm ad illum articulum*, dico sicut priùs dictum est, virtutes morales non requirere Theologicas ad hoc, vt ipsæ morales sint perfectæ in specie sua, licèt non sint perfectæ perfectione vlteriori, quam possint habere: ita etiam è conuerso Theologicæ, siue in via, siue in patria non requirunt necessariò morales.

COMMENTARIVS.

285. *Cõclusio Doctoris quòd morales virtutes non habeant connexionem cum Theologicis.*

QVantùm ad illum articulum, &c. Concludit Doctor quandoquidem non dentur virtutes morales per se infusæ, simpliciter dicendum quòd virtutes morales non habeant necessariam connexionẽ cum Theologicis; sed & Theologicas in specie sua posse esse perfectas, sine moralibus, & de facto id contingere tam in paruulis, quàm in adultis; & similiter morales posse esse perfe-

perfectas in specie sua, sine Theologicis, quamuis regulariter non soleat contingere vt omnes morales sint in statu perfecto sine Theologicis, quia communiter adulti non iustificati, tam fideles, quàm indefides plurimis solent imperfectionibus, & vitiis oppositis virtutibus esse obnoxij, præsertim si longo tempore sint absque iustificatione.

286. *An virtutes infusæ si darentur haberent necessariam connexionem cum Theologicis. Non haberēt.*

Quòd si admitteremus tamen virtutes morales per se infusas, quæri posset de connexione earum cum gratia, & chatitate, & respondeo mihi videri (quamuis oppositum sentiant Thomistæ communiter, respondendum negatiuè. Fundamentum meum est, quia non videtur quòd maiorem connexionem habeant cum charitate quàm fides, & spes: sed hæ possunt esse absque charitate, vt statim videbimus: ergo & illæ. Probatur maior, quia secundùm aduersarios, omnes, fluunt à charitate tanquam potentiæ, cui connaturaliter debentur, sicut animæ rationali debetur intellectus, & voluntas, & suæ potentiæ. Rursus, sicut assignatur pro conuenientia relinquendi in peccatore fidem, & spem sine gratia, vt habeat quo se disponat ad recuperandam gratiam, ad quam vna ex dispositionibus sine prærequisitis est actus fidei, & spei, ita vt nunquam perdat fidem, nisi peccet peccato speciali contra ipsamet; sic similiter videtur esse congruum, vt relinquatur in ipso pœnitentia, vt per actus eius disponere se possit ad iustificationem, ad quam etiam disponit actus pœnitentiæ, non minùs quàm actus spei, nisi peccet specialiter contra pœnitentiam, aut nisi perdat fidem.

287. Dico autem *nisi perdat fidem.* quia quemadmodum deperdita fide deperditur (secundùm communem sententiam) spes sine peccato aliquo speciali facto contra spem, quia scilicet fides est regula ipsius; ita similiter posset dici quòd pœnitentia (& idem de cæteris moralibus est sentiendum) dedeperderetur deperdita fide, quia hæc esset regula eius, & cæterarum moralium infusarum, si darentur, aut saltem actus eius aliquis præsupponeretur necessariò ad actum pœnitentiæ infusæ nō minùs quàm ad actum spei, & charitatis. Et sanè Vasq. *disp.*88.*num.*3. fatetur connexionem moralium infusarum cum charitate nulla efficaci ratione probari. Auersa etiam fatetur rationem non debere peti ex natura rei, sed ex voluntate diuina, quæ colligitur ex authoritatibus, ex quibus colligitur dari virtutes morales infusas; sed certè quamuis istæ authoritates concluderent quòd cum charitate infundantur, sicut colligitur

Pœnitētia infusa posset deperdi deperdita fide.

quòd cum ea infunduntur fides, & spes, de quibus tam benè loquuntur istæ authoritates, quàm de moralibus infusis, vt manifestum est; tamen nullo modo dicunt morales, etiam in *conseruari* connecti cum charitate plusquam illud dicunt de fide & spe. Vnde sicut ex iis non sequitur quin fides, & spes conseruentur sine charitate, ita etiam non sequitur quin aliquæ ex aliis virtutibus moralibus infusis absque ea conseruentur.

Dices, prudentia acquisita habet connexionem cum acquisitis moralibus, & infusa cum infusis moralibus, : sed deperdita charitate deperditur prudentia infusa. Respondeo primò, negando antecedens, cuius ratio patet ex dictis. Respondeo secundò, eadem ratione sequuturū quòd spes non maneret sine charitate, nam ad actum spei requiritur prudentia infusa, tam benè, quàm ad actum pœnitentiæ; vnde si destructa charitate, destruitur prudentia, & hac destructa destruuntur virtutes infusæ requirentes ipsam, sequitur destructa charitate destruendam spem contra Theologos communiter. Respondeo tertiò, nō necessariò destrui debere prudentiam infusam, quamdiu manet fides quamuis destrueretur charitas. Vnde quamuis virtutes infusæ morales haberent necessariam connexionem cum prudentia, adhuc non deberēt perdi istæ virtutes morales perdita charitate.

288. Replica. Responsio 1. Responsio 2. Responsio 3. Prudētia infusa non deberet perdi destructa charitate & manente fide.

Dices secundò, virtutes infusæ morales sunt media ordinata ad acquirendum finem supernaturalem; ergo perdita charitate, qua sola voluntas rectè afficitur circa talem finem, tolli debent istæ virtutes. Confirmatur, quia non possunt exire in actum secundum sine charitate; ergo debent tolli ablata charitate. Respondeo, illas virtutes non esse media ad assequendum beatitudinem potiùs quàm spem: ergo sicut hæc manet perdita charitate, ita & illæ: vnde negatur consequentia.

289. Alia replica. Confirmatio. Responsio ad replicam.

Ad confirmationem dico, virtutes morales infusas posse exire in actum secundum ex imperio spei, tam benè, quàm ex imperio charitatis, vnde negatur antecedens. Imò possunt exire in actum suum sine imperio vllius ex illis, si darentur: nihil enim prorsus id impedit; nam sicut potest quis elicere actum virtutis moralis acquisitæ, verbi gratiâ temperantiæ, sine eo quòd amet, aut speret exprefsè, & formaliter finem naturalem, ita posset elicere actum temperantiæ infusæ sine eo quòd amaret, aut speraret exprefsè finem supernaturalem, & consequenter sine actu charitatis, aut spei. Præterea admisso antecedenti, nego consequentiam confirmationis, quia posset haberē actum redeunte charitate.

Item ad confirm.

SCHOLIVM.

Theologicas virtutes non necessariò esse connexas, patet, quia in patria manet charitas, non fides, nec spes, ex dist.31. è contra sæpè contingit in via, ex Trident. sess.6. cap. 15. & can. 28. Secundò, ait in prima infusione simul tres Theologicas dari. Videtur haberi ex Trident. seß.6. cap.7. in terminis. Ita Soto 3. de nat. cap.8. Alm. tract.3. Mor. cap.7. Vega.7. in Trident. cap.28. Dur.3. dist.23. quæst.6. Tertiò, ait fidem, & spem esse in suo genere perfectas virtutes sine charitate, sine qua tamen eorum actus non sunt meritorij. est contra D. Thom. 1.2. quæst.65. art.4.

QVantùm ad quartum articulum [t], dico quòd virtutes Theologicę nō sunt connexæ inter se, sicut patet in patria, vbi manebit habitus, & actus charitatis sine habitu & actu fidei, & spei: sicut etiam patet in via: vbi in peccatore manet fides, & spes sine charitate: igitur ex ratione habituum in existendo, non est necessaria connexio earum. 30. *Resolutio quarti articuli.*

Sed nunquid [u] in *fieri*, vel in infusione sunt connexæ, ita quòd vna non possit infundi sine alia? Respondeo, quæcunque separari possunt in *esse*, potest Deus separare in

Quæcunque separari possunt in esse, potest Deus separare in fieri. in *fieri*, & ideò quantùm est ex se non necessariò connectuntur in infusione, sed ex liberalitate diuina connectuntur: quia Deus totum hominem perficit, ita quòd sicut corporaliter nullam sanauit nisi perfectè: ita etiam spiritualiter non sanat hominem, nisi perfectè sanet: perfecta autem sanitas est, si quantùm ad intellectum habet fidem, & quantùm ad voluntatem spem, & charitatem: *de pœnit. dist. 1. cap. Sunt plures.*

Tres Theologicas simul infundi. Si quæritur vtrùm fides [x] & spes sine charitate essent virtutes? Dici potest sicut priùs dictum est de virtutibus moralibus, quòd in specie sua possunt esse perfectæ, inquantùm scilicet sunt principia propriorum actuum respectu propriorum obiectorum: sed perfectionem illam vltimam, quam habent in attingendo finem, ad quem ordinantur ex charitate, non possunt habere sine ipsa. Et hæc quidem perfectio tam in moralibus, quàm in

31\. *Sola charitas diuidit inter filios regni & perditionis.* istis, licèt dicatur communiter esse in attingendo finem per aliquam operationem elicitam, siue per aliquem ordinem istarum, vel eorum actuum ad finem: potest tamen dici esse præcipuè in hoc, quod est acceptari à Deo ordinando ad beatitudinem; sic quippe nulla virtus, nec eius actus acceptatur sine charitate, quæ sola diuidit inter filios regni, & perditionis.

De habitibus intellectualibus [y], non oportet immorari: planum est enim, quòd non est necessaria eorum connexio, nisi fortè sint habitus subordinati, quales sunt habitus principiorum, & habitus conclusionum, & in talibus prior potest esse sine posteriori, licèt non è conuerso.

32\. *Ad arg. 1. 2. & 3.* Ad argumenta principalia [z] duo prima concedo: quia concludunt, quod dictum est in primo articulo.

Ex consciẽtia erronea non generatur virtus. Ad tertium dico, quòd licèt ex frequenter sic operari, generetur quædam qualitas, quæ nata est esse concors rectæ rationi, & esset virtus, si haberet rectam rationem in operante, cui esset concors; tamen quia non est rectum dictamen in illo, deficit regula operationis rectæ, & ideò electio, quæ nata est esse recta, non est recta, quia non est regulata: & per consequens si generat qualitatem aliquam, illa tamen non est habitus electiuus, & per consequens nec est virtus.

Ad 4. Quartum concedo, quia concludit quod dictum est in articulo de connexione virtutum moralium cum prudentia. Ad alias rationes sequentes de virtutibus, concedo quòd licèt posset dici, quòd nullæ virtutes etiam in specie sint incompossibiles: tamen inquantùm adducuntur ad propositum concludunt quòd diuersæ species eiusdem generis virtutis moralis, vel diuersorum generum, non sunt necessariò connexæ: & hoc concessum est in primo articulo quæstionis.

COMMENTARIVS.

289\. *An virtutes Theologicæ sunt inter se connexæ. Prima conclusio gratia & charitas nõ necessariò connectuntur cum fide.* t QVantùm *ad quartum articulum*, &c. Hîc agit de connexione virtutum Theologicarum inter se, fidei scilicet, spei, ac charitatis: & quatuor ponit conclusiones, quas cõmuniter alij Theologi tenent. Prima est, quòd gratia, & charitas non habent necessariam connexionem cum habitu fidei, & spei. Probatur, quia in patria manet charitas sine fide, & spe: ergo non habent necessariam connexionem de facto istæ virtutes. Antecedens admittitur ab omnibus communiter, quamuis nõ careat difficultate, sed quia examinari solet in particularibus tractatibus de fide, spe, & charitate, & per se de ea Doctor agit suprà *dist. 31.* ad hunc autem locum examen eius non nisi per accidens spectat, propterea illud supponendum duxi, & difficultates contra occurrentes, ad aliam occasionem remittere.

290\. *2. Conclusio fides & spes nõ necessariò connectuntur cum charitate de facto in conseruari. Probatur quantum ad fidem.* Secunda conclusio est, quòd fides, & spes non habeant de facto necessariam connexionem cum charitate in *conseruari*. Hæc etiam est communis, & probatur, quia de facto manent in peccatore, cui ablata est ob peccatũ mortale charitas & gratia; ergo in *conseruari* non dependent à charitate. Probatur antecedens quantùm ad fidem ex Trid. sess. 6. c. 28. *Si quis dixerit amissâ per peccatum gratiâ, simul & fidem semper amitti, aut fidem, quæ remanet, non esse veram fidem, licèt non sit viua; aut eum qui fidem sine charitate habet non esse Christianum, anathema sit.* Probatur etiam authoritate Augustini 15. *trin. cap.* 18. vbi cùm ostenderet ex illo Apostoli 1. Corinth. 13. *Si habuero omnem fidem, ita vt montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* Fidem nihil prodesse sine charitate concludit: *Ita vt ipsam fidem non faciat vtilem nisi charitas: sine charitate quippe fides potest quidem esse, sed non & prodesse.* Quæ est doctrina aliorum Patrum communiter, dum tractant de parabola decẽ virginum *Matth.* 25. vbi per *virgines fatuas* intelligunt habentes veram fidem sine charitate. qua de re videri possunt Bellarm. 1. *de iustif. c.* 15. & alij recentiores. Alij Patres, qui dicere videntur fidem non esse veram sine charitate, loquuntur de fide fructifera, & vtili ad salutem proximè, qualis sine dubio nõ est fides informis, seu non viua, quæ scilicet est sine charitate, sine qua nec potest principiare actum meritorium de condigno, nec sufficere ad salutem consequendam. Probatur etiam ex Scriptura eadem pars antecedentis Mat. 7. *Multi dicent mihi in illa die, Nonne in nomine tuo dæmonia eiecimus, & in nomine tuo virtutes multas fecimus? & tunc confitebor illis, quia nunquam noui vos; discedite à me, qui operamini iniquitatem.* Vbi significatur fidem quandoque reperiri sine charitate, eámque non sufficere: quod & paulò antè similiter indicauit illis verbis, *Non omnis, qui dicit mihi, Domine, Domine intrabit in regnum cœlorum, sed qui facit voluntatem Patris mei*, Ioan. 12. *Veruntamen ex principibus multi crediderunt in eum: sed propter*

propter Pharisaos non confitebantur vt è Synagoga non eijcerentur: dilexerunt enim gloriam hominum magis quàm gloriam Dei. Vbi expressè mentio est de vera fide, vt patet ex contextu, & illa dicitur fuisse in illis principibus sine charitate. Probatur etiam ratione, quia nulla est ratio cur quando alio peccato, quàm infidelitatis aufertur gratia, & charitas, fides auferri debeat, quandoquidem actus eius possit & debeat esse necessariò ante iustificationem, vt dispositio ad ipsam.

291. *Probatur quoad spem.* Idem antecedens principale probatur quoad spem, non quidem tanta certitudine, sicut probatur quoad fidem, quia non est sic definita ab vllo Concilio; sed sufficienter tamen probatur, primò à paritate rationis, quæ eadem est de ipsa, & fide, quandoquidem actus vtriusque ex natura intrinseca sua non dependent ab actu charitatis, & sunt dispositiones ad iustificationem. Aduertendum tamen hîc non sufficienter probari de facto reperiri spem sine charitate, ex eo quòd Concilium ponat spem inter dispositiones ad iustificationem, quia certum est actum perfectum contritionis esse dispositionem ad iustificationem, & tamen non esse sine charitate, & gratia habituali pro vllo instanti temporis: ergo quamuis actus spei esset dispositio ad iustificationem, non propterea eo ipso sequeretur quòd possit esse sine charitate. Itaque eatenus ex Concilio potest colligi spem posse esse sine charitate, quatenus ex ea habetur quòd actus eius non dependet à charitate physicè, & hoc supposito nulla alia ratio necessariæ connexionis earum possit assignari.

Probatio inutilis. Nõ colligitur spes posse manere sine charitate ex eo quòd sit dispositio ad iustificationem.

Coninck *disp. 19. de spe dub. 12.* dicit apertè colligi ex Concilio Tridentino quòd spes possit esse sine charitate, quia *sess. 6. cap. 7.* dicit fidem & spem non vnire nos perfectè Christo, nisi accesserit charitas, vbi, inquit, apertè supponit illos habitus posse esse sine charitate. Sed (quidquid sit de sequela, quæ certè non est necessaria, quia posset dici accedere charitas fidei, & spei, quamuis non præsupponeret illas pro vllo tempore) non satis attentè legit hic author Concilium, quia Concilium non dicit quòd imponit hic author, sed verba eius sunt, *Nam fides, nisi ad eam spes accedat & charitas*, quod longè diuersum est, nam ex his verbis non habetur charitatem accedere ad spem; sed charitatem, & spem accedere ad fidem.

Probatio Coninck reiicitur. Nec ex eo quòd dicatur in Tridentino charitas ad ipsam accedere.

292. *An spes habeat necessariam annexionẽ cũ fide.* Quæres an spes habeat necessariam connexionem cum fide. Respondeo cum communi non habere talem, quin fides possit esse sine spe, quia nulla est ratio necessariæ connexionis earum, nec physica, nec moralis, cùm fides non præsupponat spei, sed potiùs è contra: habent tamen talem connexionem vt spes non posset esse sine fide. Primò, quia fides est initium, ac fundamentum nostræ iustificationis: ergo ea sublata, reliqua pars ædificij spiritualis destruitur. Secundò, quia fidei est proponere obiectum spei: ergo congruum est, vt qui voluntariè demeruit priuari fide, priuetur etiam spe. Confirmatur communi cõsensu Theologorum, qui in re aliàs incerta magni habendus est, quando nihil vrget in oppositum. Ex iisdem rationibus patet & charitatem non esse sine fide de facto, & præterea nullam esse necessariã connexionem ex natura rei inter hos habitus, sed benè posse esse spem sine fide, & charitatem etiam sine fide, & spe, quãtùm ad naturam physicam eorum.

293. *Tertia conclusio.* u *Sed nunquid in fieri*, &c. Hîc ponit tertiam conclusionem, quæ est, quòd quãuis simpliciter possit Deus, sicut cõseruat vnum ex habitibus, quando que sine aliis iuxta iam dicta, ita etiam & quemlibet ex illis sine aliis infundere, tamen de facto ex liberalitate sua eas solet connectere in infusione, eas simul infundendo. Prima pars huius conclusionis est communis, & certa, tum, quia in *conseruari* non dependent à se inuicẽ de potentia ordinaria; ergo *nec in fieri* de potẽtia absoluta; tũ, quia nulla potest assignari ratio necessariæ cõnexionis.

Nõ habẽt virtutes Theologica necessariam connexionẽ in fieri de potentia absoluta.

Secunda verò pars est longè difficilior. Eam tenet in terminis præter Doctorem & suos Durand. *in 3. d. 23. q. 6.* D. Bonauent. Richard. *ibid.* Gabr. *hîc art. 2.* Vega *lib. 7. in Trid. c. 28.* & videtur etiam S. Thom. *1. 2. q. 62. art. 4.* vbi asserit actus fidei, & spei esse priores charitate, habitus verò simul infundi. oppositum tenuit Caietanus, & Bañ. *2. 2. quæst. 6. art. 2.* Suarez *3. p. tom. 3. disp. 28.* Salas *1. 2. tract. 11. disp 5. sect. 3.* Vasquez *1. 2. disp. 203. cap. 9.* Valentia *2. 2. disp. 1. quæst. 6.* Lorca *ibid. disp. 32.* Pesantius, Turrianus, & alij, quos citat, & sequitur Coninck *disp. 6. de habitibus supernaturalibus dub. 4.*

An habeant de ordinaria. Sententia affirmatiua.

Negatiua.

Probatur autem primò ex Concilio Viennensi, vbi dicitur probabilius esse tam paruulis, quàm adultis infundi per Baptismum, gratiã, & virtutes, & ex Trident. *sess. 6. c. 7.* vbi dicitur in iustificatione fidem, spem, & charitatem simul infundi, *Vnde*, inquit, *in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum hac omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christũ, cui inseritur, fidem, spem, & charitatem.* 294. *Probatur affirmatiua, ex Trident.* Verùm nõ videtur hoc Concilium in eo rigore intelligi debere, vt semper in iustificatione simul tẽpore iustificatus recipiat istas tres virtutes; nam secundùm omnes, & est definitũ ab eodem Concilio, potest & solet peccator habere fidem infusam habitualem sine gratia; vnde sequitur tali, dum iustificatur de nouo, siue extra, siue intra Sacramentum non infundi fidem: ergo Concilium tantùm, vult quòd in iustificatione accipiat quis illas tres virtutes, si sit dispositus ad illas recipiendas, aut nisi aliquas ex illis habuerit antè.

Solutio probabilis.

295. Et eodem modo potest explicari Concilium Viennense, nimirùm sic vt tantùm velit paruulis, ac adultis infundi virtutes in Baptismo, nimirùm si sint dispositi ad illas, ex hoc autẽ non sequitur conclusio nostra, vt patet, quia non est necessarium vt baptizatus adultus sit semper dispositus ad charitatem, quoties esset dispositus ad fidem.

Magis fauet Viennense. Magis tamen fauet cõclusioni Viennensẽ, quàm Tridentinũ, quia hoc tantùm dicit quòd in iustificatione simul infundantur, aut habeãtur istæ tres virtutes, quod verum est, quia ad iustificationẽ requiritur charitas, quæ esse nequit sine fide, & spe, secundùm omnes, cum quo tamen stat quòd fides possit haberi sine charitate, vt patet. Viennense verò dicit in Baptismo infundi virtutes Theologicas; ergo supponit quòd in Baptismo sẽper habeantur istæ tres virtutes, quemadmodũ Tridentinum ex eo quòd dicat in iustificatione infundi illas tres virtutes, supponitur ab omnibus per hoc intelligere, quòd vel habeantur, vel infundantur tum: sed si soleret infundi aliquando fides sine reliquis virtutibus, nõ esset verum necessariò, quòd in Baptismo sic infunderentur; quia baptizatus posset habere dispositionẽ sufficientem ad fidem, cùm nõ haberet dispositionẽ sufficientẽ ad charitatẽ, vt patet in casu ficti baptizati: sed si vnquam infunderetur fides sine charitate, nunquã potiùs quàm tum: ergo verisimilius est quòd secundùm Concilium non infundatur fides vnquã sine reliquis virtutibus. Et sanè hęc est potissima probatio, quę mihi occurrit pro hac sentẽtia ex authoritate.

296. *Alia probatio.* *Quomodo Deus non sanat nisi perfectè.* Probari solet vlteriùs ex *dist.* 3. *de pœnit. cap. Sunt plures.* vbi dicitur quòd Deus nunquam aliquem sanauit, quem omnino non liberauit. Ad cuius confirmationem adducitur quòd totum hominem sanauit in Sabbato, vt habetur *Matth. quæst.* 1. quia & corpus ab infirmitate, & animam ab omni contagione liberauit, & subditur, *Quædam enim impietas infidelitatis est ab illo, qui iustus, & iustitia est, dimidiatam sperare veniam.* Cum quo concordat Innocentius III. *cap. Maiores, de Baptismo.* In his autem authoritatibus fundatur congruentia, quam adducit Scotus (qui etiam citat illud *cap. Sunt plures*, quamuis per errorem Typographi in pluribus codicibus habeatur *cap. Si quid*, quale non habetur in nulla ex distinctionibus de pœnitentia) Quamuis porrò in his authoritatibus, vt patet ex contextu, mentio fiat de perfecta sanitate quoad remissionem omnium peccatorum; ita scilicet vt nunquam Deus sanet aliquem ex parte tantùm, liberando ipsum ab aliquibus peccatis, & relinquendo alia; sed semper sanet perfectè, & totaliter liberando ab omnibus peccatis, eaque condonando. *Verus sensus harum auctoritatum.*

Tamen exemplum illud quod ex *Matth.* 9. desumitur ad hoc probandum, nimirùm de sanitate, quam Deus dedit toti homini, quoad animam, & corpus, dat occasionem probabiliter coniiciendi quòd sicut corporaliter, vt inquit Doctor, nullum sanauit nisi perfectè non solùm quoad animam, sed etiam quoad corpus; ita etiam spiritualiter non sanat hominem, nisi perfectè sanet, & quidem non solùm quoad intellectum tribuendo fidem; sed etiam quoad voluntatem tribuendo spem, & charitatem.

297. *Pars negatiua est probabilis.* *Probabile habitum fidei infundi quandoque sine charitate.* Hæc ergo sunt fundamenta huius conclusionis intellectæ in rigore, vt iacet & sonant verba, súntque probabilia. Verùm non minùs mihi probabile videtur oppositum, nimirùm, quòd quandoque infundatur habitus fidei sine habitu charitatis, & eadem est ratio de habitu spei.

Probat Coninck negatiuam. *Reiicitur.* *Posset ad fidẽ accedere spes & charitas quamuis non infunderetur sine illis.* Probat Coninck primò ex Tridentino suprà: nam fides nisi ad eam spes accedat, & charitas, neque vnit perfectè cum Christo; neque corporis eius viuum membrum facit. Sed hæc probatio nihil vrget, tum, quia ad fidem posset accedere spes, & charitas, quamuis non infunderetur vna sine altera, & sic sæpè accidit in adulto, cui in Baptismo infundebantur fides, spes, & charitas, & per peccatum amisit solam charitatem, aut eam simul cum spe, is enim in iustificatione recipit solam charitatem, & spem, quæ propterea in iustificatione ipsius accedunt ad fidem, quamuis hæc non infusa fuerit primò sine illis; tum etiam, quia accessio alicuius ad aliud non semper denotat præcessionem temporalem rei, cui alia accedit; sed aliquando significat coniunctionem rei accedentis cum alia re, siue præcedentem tempore, siue non. Probat secundò ex Augustino lib. 2. ad Simplicianum q. 2. *In quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum cœlorum*, & hanc ait esse catechumenorum habentium fidem sine charitate. Verùm hic locus posset intelligi commodissimè de fide actuali, & sic non faceret ad rem, vt patet. *Alia probatio inutilis.*

298. *Melior probatio sententiæ negatiuæ ab auctoritate.* Quantùm ergo ad authoritatem meliùs probatur ex loco suprà citato ex *Ioan.* 12. vbi dicuntur ex principibus multi credidisse quidem in Christum, sed non habuisse charitatem, nam primò fit mentio de fide habituali, quia aliàs malè ex illo loco colligeretur communiter fidem habitualem manere sine charitate. Deinde non constat iis vnquam antè communicatam esse charitatem. Confirmatur, quia illi de quibus *Matth.* 7. dicitur quòd virtutes operati sint in nomine Christi, habuerunt fidem secundùm omnes: sed nunquam habuerunt charitatem: ergo fides infunditur quandoque sine charitate. Consequentia est euidens; probatur minor, quia aliàs non dixisset Christus, *nunquam noui vos*, scientia scilicet approbationis & dilectionis; nam sic cognouisset eos pro tempore, pro quo habuerunt charitatem; tum enim erant filij adoptiui & hæredes regni, ac amici Dei.

Probat idem Coninck ratione. Primò, quia vt sine charitate consetuantur, ita etiam infundi possint. Secundò, quia ideò relinquitur fides in peccatore, vt sit fidelis: sed etiam, qui conuertitur ad Deum, & credit, ac paratus est credere, est fidelis: ergo debet poni in ipso fides habitualis. 299. *Probatio Coninck à ratione duplici.*

At neutra ex his rationibus sufficit, non quidem prima, quia non controuertitur an possit fides infundi, sed an infundatur de facto sine charitate; hoc autem non sequitur ex illo; neque ex eo præcisè quòd conseruetur fides sine charitate, quia posset Deus ita disponere, vt conseruaret eam, non tamen infunderet sine charitate. Non etiam secunda, quia non præcisè, ideò relinquitur vt sit fidelis; sed quia Deus ita disposuit, vt colligitur ex Tridentino; & quia non demeruit ob peccatum aliquod particulariter oppositum fidei ea priuari. Imò propterea colligitur peccator esse fidelis per habitum intrinsecum, quia supponitur habere fidem. Non ergo colligitur ex eo quòd sit, aut verè dicatur fidelis, relinqui istum habitum; sed potiùs colligitur ex eo quòd habeat talem habitum, quòd sit fidelis, & talis debeat dici. *Reiicitur 1.* *Reiicitur 2.* *Cur relinquitur fides destructa charitate.*

Meliùs ergo probatur illa sententia, quia sicut relinquitur iste habitus in peccatore, ex eo quòd non sit peccatum ipsi oppositum, & vt per talem habitum disponat se ad recuperationem gratiæ; ita etiam tam congruum videtur quòd quando quis ponit omnes dispositiones ex se prærequisitas ad habitum fidei, illum recipiat, quamuis charitatem non reciperet ob defectum dispositionis ad ipsam prærequisitæ: sed potest, & solet adultus habere omnes dispositiones ad habitum fidei ex se prærequisitas, non ad charitatem: ergo verisimile est quòd tum infundatur ipsi habitus fidei sine charitate. Probatur minor in casu adulti, qui esset paratissimus ad credendum, & actu crederet omnia mysteria fidei, vt reuelata à Deo & proposita ab Ecclesia, & in ordine ad profitendam illam fidem vellet baptizari, haberet tamen affectum: ergo aliquod peccatum particulare, verbi gratiâ, retinendi concubinam; is haberet omnes dispositiones ex se ad recipiendam fidem requisitas, & non haberet dispositiones ex se requisitas ad charitatem, habérétque demeritum particulare non recipiendi charitatem, quale non haberet respectu fidei. 300. *Melior probatio à ratione.* *Sæpè disponitur quis ad fidem qui non disponitur ad charitatem.*

Et si dicatur quòd ipsum demeritum respectu charitatis est demeritum respectu fidei, & quòd non sit congruum quòd sic offendens Deum præmio aliquo tam magno, quàm est habitus fidei supernaturalis, afficiatur. Contrà primò, quia demeritum sufficiens ad perdendum charitatem non est sufficiens de facto ad perdendum *Replica.* *Reiicitur 2.*

dendum fidem: ergo nec demeritum sufficiens, vt non infundatur charitas, est sufficiens vt non infundatur fides.

301. *Reiicitur 2.* Deinde, qui sic grauiter offendit Deum, vt mereatur priuari dono charitatis in pœnam, non tamen semper punitur priuatione fidei: ergo quamuis talis sic offenderet, vt non deberet affici dono charitatis, posset tamen congruenter affici dono fidei. *Confirmatio.* Confirmatur hoc, quia est magna gratia, & fauor quòd peccans mortaliter non priuetur dono fidei: ergo non omne peccatum est sufficiens ratio quin peccans afficiatur dono supernaturali. *Nō omne peccatum tollit gratiam doni supernaturalis.* Confirmatur secundò, quia non est maior gratia, nec fauor, quòd Deus infundat peccatori gratiam fidei, quàm quòd eam in ipso conseruet, nec vnum magis dedecet Deum, quàm alterum, nec magis est ipsi difficile.

Potest quis esse dispositus benè ad fidē, & indispositus ad charitatem. Confirmatur, quia potest fieri vt quis habeat dispositionem actualem, & positiuam ad habitum fidei, nimirùm affectum piæ credulitatis, aut quemcunque alium, & non habeat vllam indispositionem positiuam incompatibilem cum gratia, aut demeritum aliquod actuale, ratione cuius ea non infunderetur ipsi, licèt tamen non infunderetur ipsi, propter defectum alicuius dispositionis requisitæ ex ordinatione Dei, qui defectus non esset peccaminosus peccatori: ergo saltem in tali casu (quidquid sit de casu præcedenti, in quo supponitur indispositio actualis positiua) congruum esset vt infunderetur fides sine charitate.

Probatur antecedens, quia si quis adultus voluntatem haberet credendi debito modo, & non haberet alium dolorem de peccatis, quàm attritionem, nec adesset copia confessarij, talis haberet dispositiones ex se requisitas ad credendum, & non haberet indispositionem vllam positiuam incompatibilem cum gratia, vt patet, quia illa priuaretur solummodo propter defectum contritionis, aut absolutionis, qui defectus non esset ipsi peccaminosus: suppono enim non instare tum præceptum diligendi Deum super omnia, aut eliciendi contritionem, quod præceptum non obligat semper, & pro semper secundùm omnes.

302. *Sententia negatiua nō est contra Scotum.* Propter hæc mihi probabilissimus est hîc modus, nec videtur etiam esse contra Scotum, quia ipse optimè explicari potest velle tantùm quòd Deus non infundat vnquam vnum habitum sine aliis, quantum est ex parte sua, & quando subiectum est sufficienter dispositum ad omnes, non verò quòd vnum sine altero non infundat, quando subiectum est dispositum sufficienter ad vnum, & non ad alios.

Confirmatur hæc explicatio, quia sic explicant Coninck, & alij Authores cum ipso conuenientes D. Thom. & Concilium Viennense; cur ergo similiter non possemus nos explicare Scotum? aut cur illi sic non explicarent ipsum? Alias duas explicationes adducit Medina *qu.* 6. 2. *art.* 4. pro D. Thoma, quæ æquè adduci possunt pro Scoto, vt patet consideranti: sed non sunt tam commodæ, quamuis non libeat eas impugnare, quia res est parui momenti.

303. *Fides, & spes sine charitate quomodo perfectæ.* x *Si quæritur vtrùm fides*, &c. Resoluit hîc fidem, & spem, quando reperiuntur sine charitate esse perfectas in specie sua, quantùm ad hoc quòd possint suos proprios actus tum tam perfectè elicere quoad perfectionem intrinsecam, & physicam eorum, quàm si adesset simul charitas; quia hæc, dum adest, nullam addit perfectionem intrinsecam istis habitibus magis quàm habitus virtutum moralium, vt patet, & hinc sequitur fidem informem & mortuam per quam illa intelligitur, quæ est in peccatore sine charitate non distingui specie à fide formata, & viua, per quam intelligitur illa, quæ est simul cum charitate, & consequenter diuisionem fidei supernaturalis, vt sic, in fidem informem & formatam, non esse generis in species, sed subiecti potiùs in accidentia, sicut est diuisio lactis in lac dulce & lac amarum, quæ doctrina est iam communis. *Fides formata, & informis sunt eiusdem speciei.*

Quamuis autem sine charitate hæ virtutes, sicut & morales, intrinsecè perfectæ sint in specie sua, tamen recipiunt aliquam perfectionem extrinsecam per hoc quòd adueniat ipsis charitas, quia ea adueniente operationes earum & actus aliqua speciali ratione attingunt finem, qua non attingerent sine ipsa, & propter carentiam huius attingentiæ dicuntur mortuæ, & occisæ sine charitate. *Perficiuntur charitate.* Et si quæratur in quo consistat ista specialis attingentia, aut qua ratione charitas informet, & viuificet fidem cæterásque virtutes. *Quomodo?* Respondet Doctor dupliciter, primò, quòd possit ista attingentia dici consistere in denominatione quadam desumpta ab imperio charitatis, ita scilicet vt per hoc quòd voluntas, actu proueniente à charitate imperaret intellectui elicere actum fidei, aut alterius virtutis, iste actus fidei sic elicitus & imperatus ordinaretur ad finem charitatis, & participaret honestatem eius, atque adeò speciali ratione attingeret finem vltimum. Respondet secundò, & meliùs, magísque ad sensum proprium suum, illam attingentiam consistere in denominatione quadam morali, desumpta ab ipsamet charitate, & gratia, quæ vt constituit hominem amicum, & filium Dei, ita tribuit valorem quendam moralem eius operationibus bonis omnibus, & præsertim supernaturalibus, ratione cuius acceptentur à Deo, vt meritum de condigno respectu vitæ æternæ.

Quia ergo actus fidei sine charitate carent hac morali perfectione, & valore, & propterea non producunt fructum vitæ æternæ, eam merendo de condigno, habent autem eum valorem, ex coniunctione cum charitate, producúntque istum fructum, optimè potest dici fides occisa, ac mortua, seu infructifera sine charitate, & cum ea viua, ac fertilis. 304. Et quia charitas est quæ tribuit ipsi hunc valorem, & hanc vim moraliter, non minùs benè potest dici esse forma viuificans, seu vita fidei, nec ad hoc requiritur aliqua informatio physica, qua physicè informaret gratia fidem, vt videtur sentire Richardus 3. *dist.* 23. *art.* 5. *quæst.* 1. *Fides non informatur physicè per charitatem.* Imò talis informatio nequit esse non solùm generali ratione, quia nullum vnum accidens spirituale absolutum solet esse forma informans, & complens alterum; sed etiam quia charitas subiectatur in subiecto distincto à fide: hæc enim subiectatur in intellectu, illa in voluntate. Rationes, quibus moueri videtur Richardus, aut si quis alius est author istius sententiæ, sunt nullius momenti, & proinde non proponendæ. Cum Scoto conueniunt D. Thomas 2. 2. *quæst.* 4. *art.* 3. & Theologi communiter: nec ab eo etiam dissentit dum dicit fidem sine charitate, non esse veram virtutem: nam loquitur D. Thomas de vera virtute, qua

quatenus talis dicenda est sola illa, quæ conducit ad vitam æternam, potéstque proximè eò perducere, iuxta illud Gregorij hom. 29. in Euangelia: *Vera fides est quando id quod credimus, moribus, & vita confirmatur.* Scotus autem non dicit fidem sine charitate in hoc sensu esse veram virtutem, aut fidem, sed esse veram virtutem, & fidem secundùm speciem suam; quod non negat D. Thom. non ergo habent inter se in hoc controuersiam, quidquid dicat Scholiastes.

305. y *De habitibus intellectualibus*, &c. Postquam fusè satis disseruisset de connexione virtutum moralium acquisitarum, & infusarum, tam intellectualium, quàm appetitiuarum, supponit hîc obiter pro complemento huius materiæ extra controuersiam esse, & notum experientia, quòd habitus intellectuales non morales tam speculatiuæ quàm factiuæ non habeant talem connexionem, quin ex iis, illi qui non sunt subordinati, possunt esse sine se inuicem, vt Metaphysica, Physica, & Mathematica: quòd si sint etiam subordinati, vt habitus principiorum, & habitus conclusionis Physica, & Medicina, habitus subordinans potest esse sine subordinato, verbi gratiâ, Physica sine Medicina, in quo non est vlla controuersia; vnde ex hoc quòd communiter admittitur potest confirmari, quod nos tenemus de connexione virtutum moralium acquisitarum, nam isti habitus speculatiui iuuant se inuicem, & qui non scit Mathematicam, quamuis optimè sciret Metaphysicam, non posset tamen tollere difficultatem, quæ ex Mathematica opponeretur ipsi contra conclusionem Metaphysicam, tam benè, quàm si sciret Mathematicam; & tamen hoc non obstante dicitur communiter Metaphysicam posse esse perfectam sine Mathematica: ergo similiter, quamuis temperantia iuuaret liberalitatem, & qui esset liberalis propter defectum temperantiæ non posset in omnibus casibus, tam expeditè exercere liberalitatem, quàm si esset temperans, non tamen propterea dici debet quòd liberalitas non possit esse perfecta sine temperantia.

Habitus speculatiui non habent necessariò inter se connexionem.

Inde probatur non esse connexas virtutes appetitiuas.

306. z *Ad argumenta principalia*, &c. Respondet hîc more solito argumentis in quæstionis principio in fauorem partis negatiuæ propositis, & duo prima concludentia ex inclinatione naturali, quæ potest inesse alicui ad vnam virtutem sine inclinatione ad alteram, & ex eo quòd possit occurrere alicui materia exercendæ vnius virtutis non occurrente materia, aut occasione exercendæ alterius, posse quem acquirere vnam virtutem sine aliis, hæc, inquam, duo argumenta concedit, quia faciunt pro sententia ipsius negante necessariam connexionem inter virtutes morales.

Responsio ad argumenta principalia. Duo prima argumenta nobis fauent.

Ad tertium argumentum, quo probatur virtutem moralem posse esse sine prudentia, quia scilicet quando proponeretur alicui per intellectum esse furandum, posset non furari; sed tum eliceret actum virtutis sine prudentia, quia istud dictamen, quo proponeretur non esse furandum, non esset dictamen prudentiæ. *Tertium argumentum.*

Respondet, istam electionem, qua nollet talis furari, non esse electionem rectam, ac virtuosam formaliter, sed tantùm materialiter, quia scilicet, vt esset virtuosa formaliter & moraliter, deberet proponi per regulam morum, hoc est, per dictamen rationis quòd non esset furandum, sic autem non proponeretur, vt supponitur; non ergo esset electio illa virtuosa formaliter, esset tamen virtuosa materialiter, quia esset talis, quæ esset reuera à parte rei conformis prudentiæ, licèt ita non esset in apprehensione istius, qui in casu argumenti operaretur. *Solutio.*

Quartum argumentum concedit, quo argumento concluditur prudentiam posse haberi sine virtutibus appetitiuis, quandoquidem posito dictamine prudentiæ, non necessariò voluntas deberet agere conformiter, propter quod ipsemet tenuit intentum huius argumenti. *Quartum argumẽtum fauet nobis.*

Ad cæteras rationes, quibus ostenditur non debere esse connexas virtutes propter incompossibilitatem actuum aliquarum ex ipsis, vt paupertatis, & liberalitatis, magnanimitatis, & humilitatis, virginitatis, & continentiæ coniugalis. Respondet, concedendo quòd ex iis sequitur non necessariò debere virtutes morales appetitiuas esse connexas, quod & ipse tenet. Sed addit tamen non necessariò esse verum quod in his rationibus prætenditur in terminis, nimirùm virtutes morales esse incompatibiles, quia posset, inquit, dici nullas virtutes morales repugnare in eodem subiecto, quod sanè iuxta ipsius principia verissimum est, nam non magis repugnat coniugatæ etiam parturienti virginitas, quàm Angelo temperantia cibi & potus, ac venereorum; sed potest Angelus habere temperantiam talem: ergo & coniugata virginitatem quoad habitum, & plures actus ipsius, licèt non quoad omnes; sicut nec Angelus potest habere omnes actus temperantiæ, de quo tamen ad propositum non spectat ampliùs tractare. 307.

Nulla virtutes morales incompatibiles sunt in eodem subiecto.

DISTINCTIO XXXVII.

De præceptorum Decalogi distinctione in comparatione ad scripturam tabularum.

A. SED iam distributio Decalogi, quæ in duobus mandatis completur, consideranda est. Habet enim Decalogus decem præcepta, quæ sunt decachordum psalterium. Quæ sic sunt distributa, vt tria quæ sunt in prima tabula, pertineant ad Deum, scilicet ad cognitionem, & dilectionem Trinitatis: septem quæ sunt in secunda tabula, ad dilectionem proximi.

De

De primo præcepto.

PRimum in prima tabula est, *Non habebis Deos alienos. Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem,* &c. Hæc Origenes dicit esse duo mandata; sed Augustinus vnum [hoc enim ipsum quod dixerat; *Non habebis Deos alienos*, perfectiùs explicat cùm prohibet coli figmenta, scilicet idolum, vel similitudinem alicuius rei.] [Quæ duo Origenes ita dicit distare, vt idolum sit, quod nihil habet simile sui: similitudo verò, quod habet speciem alicuius rei: vt verbi gratiâ, Si quis in auro, vel in ligno, vel alia re faciat speciem serpentis, vel auis, vel alterius rei, & statuat ad adorandum: non idolum, sed similitudinem fecit. Qui verò facit speciem, quam non vidit oculus, sed animus sibi finxit: vt si quis humanis membris caput canis, vel arietis formet, vel in vno habitu hominis duas facies, non similitudinem, sed idolum facit: quia facit quod non habet aliquid simile sui. Ideò dicit Apostolus, quia idolum nihil est in mundo. Non enim aliqua ex rebus constantibus assumitur species, sed quod mens otiosa, & curiosa reperit. Similitudo verò est, cùm aliquid ex his quæ sunt vel in cœlo, vel in terra, vel in aquis formatur.] Augustinus verò ita exponit illud, *Idolum nihil est in mundo*, id est, inter creaturas mundi non est forma idoli. Materiam enim formauit Deus, sed stultitia hominum formam dedit. Quæcunque facta sunt, naturaliter facta sunt per Verbum: sed forma hominis in idolo non est facta per Verbum, sicut peccatum non est factum per Verbum, sed est nihil, & nihil fiunt homines cùm peccant.] Sed quæritur, Quomodo hîc dicatur forma idoli non esse facta per Verbum, cùm alibi legatur, [Omnis forma, omnis compago, omnis concordia partium facta est per Verbum.] Hoc autem à diuersis variè soluitur. Quidam enim dicunt omnem formam, & quicquid est, à Deo esse, inquantùm est: & formam idoli inquantùm est, vel inquantùm forma est, à Deo esse, sed non inquantùm idoli est, id est, posita ad adorandum. In hoc enim non est creatura, sed peruersio creaturæ. Sicut illud, quod peccatum est, inquantùm peccatum est, nihil est: & homines cùm peccant, nihil fiunt: quia ab illo, qui verè est, separantur. Vnde Hieronymus. [Quod ex Deo non est, qui solus verè est, non esse dicitur.] Ideóque peccatum, quod nos à vero *esse* abducit, nihil esse, vel non esse dicitur. Alij verò dicunt omnem formam, quæ scilicet naturaliter est, & omne quod naturaliter est, esse à Deo: sed forma idoli non est naturaliter, quia naturæ iustitiæ non seruit. Id enim naturaliter esse dicitur, quod simplici naturæ iustitiæ, quæ Deus est, militat, non resultat, & naturam creatam non vitiat. Secundum præceptum est, *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, quod est dicere, secundùm literam, Non iurabis pro nihilo nomen Dei. Allegoricè verò præcipitur, vt non putes creaturam esse Christum Dei Filium: quia omnis creatura vanitati subiecta est: sed æqualem Patri. Tertium verò præceptum, *Memento vt diem sabbati sanctifices:* vbi secundùm literam præcipitur sabbati obseruantia. Allegoricè verò vt requiem & hîc à vitiis, & in futuro in Dei contemplatione expectes ex Spiritu sancto, id est, ex charitate, & dono Dei: [non quòd Spiritus sanctus sine Patre & Filio hoc operetur. Accepit vtique Ecclesia hoc donum, vt in Spiritu sancto fiat remissio peccatorum. Quam remissionem cùm Trinitas facit, propriè tamen ad Spiritum sanctum dicitur pertinere: quia ipse est spiritus adoptionis filiorũ.] Ipse est Patris, & Filij amor, & cõnexio, vel cõmunitas.

B.

August. de decem chordis libro vnico cap. 5. Tom. 9. & lib. qu. super Exod. q. 71. tom. 4.

Exod. 20. a

Deut. 5. a

Hom. 8. super Exod. ad cap. 10. eiusdem, ante medium.

1. Cor. 8. b

Quomodo idolũ nihil esse dicitur in mundo?

Super Ioan. tract. 1. ad 1. cap. Ioan. post mediũ. Tom. 9.

Eodẽ tract. sed paulò inferiùs.

De hoc suprà dist. 37. lib. 2.

Hier. ep. ad Damas. cuius initium. Quoniam vetusto, *& in Cõment. super c. 65. Ezech.*

De secundo præcepto primæ tabulæ.

Isidorus super Exod. glossa ibid.

Rom. 8. d

De tertio præcepto.

Exod. 20. b

August. lib. de verbis Domini in serm. 11. lõgè satis à fine.

Ideóque & iustificatio nostra, & requies ei attribuitur sæpiùs. Hæc sunt tria mandata primæ tabulæ, ad Deum pertinentia. Et primum quidem quod est de vno Deo colendo, pertinet ad Patrem, in quo est vnitas vel auctoritas. Secundum ad Filium, in quo est coæqualitas. Tertium ad Spiritum sanctum, in quo est vtriusque communitas.

De mandatis secundæ tabulæ.

C

Primũ præceptum 2. tabulæ. Rom. 8. b Deut. 5. b Secundum præceptum. Matth. 5. f 2 Cor. 3. De tertio præcepto. Aug. lib. q. super Exod. qu. 71. in fine tom. 4. De quarto præcepto. Aug. ibid. Hieron. super Ezech. lib. 6. circa cap. 28. Super Psal. 54. circa versum, & non defecit, & glossa ibid. Super Ezec. lib. & cap. citatis 14. qu. 3. cap. Putant. *Aug. super Exod. c. 11. q. 39. tom. 4. & super Ps. 103. circa illud*, Et eduxit illos cũ argento.

IN secunda verò tabula septem erant mandata, ad dilectionem proximi pertinentia: quorum primum ad patrem carnalem refertur, sicut primum primæ tabulæ ad Patrem cœlestem. Quod est, *Honora patrem tuum, & matrem tuam, vt sis longæuus super terram*, scilicet viuentium. Parentes verò sic sunt honorandi, vt eis debita reuerentia exhibeatur, & necessaria ministrentur. Secundum est, *Non occides*: vbi secundùm literam actus homicidij prohibetur: secundùm spiritum verò etiam voluntas occidendi. Vnde huic mandato secundùm literam fit superadditio in Euangelio: quia litera Euangelij exprimitur, quod legis litera non exprimebatur. Euangelij litera exprimit intelligentiam spiritualem, id est, quam spirituales habent, & secundùm quam spiritualiter viuitur. Litera legis sensum carnalem, id est, quem carnales habent, & secundùm quem carnaliter viuitur, cui facta est superadditio. Tertium est, *Non mœchaberis*, id est, ne cuilibet misccaris, excepto fœdere matrimonij:] à parte enim totum intelligitur. Nomine ergo *mœchiæ* omnis concubitus illicitus, illorum quoque membrorum non legitimus vsus prohibitus debet intelligi] Quartum est, *Non furtum facies*, vbi sacrilegium, & rapina omnis prohibetur. [Non enim rapinam permisit, qui furtum prohibuit: sed *furti* nomine benè intelligi voluit omnem illicitam vsurpationem rei alienæ.] Sacrilegium tribus modis committitur, quando, scilicet, vel sacrum de sacro, vel non sacrum de sacro, vel sacrum de non sacro aufertur. Sacrum verò dicitur, quicquid mancipatum est cultui diuino, vt Ecclesia, vel res Ecclesiæ. Hic etiam vsura prohibetur, quæ sub rapina continetur. Vnde Hieronymus. [Vsuras quærere, vel fraudare, aut rapere nihil interest. Commoda fratri tuo, & accipe quod dedisti, & nihil superfluum quæras: quia superabundantia in vsura computatur.] Est enim vsura (vt ait Augustinus) cùm qui plus exigit in pecunia, vel qualibet re, quàm acceperit. Item Hieronymus. [Putant aliqui vsuram tantùm esse in pecunia, sed intelligant vsuram vocari superabundantiam, scilicet quicquid est, si ab eo quod dederit, plus est: vt si in hyeme demus decem modios, & in messe quindecim recipiamus.] Si verò quæritur de filiis Israël, qui Domino iubente, ab Ægyptiis mutuauerunt vasa aurea, & argentea, & vestes pretiosas, & asportauerunt, vtrùm furtum commiserint? Dicimus eos, qui vt parerent, Deo iubente illud fecerunt, non fecisse furtum, nec omnino peccasse. Vnde Augustinus, Israëlitæ non furtum fecerunt, sed Deo iubenti ministerium præbuerunt. Hoc enim Deus iussit, qui legem dedit. Sicut minister iudicis sine peccato occidit quem lex præceperit occidi, sed si id sponte facit, homicida est: etiamsi eùm occidat quem scit à iudice occidendum. Infirmi autem qui ex cupiditate Ægyptios deceperunt, magis permissi sunt hoc facere illis, qui iure talia passi sunt, quàm iussi.] Hic opponitur, quòd etiam boni in illo opere peccauerunt: quia naturalem legem, cui concordat Euangelium, & lex moralis præceptionis, transgressi sunt, quæ est,

est, *Quod tibi non vis fieri, alij ne feceris.* Quam veritas scripsit in corde hominis: & quia non legebatur in corde, iterauit in tabulis, vt voce forinsecus admota rediret ad cor, & ibi inueniret quod extrà legeret. Hanc ergo illi præuaricari videntur in illo facto, aliis facientes, quod nolebant sibi fieri. Sed ibi subintelligendum est iniustè: vt non alij, scilicet iniustè, facias, quod tibi non vis fieri, alioquin huius præuaricator est iudex, dum punit reum, nolens aliquid tale sibi fieri. Ita etiam & illud Domini verbum, *Omnia quæcunque vultis, vt faciant vobis homines*, &c. de bonis accipiendum est, quæ nobis inuicem exhibere debemus. Quintum præceptum est, *Non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium:* vbi crimen mendacij, & periurij prohibetur. [Solet autem quæri, Vtrùm prohibitum sit omne mendacium? Quidam dicunt illud tantùm prohiberi, quod obest, & non prodest ei, cui dicitur. Tale enim non est aduersus proximum: vt ideò videatur hoc addidisse Scriptura. Sed de mendacio magna quæstio est, quæ nec citò explicari potest.

Et rursus libro contra Faustum Manichæũ 22. cap. 71. tom. 6.

Matth. 7. b
Luc. 6. e

De 5. præcepto.

Aug. super Exod. q. 71. in fin. tom. 4.

QVÆSTIO VNICA.

Vtrùm omnia præcepta Decalogi sint de lege naturæ?

Alensis 3.*part.quæst.*29 *membr.*1.*art.*1. Diuus Thomas 1.2.*quæst.*100.*art.*8.*&* *quæst.*104.*art.*1. Diuus Bonauentura *hîc art.*1. *quæst.*3. Richardus *art.*1. *quæst.*1. Durandus *quæst.*1. Gabriel.*quæst.*1. Maior *quæst.*10. Occham 1.*quæst.*19.*ad tertium dubium.* Aliaco 1.*disp.*14. Gerson.*alphab.*61.*lit.e,f.* Vasquez 1.2.*quæst.*99. *art.*5.*&* *d.*179. Alm.3.*mor.*15.*&* *hîc.* Molina *tom.*6.*tract.*5.*d.*57.*num.*6. Rada 3.*tom.controuers.*16. Suarez *lib.*2.*de legibus, cap.*15. Ægidius *hîc quæst.*3.

CIRCA istam distinctionem [a] trigesimam septimam, in qua Magister agit 1.
de præceptis; quæritur vnum: Vtrùm omnia præcepta Decalogi sint de
lege naturæ? Quòd non: in his, quæ sunt de lege naturæ, non videtur *Arg. 1.*
posse Deus dispensare; sed dispensauit in aliquibus, quæ videntur esse contra præcepta Decalogi, ergo. Probatio maioris; quæ sunt de lege naturæ, vel sunt principia necessaria nota ex terminis: vel sunt conclusiones necessariò sequentes ex talibus principiis; sed siue sic, siue sic, habent veritatem necessariam: igitur Deus non potest facere ea esse falsa: igitur non potest facere illud, quod mandant fieri non esse bonum, & quod prohibent, non esse malum: & per consequens de tali illicito licitum. Probatio minoris; occidere, & furari, & mœchari sunt contra præcepta Decalogi, vt patet *Exod.* 20. sed in istis videtur Deus dispensasse. Nam de homicidio patet *Genes.* 22. de Abraham, de filio immolando. De furto, *Exod.* 11. *&* 12. de filiis Israël, quibus præcepit, vt spoliarent Ægyptios, quæ spoliatio est ablatio rei alienæ inuito domino, quæ est definitio furti. De tertio, scilicet mœchari, patet Oseæ 1. *Fac filios fornicationum.*

Præterea, Rom. 7. dicit Apostolus: *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces*, &c. sed ea, quæ sunt nota ex lege naturæ, sciuntur esse vitanda, vel agenda, etiamsi non sint scripta, sicut ea, quæ sunt naturaliter nota in speculatiuis, essent naturaliter nota, etiamsi non essent reuelata. *Arg. 2.*

Præterea, Lex naturæ obligauit in omni statu, quia notum est in tali natura esse sic agendum, vel non: sed Decalogus non obligauit in omni statu, puta non in statu innocentiæ, cùm tunc lex Decalogi non esset data, & antequam esset data, non obligauit. *Arg. 3.*

Contrà in Canone distinct. 6. §. *His itaque respondetur*, & in principio decretorum, & 1. Ioann. 1. Quære.

COMMENTARIVS.

1. *Sũma quæst.* [a] CIrca istam distinctionem, &c. In hac quæstione grauissima hæc sunt, quæ præcipuè à Doctore tractantur. Primò, præmittit tria argumenta pro parte negatiua, & aliquas authoritates pro affirmatiua. Secundò concludit Deum posse propriè dispensare in aliquibus ex Decalogi præceptis, & ea occasione breuiter explicat quid sit dispensare in præcepto aliquo. Tertiò, declarat quid

quid sit esse de lege naturæ strictè loquendo, & præceptorum Decalogi aliqua esse sic de lege naturæ, aliqua non esse resoluit. Quartò, ostendit, quid sit esse de lege naturæ largè loquendo, & sic esse de lege naturæ reliqua Decalogi præcepta, quæ non sunt de lege naturæ strictè loquendo, affirmat. Quintò, docet qua ratione cum dispensabilitate aliquorum præceptorum posset stare indispensabilitas primi præcepti. Et sextò denique, satisfacit argumentis principalibus, secundùm quòd locum habere possunt contra suam resolutionem.

2.

Quid sit lex naturæ.

Hæc Doctor. Sed quia non potest benè intelligi, an aliquid sit de lege naturæ, vel non sit nisi cognoscatur quid sit ipsamet lex naturæ, antequam quæstionis expositionem aggrediamur, priùs hanc difficultatem soluere visum est, circa quam plures sunt sententiæ.

1. Sent. legem naturalē esse actum voluntatis diuinæ.

Prima sententia est, legem naturalem esse actum voluntatis diuinæ, quo iubet aliqua fieri, & aliqua vitiari. Huius autem sententiæ Authores, licèt in hoc conueniant; in natura tamen istius actus, seu iussionis explicanda inter se dissentiunt, nam aliqui existimant illam iussionem, quæ est lex naturalis, esse actum liberum, sic vt Deus posset ipsum non habere. Ita Gerson *tract. de vita spirituali, part.* 3. *lect.* 1. 2. *&* 3. Occham 2. *quæst.* 19. Aliacens. 1. *quæst.* 14. *art.* 1. Andreas de Castronouo *disp.* 48. *art.* 1. Alij verò ex illis putant hanc Dei iussionem esse omnino necessariam, saltem ex suppositione creationis hominum; & quidem cum his, quatenus asserunt Deum necessariò præcipere aliqua bona, & prohibere mala, ita vt non possit aliter facere. Conuenit Medina 1. 2. *quæst.* 18. *art.* 1. Victoria *in relect. de peruenientibus ad vsum rationis.* Suarez statim citandus, & alij.

Diuersitas inter Authores huius sent.

Si verò quæratur ab iis, qui cum Occhamo conueniunt, an ex hypothesi illa, quam putat ille possibilem, quòd scilicet Deus non haberet illam iussionem, in qua constituunt legem naturalem, aliqua essent mala; aliqui dicunt (& præsertim ipsemet Occham, & quotquot dicunt omnia, quæ sunt mala; ideò esse mala, quia prohibita) in tali casu nullos actus, quos committerent homines, futuros malos, nec quidem odium Dei, nec mendacium, nec denique aliquid aliud. Alij verò dicunt, quòd in eo casu actiones aliquæ, vt mendacia, essent quidem malæ, sed non peccaminosæ. Alij quòd essent peccata, sed quòd non essent culpæ. Alij quòd essent culpæ, sed non offensæ Dei. Alij quòd essent offensæ etiam Dei, sed quòd non essent mortalis grauitatis, nec propterea puniendæ æterna pœna. Alij denique quòd haberent omnes has rationes, sed tamen quòd carerent adhuc aliqua alia speciali deformitate, quam haberent in casu, quo esset illa Dei iussio.

3.

2. Sent. non in solo actu voluntatis diuinæ eam consistere.

Secunda sententia est legem naturalem includere quidem visionem Dei, sed tamen non in ea sola consistere; sed in aliquo alio. Suarez *lib.* 2. *de legibus, cap.* 6. satis fusè, & expresè.

3. Sent. quòd sint propositiones obiectiuæ.

Tertia sententia est quòd lex naturalis sint ipsæmet propositiones obiectiuæ, quæ propositæ, intellectui determinant ipsum ad iudicium ferendum, de eorum conuenientia, aut disconuenientia; absque recursu ad volitionem vllam positiuam vllius Legislatoris, aut superioris, siue sint propositiones immediatæ, vt sunt principia prima practica; siue mediatæ, vt conclusiones ex illis deductæ: vt bonum est amandum, malum fugiendum; parentes sunt honorandi; mendacium non est dicendum, & similia. Hanc tenet Maior 4. *d.* 1. *quæst.* 1. §. *insuper.* Lorca *disput.* 6. *de legibus.* Montesinus *disp.* 22. *quæst.* 2. *difficultate* 1. & meo iudicio videtur esse sancti Thomæ *quæst.* 90. *art.* 1. *ad secundum.*

4. Sent. quòd cōsistat in natura rationali.

Quarta sententia est Vasquez *disput.* 150. *cap.* 3. putantis eam consistere in ipsamet natura rationali.

5. Sent. quòd cōsistat in natura rationali vt cognoscitiua.

Quinta sententia eam statuit in lumine naturali, seu ipsamet natura rationali, vt cognoscitiua est, seu potiùs, & clariùs in ipsomet intellectu. Sic Abulensis *in cap.* 19. *Matth. quæst.* 30. Sotus *lib.* 1. *de Iustitia, & Iure, quæst.* 4. Auersa *quæst.* 94. *sect.* 1. qui dicit Theologos vt plurimùm ita sentire.

6. Sent. quòd cōsistat in habitu.

Sexta sententia est Alensis 3. *p. quæst.* 27. & Diui Bonauenturæ *in* 2. *d.* 29. *art.* 2. *quæst.* 1. asserentium legem naturæ esse habitum quendam superadditum potentiæ rationali, eámque determinantem ad iudicium de conuenientia, aut disconuenientia rerum, quæ sunt conuenientes, aut disconuenientes independenter à volitione aliqua superioris.

7. Sent. quòd cōsistat in iudicio intellectus.

Septima sententia est Caietani, Conradi, Medinæ, *quæst.* 94. *art.* 1. Antonini 1. *part. tit.* 3. *cap.* 1. Salæ *disp.* 5. *de legibus, sect.* 1. Villalobi *tom.* 1. *tract.* 2. *difficult.* 4. Valentiæ *tom.* 2. *disp.* 7. *quæst.* 4. *puncto* 1. qui putant legem naturalem consistere in actuali iudicio, quo intellectus iudicat aliqua esse facienda, aut non facienda independenter à lege positiua vllius superioris.

Hæ sunt præcipuè sententiæ, quæ sunt de difficultate proposita, quid autem re vera tenendum sit sequentibus dictis declarabitur.

4.

Assertio 1. Lex naturalis non cōsistit in vllo actu voluntatis diuinæ.

Dico ergo primò, legem naturalem non consistere totaliter, nec partialiter in iussione vlla, quæ sit actus voluntatis Dei.

Probatio 1.

Hæc est communissima Theologorum contra Authores primæ, & secundæ sententiæ. Probatur autem primò efficaciter; quia quamuis Deus non haberet vllam iussionem particularem, adhuc daretur lex naturalis: ergo lex naturalis non consistit nec partialiter, nec totaliter in iussione vlla Dei. Consequentia est euidens, quia nihil potest esse sine eo, in quo essentialiter consistit, siue totaliter, siue partialiter. Probatur antecedens, quia quamuis Deus non haberet vllam iussionem, esset malum interficere aliquem hominem sine causa; irreuerentiam exhibere superioribus; se ipsum exponere manifesto mortis periculo: ergo quamuis non esset iussio vlla particularis Dei, qua illa prohiberet, aut iuberet, esset lex naturalis. Probatur consequentia, quia per legem naturalem intelligimus illud, propter quod aliqua actio esset bona, vel mala, independenter à lege positiua, & consequenter quandoquidem darentur plurimæ actiones bonæ, vel malæ, quamuis non daretur iussio aliqua Dei, daretur etiam lex naturalis sine tali iussione.

5.

Aliquæ actiones apparent malæ nō considerato Deo.

Probatur antecedens; tum, quia illæ actiones apparent malæ cuilibet capaci rationis, quamuis non consideret, nec sciat Deum habere vllam iussionem particularem de ipsis; tum principaliter, quia qui negaret illas actiones esse malas absque iussione Dei, posset etiam negare quòd actiones illæ etiam accedente iussione Dei essent malæ: sed hoc est absurdissimum, & contra aduersarios: ergo id negari non debet. Probatur maior, quia ideò illæ actiones, si prohibeantur à Deo sunt malæ, aut ideò saltem colliguntur, & cognoscuntur

tur à nobis esse malæ, quia ex terminis apparet nobis quòd sit malum non obedire superiori; sed tam ex terminis apparet nobis quòd sit malum exhibere irreuerentiam superiori, aut exponere nos ipsos morti, aut pœnarum perpetuarum periculo absque causa: ergo si sit malum non obedire superiori, istæ aliæ actiones erunt malæ, quamuis non daretur vlla particularis iussio de illis, qua prohiberentur.

6. Confirmatur hoc, seu potiùs declaratur magis: est malum non obedire Deo iubenti, & præcipienti aliquid, quamuis non daretur aliqua iussio particularis, qua Deus iuberet, vt sibi iubenti obediatur: ergo est malum exhibere irreuerentiam Deo, quamuis ipsemet non iuberet, vt sibi non exhiberetur irreuerentia; & consequenter, quamuis Deus non haberet vllam iussionem, adhuc daretur aliquod malum: sed malum nequit haberi absque lege aliqua, vel positiua, vel naturali: in tali autem casu non esset lex vlla positiua: ergo lex naturalis. Prima consequentia, ad quam cæteræ manifestæ sequuntur, est tam euidens, quàm antecedens à paritate adæquatissima rationis. Hæc probatio meo iudicio, quasi demonstrat conclusionem, præsertim contra Occhamum, qui putat quòd nihil posset esse malum absque voluntate prohibitiua Dei, hancque voluntatem esse liberam Deo, sic vt posset eam non habere, & consequenter vt posset fieri quòd nulla prorsus actio esset mala.

Malū est exhibere irreuerentiam Deo etiam ipsomet id nō vetante.

7. *Responsio.* Posset quis respondere futuras quidem multas actiones malas, quamuis Deus non haberet iussionem, sed non tamen peccaminosas, aut culpabiles, & morte æterna puniendas.

Reiicitur 1. Idem est esse malum moraliter, ac esse peccatum, & culpam. Sed contrà, primò, quia esse malum moraliter idem prorsus est, ac esse peccatum, & culpam, aut saltem sunt concomitantia sic, vt nihil possit esse malum moraliter, quod non sit peccatum, aut culpa, nec è contra.

Reiicitur 2. Contra secundò, quia si potest esse actio mala absque ratione peccati, aut culpæ, tum non erit de ratione legis naturalis, vt inducat malitiam peccati, aut culpæ; sed sufficit quòd inducat aliquam malitiam, & consequenter quamuis absque iussione Dei non posset haberi peccatum, aut culpa, aut offensa, aut meritum pœnæ æternæ; tamen posset haberi lex naturalis absque tali iussione, quod est intentum nostrum.

Reiicitur 3. Posset absque Dei iussione esse actio digna morte æterna. Impugnantur diuersi modi dicēdi 1. sent. Contrà tertiò, quia non est potior ratio cur actus, quo quis faceret aliquid, prohibente Deo, esset peccatum, aut culpa, aut offensa, aut digna morte æterna, quàm actus, quo quis notabilem irreuerentiam exhiberet Deo, quamuis non daretur iussio particularis Dei vlla: ergo si ille actus esset peccatum, culpa, offensa, & digna pœna æterna, eodem modo dicendum est de actu illo irreuerentiæ, & consequenter adhuc sequitur quòd posset committi absque iussione Dei non solùm actio mala; sed peccaminosa, culpabilis, offensiua Dei, & digna morte æterna.

8. *Probatur 2. Cōclusio quoad actum necessarium. Cur Deus necessariò prohiberet, aut præciperet aliqua.* Probatur secundò conclusio contra eos, qui dicerent legem naturalem consistere in iussione Dei, quam tamen ipse necessariò habet. Ideò Deus necessariò præcipit, aut prohibet aliqua, & aliqua alia non necessariò præcipit, aut prohibet, quia in illis est aliqua ratio particularis, qualis non est in his, antecedenter ad ipsius iussionem, neque enim aliter posset intelligi, cur necessariò haberet iussionem circa illa potiùs, quàm circa hæc; sed illa ipsa ratio particularis, aut illud, ratione cuius competit ipsis, est lex naturalis: ergo lex naturalis, nec totaliter, nec partialiter consistit in iussione Dei; sed potiùs præsupponitur omni iussioni Dei.

Probatur minor, quia per legem naturalem intelligimus illam à qua per se primò independenter ab omni iussione habet aliqua actio esse bona, vel mala, si detur aliquid tale: sed illa ratio particularis, quæ est in actionibus necessariò prohibitis, aut præceptis, aut illud, ratione cuius talis ratio competit ipsis, est illud, à quo per se primò habent actiones illæ esse bonæ, aut malæ; & etiam datur à parte rei, vt manifestum est ex maiori: ergo illa ratio particularis, aut illud ratione cuius competit talis ratio actionibus, est lex naturalis, & non iussio Dei necessaria.

Responderet Suarez esse quidem aliquas actiones malas, & aliquas bonas antecedenter ad omnem Dei iussionem, & consequenter legem naturalem non consistere totaliter in iussione Dei, sed partim in illo, à quo haberent actiones esse bonæ, vel malæ antecedenter ad illam iussionem. 9. *Responsio.*

Sed contrà: quia si detur aliquid antecedenter ad iussionem quamcunque Dei, à quo habent actiones esse bonæ, & malæ, nulla est prorsus ratio, cur illud non sit totaliter lex naturalis. Vnde gratis, & absque vllo fundamento authoritatis, aut rationis dicitur à Suario esse partem legis naturalis. *Reiicitur. Nec partialiter cōsistit lex naturalis in actu aliquo Dei.*

Confirmatur, quia ob quamcunque rationem negaretur lex naturalis consistere totaliter in illo, à quo habent actiones esse bonæ, aut malæ antecedenter ad iussionem Dei, posset negari quòd partialiter consisteret lex naturalis in illo, & quacunque ratione probaretur quòd partialiter consisteret lex naturalis in illa ratione, probatur etiam quòd totaliter consisteret in illa: ergo malè asseritur consistere tantùm partialiter in illa. Probatur antecedens; quia ideò non consisteret totaliter lex naturalis in illa ratione, quia isti rationi non potest competere propria ratio legis, quæ debet esse actus alicuius superioris: sed si hinc sequeretur quòd lex naturalis non posset consistere totaliter in illa ratione, sequeretur etiam quòd nec partialiter posset consistere in illa. Rursus ideò lex naturalis consisteret partialiter in illa ratione, quia illa ratio est à qua habet actio esse mala, aut bona: sed si hoc sufficit, vt lex partialiter constituatur in illa, sufficit, vt totaliter constituatur in illa. *Confirmatio.*

Dices iussionem Dei addere specialem malitiam illis actibus, qui sunt mali antecedenter ad illam, & consequenter legem naturalem partialiter saltem consistere in illa iussione. *Replica.*

Contra, quidquid sit de antecedenti, non valet consequentia, quia quod prohibetur per vnam legem, & habet esse malum ab illa; illud ipsum potest prohiberi per aliam legem, & accipere malitiam distinctam ab illa alia lege: sed hinc non sequitur quòd illa prima lex non habeat integram rationem legis, aut quòd sit partialiter tantùm lex: ergo quamuis illa actio, quæ est mala antecedenter ad iussionem diuinam, habeat specialem malitiam ex eo, quòd prohibeatur etiam à Deo, non inde sequitur quin illud à quo habet esse mala antecedenter habeat totalem rationem legis. *Reiicitur 1. Idem potest pluribus legibus prohiberi.*

Contrà secundò, quia quando aliquis prohibet aliquid ob rationem particularem ipsiusmet rei prohibitæ, non habet specialem malitiam, saltem *Reiicitur.*

ſaltem diſtinctæ rationis, illa res prohibita ob illam ſuperuenientem prohibitionem: ſed licèt Deus prohibetet illa, quæ ſunt prohibita antecedenter ad ipſius prohibitionem, nulla eſt ratio vnde colligatur quòd ob aliam rationem prohibeat illa, quàm ob ſuammet malitiam præſuppoſitam: ergo gratis aſſerit Suarez, quòd ex eo quòd prohibeantur à Deo, habeant ſpecialem malitiam; & conſequenter malum eſt fundamentum, cui innititur, dum aſſerit legem naturalem eſſe partialiter collocandam in iuſſione Dei, ex eo ſcicet quòd iuſſio Dei addat ſpecialem malitiam rebus, quæ ſunt malæ antecedenter ad iuſſionem Dei.

Alia reſpõſio. Alij reſponderent ad probationem ſecundam, ſicut vltimò reſpondebatur ad primam probationem, *num.* 7. ſed eodem modo reſponſio hîc etiam impugnari poteſt, quo illic impugnata eſt.

11. *Probatio 3. cõtra Suarem.* Probatur tertiò, ſpecialiter contra Suarez ad hominem, quia ipſemet *eodem lib.* 2. *de legibus, cap.* 5. *num.* 9. expreſsè aſſerit naturam rationalem, quatenus habet vim ad diſcernendum inter operationes conuenientes, & diſconuenientes ſibi ipſi, quæ vis eſt ipſamet ratio naturalis eſſe legem naturalem, quæ humanæ voluntati præcipit, vel prohibet, quod agendum eſt ex naturali iure; eámque ſententiam fatetur eſſe Theologorum communiter, & probat ipſam authoritatibus Scripturæ, ac Patrum, & etiam ratione, & tandem, *num.* 14. dicit ſe non dubitare, quin in actuali iudicio mentis propriiſſimè conſiſtat lex naturalis, ſed certum eſt quòd iuſſio Dei non ſit illa recta ratio, aut iudicium: ergo cùm Suarez *cap.* 6. *ſequente* aſſerat, & probet legem naturalem non poſſe conſiſtere in propoſitione obiecti mali, & boni, ſeu in iudicio rationis, quo cognoſcitur obiectum eſſe malum, vel bonum; ſed potiùs in iuſſione Dei ſaltem partialiter, omnino contradicit ſibi ipſi. *Contradictio Suarij.*

12. *Confirm.* 1. Confirmatur, quia *in cap.* 5. dicit rationem naturalem eſſe legem naturalem, quæ præcipit, & prohibet, & in ea propriiſſimè conſiſtere legem naturalem, ſed *cap.* 6. dicit quòd iudicium rationis, quod præſupponi debet, vt quis operetur benè, vel malè in iis, quæ pertinent ad legem naturalem, non habeat rationem legis, aut prohibitionis, nec ſit lex, aut prohibitio; ſed certè in hoc modo loquendi videtur eſſe manifeſta contradictio.

Confirm. 2. Confirmatur ſecundò, quia ipſe probat *eodem cap.* 5. legem naturalem eſſe rationem, quia lex naturalis eſt in homine; quia non eſt, inquit, in Deo, cùm temporalis ſit, & creata; nec eſt extra homines, quia non eſt ſcripta in tabulis, ſed in corde; & non eſt ipſa natura hominis immediatè, vt oſtendit contra Vaſquem; nec eſt in voluntate, quia non pendet ex voluntate hominis, ſed potiùs illam ligat: ergo neceſſe eſt vt ſit in ratione.

Ex hoc diſcurſu habemus legem naturalem ſecundùm Suarem non eſſe in Deo, cùm ſit temporalis, ſed eſſe in ratione; ergo cùm *capite ſequenti* dicit quòd conſiſtat in iuſſione Dei, quæ iuſſio eſt in ipſo Deo, & dum dicit legem naturalem non eſſe in ratione, omnino contradicit ſibi.

13. *Obiectio.* Obiicies pro Suarez primò, ſi lex naturalis non conſiſteret ſaltem partialiter in iuſſione Dei, conſiſteret in ſolo iudicio rationis; ſed hoc eſt falſum. Primò, quia tale iudicium non poteſt dici lex, vt per ſe conſtat, inquit, & ex definitione legis, ab ipſomet ſuprà aſſignata. Secundò, quia prærequiritur iudicium, vt quis peccet contra legem humanam, & tamen lex humana non conſiſtat in illo iudicio: ergo quamuis prærequireretur iudicium, vt quis peccet contra legem naturalem, lex tamen naturalis non conſiſtit in ipſo. Tertiò, quia aliàs Deus haberet legem ſibi naturalem reſpectu ſuæ voluntatis; quia habet iudicium, quòd aliqua ſibi non ſint facienda. Quartò, quia tale iudicium poteſt eſſe in æquali, vel inferiori: ergo non eſt actus ſuperioris, & conſequenter non inducit obligationem.

14. *Illa obiectio ſolũ facit contra ponẽtes legẽ naturalem in actu intellectus. Soluitur tamen.* Hæc probatio nihil habet difficultatis, niſi contra eos ſolos, qui conſtituunt legem naturalem in iudicio rationis, vt patet; vnde authores aliarum ſententiarum facilè negarent maiorem; ſed neque contra illos alios, etiam multum facit, vt ſtabilitur à Suario: poſſunt enim negare minorem cum ſua prima probatione. Et ſanè mirum eſt Suario viſum tam euidens, quòd tale iudicium non poſſet eſſe lex, cùm tamen ipſemet *capite præcedenti* dixerit ipſum fuiſſe legem, eaque ſit ſententia plurimorum Doctorum virorum.

Ad ſecundam probationem reſpondere poſſunt negando conſequentiam, quia alia lex præſupponitur iſti iudicio, quod prærequiritur ad tranſgreſſionem legis humanæ, nimirum ipſamet lex humana; ſecus verò eſt de iudicio prærequiſito, vt quis peccet contra legem naturalem ſecundùm hos Authores.

Ad tertiam dicere poſſent tam ſequuturum, quòd Deus haberet legem ſibi præfixam in ſententia, quia ſecundùm ipſum, Deus habet ſibi propoſitum in omnibus ſuis actionibus temporariis illud decretum æternum, & neceſſarium, quòd non ſint facienda illa, quæ ſunt prohibita per legem naturæ, tam neceſſariò, quàm habet propoſitum illud iudicium: ergo ſi ex eo quòd illud iudicium eſſet lex, ſequeretur quòd Deus haberet legem, etiam ex eo quòd Deus haberet talem legem.

Deinde non eſt abſurdum quòd Deus haberet legem naturalem, cui ex bonitate infinita ſua deberet ſe conformare: & ſi hoc eſſet abſurdum propter illam abſurditatem, illud iudicium non deberet eſſe lex reſpectu Dei, quamuis eſſet lex reſpectu hominum, quos legibus aſtringi non eſt inconueniens. *Non eſſet abſurdum quòd Deus haberet legem naturalem.*

15. *Obiectio 2. ex eo quòd lex naturalis debeat eſſe actus ſuperioris.* Obiicies ſecundò pro eodem: illud quod eſt contra legem naturalem, neceſſariò eſt contra veram legem, & prohibitionem alicuius ſuperioris: ergo lex naturalis inuoluit iuſſionem aliquam Dei, cùm nullus alius ſuperior poſſit aſſignari cuius iuſſionem inuolueret.

Probat antecedens ex Auguſtino *lib.* 22. *contra Fauſtum, cap.* 27. definiente peccatum eſſe dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam, & addente legem æternam eſſe rationem, vel voluntatem Dei: ſentit ergo, inquit Suarez, de ratione peccati eſſe quòd ſit contra legem propriam alicuius ſuperioris. Vnde *lib.* 2. *de peccat. mer. & rem, cap.* 16. ait idem Auguſtinus: *Neque peccatum erit, ſi quid erit, ſi non diuinitùs iubeatur, vt non ſit*, & infrà. *Quomodo dimittitur per Dei miſericordiam, ſi peccatum non eſt, aut quomodo non vetatur per Dei iuſtitiam, ſi peccatum eſt?* &c. Addit pro confirmatione definitionem illam Ambroſij lib. de Parad. c 8. *Peccatum eſt legis diuinæ præuaricatio, & cœleſtium inobedientia mandatorum*, & illud *Pauli* Rom. 4. *Vbi non eſt lex, nec præuaricatio.*

Verùm

Soluitur. An lex naturalis debeat esse actus superioris.

Verùm hæc obiectio est parui prorsus momenti. Vnde respondeo in forma, negando antecedens pro secunda parte; ad cuius probationem dico, primam authoritatem non esse ad propositum, quia non est sensus quòd nihil sit peccatum, nisi quatenus est præcisè contra legem æternam, seu voluntatem diuinam æternam, & necessariam, vt manifestum est, quandoquidem aliàs non daretur peccatum contra legem positiuam diuinam, aut humanam contra Suarem, & omnes. Sensus ergo est, quòd omne illud sit peccatum, quod est contra legem æternam; & prohibitiuam voluntatem Dei, & quòd nihil sit peccatum, quod non sit contra illam voluntatem: sed hinc non sequitur quin aliqua sint peccata præscindendo à lege illa æterna, ac voluntate Dei, imò Suarez ipse fatetur quòd aliqua sint mala antecedenter ad quamcunque iussionem, seu voluntatem Dei, saltem incompletè; ergo omnis malitia non debet desumi per ordinem præcisum ad iussionem Dei.

Explicatur 1. locus. Quomodo peccatũ est contra legem æternam.

Confirmatur, non obstante illa definitione, aliquid potest esse peccatum, ex eo quòd sit contra legem positiuam, quæ non est lex æterna, aut iussio aliqua necessaria Dei: ergo non obstante illa definitione aliquid potest esse peccatum ex eo quòd esset contra legem naturalem, quæ non est lex æterna, aut iussio aliqua Dei.

16. *An de ratione peccati sit esse contra legem superioris.*

Ad aliud verò quod infert Suarez, nempe Augustinum sentire quòd de ratione peccati sit esse contra legem propriam Superioris, in primis respondeo ex prædictis verbis non colligi hoc, nisi ex illis colligatur quòd de ratione peccati sit esse contra legem æternam: sed manifestum est quòd non sit ita de ratione peccati esse contra legem æternam, vt opponitur lex æterna legi positiuæ, sic vt non possit aliquid esse peccatum ex alio capite, nimirùm ex eo quòd esset contra legem positiuam: ergo non potest colligi quòd sit de ratione peccati esse contra legem æternam, sic vt non possit esse peccatum, quatenus esset contra legem naturalem, vt lex naturalis distinguitur à lege æterna.

Respondeo secundò ad idem illatum, quamuis concederetur non facere ad rem, quia lex naturalis est propria lex, & quidem lex Dei, qui est Superior noster, atque adeò lex Superioris; sed ex hoc non sequitur quòd debeat inuoluere aliquam iussionem particularem.

17. *Explicatur 2. authoritas.*

Ad secundam authoritatem dico, de facto Deum vetare, & prohibere peccata omnia ob summam suam bonitatem, & fortassis etiam non posse ipsum non vetare illa: vnde eo ipso, quo vetatur, aut prohibetur à Deo, colligi potest illud esse peccatum, & eo ipso quo non prohiberetur colligi potest quòd non esset peccatum, & hoc solùm volunt verba Augustini: sed hinc non sequitur quòd aliquod non sit peccatum formaliter ex alio capite, quàm ex eo quòd prohibeatur à Deo; nec consequenter inferri potest quòd lex naturalis inuoluit per se primò iussionem aliquam Dei.

Quomodo omne peccatum ideò est tale, quia prohibetur à Deo.

Explicatur tertia authoritas.

Ad authoritatem Ambrosij responderi potest vt ad primam Augustini, & dici potest vlteriùs quòd ipsa lex naturalis sit etiam lex Dei, ac mandatum eius, quamuis non inuoluat aliquam iussionem eius.

18. *Obiectio 3.*

Obiicies tertiò, omnia quæ prohibentur per legem naturalem, prohibentur à Deo speciali præcepto, & voluntate, qua vult nos teneri, & obligari vi authoritatis suæ ad illa seruanda: ergo lex naturalis est propriè lex præceptiua, seu insinuatiua proprij præcepti.

Responsio.

Respondeo negando consequentiam in sensu Suarij, ita scilicet, vt inuoluat iussionem aliquam particularem Dei; nam quæ prohibentur per legem positiuam, prohibentur etiã per legem æternam Dei, & tamen nemo dixerit quòd lex positiua inuoluat iussionem æternam, & necessariam Dei: ergo quamuis omnia quæ præcipiuntur per legem naturalem, præcipiantur etiam per volitionem aliquam particularem Dei; tamen non propterea lex naturalis inuoluit volitionem illam Dei.

Licèt prohibitum lege naturali sit prohibitũ lege æternà, non tamen inuoluit iussionẽ Dei.

Negaui autem consequentiam solummodò in sensu Suarij; quia nego quin lex naturalis sit propriissimè præceptiua; sed quòd non sit ita præceptiua, vt inuoluat partialiter, aut totaliter iussionem aliquam, quæ sit actus voluntatis diuinæ.

Responsio ad confirm.

Per hæc patet ad confirmationem Suarij *n.* 10. nimirùm quòd in Scriptura dicatur, quæ sunt contra legem naturalem esse contra legem Dei. Vnde Anselmus: *Quicunque legi naturali obuiat, Dei voluntatem non seruat.* Ad hanc, inquam, confirmationem patet ex dictis responsio, quia quamuis totum sit verum, non sequitur legem naturalem esse, aut includere volitionem diuinam essentialiter: sicut nec ex eo quòd quæ prohibentur lege humana, prohibentur etiam lege diuina, sequitur legem humanam includere legem diuinam, aut volitionem aliquam Dei.

19. *Assertio 2. Nullo modo consistit lex naturalis in natura rationali.*

Dico secundò, legem naturalem non consistere in natura rationali, neque vt præscindit à potentia intellectiua, neque vt dicit illam potentiam. Hæc quoad primam partem est communissima contra quartam sententiam Vasquez, & quoad secundam partem est communior contra authores quintæ sententiæ.

Non consistit in natura secundũ se considerata.

Probatur prima pars, primò, quia ipsæmet actiones, quæ sunt malæ, aut bonæ independenter à lege positiua, non habent esse bonæ, aut malæ ex natura rationali: sed eatenus natura rationalis, vt antecedit suas potentias esset lex naturalis, quatenus ab ea, vt sic istæ actiones haberent esse bonæ, aut malæ: ergo vt sic, non est lex naualis. Minor, & consequentia sunt notæ.

Actiones bonæ, & malæ non habẽt esse tales à natura rationali.

Probatur maior, quia si non esset aliqua ratio particularis in actione, quæ est bona, quæ ratio non esset in actione mala, & nisi illa ratio desumeretur aliunde, quàm ex natura rationali, profectò vna actio non esset bona potiùs quàm altera, nec è contra, vna actio esset mala potiùs quàm alia: ergo non habent esse bonæ, aut malæ à natura rationali.

20. *1. Confirm.*

Confirmatur, quia quæro cur natura rationalis refunderet bonitatem necessariò in vnam actionem, & malitiam in alteram, ita vt non possit refundere bonitatem in illam actionem, quæ est mala, nec è contra, malitiam in illam actionem, quæ est bona, quæro, inquam, cur hoc ita accidit, nisi quia reperitur aliqua ratio particularis in actione illa, quæ est bona, quæ non reperitur in actione mala, & è contra, & hoc independenter à natura rationali: debet ergo necessariò admitti talis ratio particularis, sed ab illa ratione particulari potiùs debet desumi malitia, aut bonitas obiectiua, quàm à natura rationali; ergo natura rationali non est illud, vnde habent actiones esse bonæ, aut malæ, nec consequenter est lex naturalis.

Confir

Confirm. 2.

Confirmatur secundò, quia diuersæ rationes in actibus non possunt desumi ab eodem termino sub eadem ratione formali, vt manifestum est: ergo bonitas, & malitia, quæ sunt diuersæ rationes, non possunt desumi ab eadem natura rationali sub eadem ratione: diuersæ autem rationes vix assignari possunt.

21\. *Probatio 2. eiusdem. Actiones bonæ, & malæ dependenter à lege positiua tam depēdent à natura rationali, quàm vlla alia actiones.*

Probatur secundò eadem pars, quia tam dependent actiones, quæ sunt malæ, & bonæ, vi legis positiuæ à natura rationali; quàm actiones, quæ sunt malæ, & bonæ independenter à lege positiua (loquor autem de dependentia, quam habent in *esse* boni, & mali moraliter) ergo sicut natura non est lex respectu actionum, quæ sunt bonæ, aut malæ dependenter à lege positiua, ita etiam non habet esse lex respectu actionum, quæ sunt bonæ, aut malæ independenter à lege positiua. Probatur consequentia, quia ideò esset lex respectu harum; quia hæ dependerent à natura rationali in quantùm sunt bonæ, aut malæ: ergo si actiones, quæ sunt bonæ, aut malæ dependenter à lege positiua, tam dependent à natura rationali, in quantùm sunt bonæ, aut malæ, natura erit lex respectu earum; aut si non sit lex respectu earum, non erit etiam respectu primarum actionum.

22\. *Cur dependet actio bona, & mala vt sic à natura rationali.*

Probatur ergo antecedens, quia ideò dependent actiones, quæ sunt bonæ, aut malæ independenter à lege positiua à natura rationali, quia natura est terminus conuenientiæ, aut disconuenientiæ earum, & quia non possunt intelligi esse conuenientes, aut disconuenientes, nisi intelligatur natura, & ordo ipsarum ad naturam: sed etiam actiones, quæ sunt bonæ, & malæ dependenter à lege positiua, habent pro termino suæ conuenientiæ, & disconuenientiæ naturam rationalem, & non possunt intelligi vt bonæ, aut malæ, quin intelligatur ipsamet natura, earúmque ordo ad ipsam: ergo tam hæ dependent, quàm illæ à natura rationali.

Confirmatur, ideò natura rationalis non est lex, qua constituuntur actiones, quæ sunt bonæ, & malæ vi legis positiuæ in *esse* tali, quia debet accedere iussio aliqua positiua, & quia non habent esse conuenientes, aut disconuenientes naturæ, nisi propter illam iussionem: sed debet esse aliqua ratio particularis ex parte actionum, quæ sunt bonæ, & malæ independenter à lege positiua, ratione cuius sunt conuenientes, aut disconuenientes naturæ: ergo natura non est lex naturalis qua prohibentur, aut præcipiuntur istæ actiones.

23\. *Probatio 2. partis. nō consistit lex naturalis in natura, vt includit rationem.*

Probatur secunda pars assertionis, quia eatenus intellectus, seu ratio, seu natura rationalis, quatenus est apta nata ad ferendum iudicium de iis, quæ bona sunt, & mala, esset lex naturalis; quia vt sic, est ostensiua malitiæ, aut bonitatis; sed hoc non sufficit: ergo vt sic, non est lex naturalis. Probatur maior, quia nulla alia ratio potest assignari præter rationes similes illis, quibus probatur quòd ipsa natura rationalis, vt præcedit potentias, sit lex naturalis, quas inter probandum primam conclusionis partem reiecimus. Probatur ergo minor, quia natura vt sic, etiam est ostensiua bonitatis, & malitiæ, quæ est in actionibus, quæ sunt bonæ, & malæ dependenter à lege positiua, & tamen non propterea est lex, qua prohibeatur istæ actiones: ergo quòd aut intellectus, aut natura rationalis sit ostensiua bonitatis, aut malitiæ, non sufficit vt dicatur lex.

24\. Probatur secundò, quia ideò intellectus, aut natura, vt sic ostensiua, non dicitur ab aduersariis lex prohibens, aut præcipiens actiones, quæ sunt bonæ, aut malæ vi legis positiuæ; quia præsupponit intellectus in illis rationem aliquam, à qua habent esse bonæ, aut malæ, nimirùm iussionem aliquam superioris prohibitiuam, aut præceptiuam, ob quam rationem intellectus determinatur ad iudicandum quòd sint bonæ, aut malæ: sed præsupponit etiam in actionibus, quæ sunt bonæ, aut malæ independenter à lege positiua aliquam rationem particularem, ob quam determinatur ad iudicandum quòd sint tales: ergo non est lex; qua prohibentur istæ actiones, & consequenter non est lex naturalis.

Probatio 2. eiusdē partis. Cur natura nō sit lex præcipiens actiones, quæ sunt bonæ ex lege positiua.

Si lex naturalis cōsisteret in intellectu, etiā lex positiua in eo cōsisteret.

Confirmatur, quia non est vlla ratio, ob quam intellectus non dicetur esse lex positiua, quatenus est determinatus ad ferendum iudicium de actionibus, quæ sunt bonæ, aut malæ ex suppositione iussionis superioris, si dicatur esse lex naturalis, quatenus est determinata ad ferendum iudicium de actionibus, quæ sunt bonæ, aut malæ independenter à iussione humana.

25\. *Responsio.*

Dices, aliquam esse rationem, quia natura supponit aliquam aliam legem, qua præcipiuntur, aut prohibentur actiones, quæ sunt bonæ, aut malæ ob iussionem superioris; vnde intellectus non debet esse lex prohibens illas actiones; non præsupponit autem aliam legem, qua præcipiuntur actiones, quæ sunt bonæ, aut malæ independenter à lege positiua.

Reiicitur. Intellectus tā præsupponit legē naturalem, quàm positiuam.

Contrà, quia hoc est petere principium, nam quod contendimus nos, est, intellectum tam præsupponere legem prohibentem actiones, quæ sunt malæ independenter à lege positiua, quàm præsupponit legem prohibentem actiones, quæ sunt malæ, vi legis positiuæ. Quod etiam probatur, quia ideò præsupponit legem respectu harum actionum, quia præsupponit aliquid à quo habent esse prohibitæ, seu disconuenientes naturæ rationali: sed præsupponit aliquid, à quo habent actiones illæ priores esse prohibitæ, & disconuenientes: neque enim sanè ideò habent esse à priori prohibitæ, aut disconuenientes; quia cognoscuntur esse tales, aut quia intellectus determinatur ad ferendum tale iudicium de illis; sed potiùs ideò sic cognoscuntur, & ideò intellectus est sic determinatus; quia illæ priùs, siue ex se, siue aliunde habent esse tales. Ex his

26\. *Assertio 3. Non consistit lex naturalis in vllo actu intellectus, aut habitu.*

Dico tertiò, legem naturalem non consistere in vllo actu intellectus diuini, aut humani, & multò minùs in habitu aliquo superaddito intellectui, quo facilitaretur ad iudicandum quòd illa essent mala, & bona, quæ sunt talia, absque lege positiua,

Hæc est Authorum, quos impugnauimus in præcedentibus assertionibus, & eorum etiam, qui tenent tertiam sententiam contra Authores septimæ sententiæ, quoad primam partem, & contra Autho.es sextæ sententiæ quoad secundam p.rtem.

Probatio 1. partis.

Probatur autem prima pars, quia actiones illæ, quæ sunt malæ, aut bonæ independenter à lege positiua sunt tales antecedenter ad omnem actum intellectus diuini, aut humani: ergo lex naturalis non consistit in vllo actu intellectus diuini, aut humani. Probatur consequentia, quia lex naturalis est, qua actiones, quæ sunt bonæ, aut malæ independenter à lege positiua, sunt tales; & consequenter si illæ actiones habeant esse tales antecedenter ad actus quoscunque intellectus, lex naturalis

naturalis erit antecedens ad illos actus, & sic non consistet in illis. Probatur antecedens, quia propterea intellectus iudicat illas actiones esse bonas, aut malas; quia ita se habent ex natura sua, vel aliunde, & propterea illæ actiones determinant intellectum potiùs quàm aliæ actiones, quia habent aliquam rationem malitiæ, aut bonitatis obiectiuæ, quam non habent aliæ actiones.

27. *Confirm.* 1.

Confirmatur primò, quia sequeretur omnem legem consistere in iudicio rationis, propter ea quæ dixi *num.* 23. in probatione, & confirmatione secundæ partis conclusionis præcedentis, illa enim facilè applicari possunt ad probandum hanc conclusionem.

Confirm. 2.

Confirmatur secundò, contra eos qui dicerent quòd consisterent in iudicio, aut actu aliquo intellectus diuini; quia quamuis non daretur Deus, modò darentur homines, aliquæ actiones conuenirent ipsis, & quidem notabiliter, & aliquæ disconuenirent etiam notabiliter; & certum est quòd multi ex his, qui non credunt Deum esse, iudicant tamen aliquas actiones esse bonas, & malas independenter etiam à lege positiua: ergo lex naturalis, qua habent illæ actiones esse bonæ, aut malæ, non consistit in actu aliquo intellectus diuini.

Non cognoscentes Deum sciũt aliquas actiones esse bonas, aliquas malas.

28. *Probatio 2. partis, quòd scilicet nõ cõsistat in habitu. Antecedenter ad omnẽ habitum actiones sunt bonæ, & malæ.*

Probatur secunda pars, quòd scilicet non consistat in habitu superaddito; tum, quia quamuis nullus superadderetur, adhuc actiones aliquæ essent bonæ, & malæ; tum, quia ante acquisitionem habitus talis debet præcedere iudicium de bonitate, aut malitia actionum, ad quod iudicium determinatur, aut facilitatur intellectus per habitum, sed in illo priori, illæ actiones sunt prohibitæ, aut præceptæ per legem naturalem: ergo lex naturalis non consistit in tali habitu.

Confirmatur, quia sequeretur quòd lex humana consisteret in tali habitu à paritate rationis, sed hoc est absurdum: ergo & quòd lex naturalis in tali consisteret. Obiectiones, quæ contra hanc conclusionem proponi solent, solùm consistunt in hoc, quòd non possit ostendi, in quo alio consistat lex naturalis, sed ostendemus statim id esse falsum.

29. *Assertio 4. Lex naturalis cõsistit in conuenientia, & disconuenientia actionum, quæ ex se ipsis sunt bona, & mala.*

Dico quartò, quòd lex naturalis consistit in ipsamet conuenientia, aut disconuenientia actionum humanarum ad naturam rationalem, quam habent à se ipsis, seu ex natura sua intrinseca independenter à lege vlla positiua Dei, aut hominis. Hæc videtur mihi coïncidere cum sententia tertia statuente legem naturalem in propositionibus obiectiuis, quæ determinant intellectum ad iudicium ferendum de conuenientia, aut disconuenientia actionum aliquarum independenter à lege positiua; nam re vera illæ propositiones non sunt aliæ, quàm ipsæmet actiones, vt conuenientes, aut disconuenientes.

Probatio 1.

Probatur autem conclusio hæc, primò, quia nihil aliud assignari potest, in quo consistit, vt patet ex dictis.

30. *Probatio 2. Lex naturalis à qua habent actiones per se primò prohiberi, aut præcipi.*

Probatur secundò, quia illud est lex naturalis à qua per se primò habent istæ actiones esse prohibitæ, aut præceptæ: sicut enim lex humana consistit in illo à quo actiones habent esse prohibitæ per se primò virtute legis humanæ: ita lex naturalis debet statui in eo, à quo habent actiones, quæ sunt prohibitæ, aut præceptæ sine lege humana, esse prohibitæ, aut præceptæ: sed certum est quòd ab illa disconuenientia, aut conuenientia habent esse prohibitæ, aut præceptæ per se primò: ergo lex naturalis in ea consistit.

Quamuis nihil esset aliud præter conuenientiam, & disconuenientiã actionum daretur lex naturalis.

Probatur minor, quia positâ istâ conuenientiâ, aut disconuenientia erunt actiones prohibitæ, aut præceptæ, quamuis nihil aliud poneretur, & ea ablatâ non essent sic; & præterea illa conuenientia, aut disconuenientia non competit ipsis ratione alicuius alterius; ergo ab illa sola habent esse per se primò præceptæ, aut prohibitæ, loquendo de præceptione, aut prohibitione, quæ competit ipsis independenter à lege positiua.

Conuenĩẽtia, & disconuenientia actionũ antecedit omnem aliam legem naturalem.

Confirmatur, quia illa conuenientia, aut disconuenientia, priùs competit actionibus, quàm sit aliquid aliud, in quo possit commodè statui lex naturalis; ergo potiùs in illa debet constitui lex naturalis, quàm in aliquo alio. Hæc sufficientissimè probant conclusionem; sed vt meliùs intelligatur,

31. *Aduertentia ad intellectionem conclusionis. Quomodo per legẽ habet actio esse bona, & mala.*

Aduertendum est quandoquidem per legem non intelligatur illud per quod haberet actio esse bona, aut mala quomodocumque, sed per quod haberet actio esse facienda, aut non facienda cum aliqua obligatione, ita scilicet, vt si non fieret actio, quæ per legem statueretur esse facienda, eo ipso malè quis ageret, essétque meritò punibilis; & præterea quandoquidem ad inducendam obligationem operandi non sufficiat quæcumque bonitas operationis, nam operationes consilij, vt seruare virginitatem, sunt bonæ, & tamen qui eas facere omitteret, etiam cum commodè posset, non malè faceret positiuè, nec esset punibilis, vt patet: quamuis fortè ad inducendam obligationem non operandi sufficiat quæcumque malitia operationis; quandoquidem, inquam, hoc ita se habet, quando diximus legem naturalem consistere in conuenientia, aut disconuenientia operationum humanarum, non debet hoc intelligi de quacumque conuenientia, sed debet intelligi de conuenientia tali, quæ determinaret intellectum ad iudicãdum quòd omittere talem actum esset malum, & punibile. Itaque quotiescumque intellectus habet sufficientia principia ad iudicandum quòd actio sit tam conueniens naturæ rationali independenter à lege positiua, vt malè faceret, illam, cùm eam facere posset, omittere, tum illa conuenientia particularis est lex naturalis præceptiua: & quotiescumque determinatur ad concipiendam talem disconuenientiam in actione aliqua, vt iudicaret esse malum, & punibile illam actionem exercere, illa disconuenientia particularis talis haberet rationem legis naturalis prohibitiuæ, seu inhibitiuæ.

32. *Alia aduertẽtia ad idem. Duplex cõuenĩẽtia, & disconuenientia actionũ moralium, formalis, & fundamẽtalis.*

Aduertendum vlteriùs, quòd de hac conuenientia, aut disconuenientia possit quis philosophari dupliciter. Primò, dicendo quòd sit respectus alicuius, siue rationis, siue realis actualis, aut transcendentalis. Secundò, dicendo quòd non esset re vera respectus formalis vllus; sed ipsamet entitas absoluta actus, aut aliqua formalitas absoluta constitutiua ipsius, quæ formalitas, quia non posset intelligi, vt habet rationem conuenientiæ, nisi per modum respectus, esset consequenter respectus, non tamen formalis, sed secundùm dici.

Ex his autem diuersis sententiis, quæ verior sit non est huius loci, sed potiùs pertinet ad disputationem de relationibus; vnde independenter ab istius difficultatis decisione, conclusio nostra potest declarari, & defendi.

Nam si quis primo modo philosophandum arbitretur, quandoquidem omnis respectus forma- 33.

lis (saltem non extrinsecus adueniens, qualis respectus non potest esse illa conuenientia, aut disconuenientia actionum, vt scienti naturam istorum respectuum satis patet) siue rationis, siue realis, siue transcendentalis, aut aptitudinalis, præsupponat aliquid, ad quod necessariò sequitur vt omnes fatentur, conuenientia, aut disconuenientia actionum, in quibus statuimus in conclusione legem naturalem, non debet intelligi de conuenientia, aut disconuenientia formali; sed potiùs de fundamentali; quia actio per se priùs constituitur prohibita, aut præcepta per illam fundamentalem formalitatem, quam necessariò sequitur quicunque respectus formalis conuenientiæ, aut disconuenientiæ, quàm constituitur præcepta, aut prohibita per ipsam conuenientiam, aut disconuenientiam formalem; neque enim vlla prorsus est ratio, cur non constitueretur prohibita, aut præcepta per illam formalitatem fundamentalem: vnde cùm illa sit prior, quàm respectus sequentes, priùs per illam constituetur actio prohibita, aut præcepta, quàm per illos respectus, qualescunque dicantur esse.

Lex naturalis statuenda est in conuenientia fundamẽtali, non in formali.

Si verò quis philosophandum duxerit secundo modo, aut etiam si dicat disconuenientiam, ac conuenientiam actionum esse respectum extrinsecum aduenientem, tum dicat nostram conclusionem intelligendam de conuenientia formali, & non radicali, quandoquidem non præsupponat aliam fundamentalem rationem, ad quam sequitur, sed ipsa per se primò competat actioni, quæ est conueniens, aut disconueniens, non secus ac rationalitas competit homini, sensitiuitas animali, & perseitas fundamentalis substantiæ vt sic.

34. *Obiectio cõtra conclusionem.*

Contra nostram conclusionem obiici possunt authoritates, quibus significatur lex naturalis esse indita cordibus hominum, innata, & insita homini, ac semper stabiliter manens in ipso: hæc enim verificari non possunt de conuenientia, aut disconuenientia actionum, aut de propositionibus vllis obiectiuis: ergo nostra conclusio est contra dictas auctoritates, & consequenter non tenenda. Porrò auctoritates illæ sunt hæ. *Gentes quæ legem non habent naturaliter, ea, quæ legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.* Roman. 2. *Quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Psalm. 4. *Lex Dei mentem nostram incendens eam ad se pertrahit, conscientiámque nostram vellicat, quæ, & ipsa mentis nostræ lex dicitur.* Damascenus lib. 4. cap. 23. *Nulla anima est, quæ ratiocinari possit, in cuius conscientia non loquitur Deus. Quis enim legem naturalem in cordibus hominum scribit, nisi solus Deus.* Augustinus lib. 2. de sermone Domini in monte. *Ea lex non scribitur, sed innascitur, nec aliqua percipitur lectione; sed profluo quodam naturæ fonte in singulis exprimitur.* Ambrosius lib. 5. epist. 41. *Est quidem vera lex recta ratio naturæ congruens diffusa in omnes, constans sempiterna, quæ vocet ad officium, iubendo, vetando, &c.* Lactantius lib. 6. c. 8. ex Cicerone in lib. de Republ.

Auctoritates probantes legẽ naturalem esse inditã hominibus.

35. *Responsio. Quo sensu lex naturalis, & innata est insixa hominibus.*

Respondetur, quamuis expressè haberetur ex prædictis auctoritatibus quòd lex naturalis esset indita, innata, infixa cordibus hominum, in iisque stabiliter manens, inde nihil secuturum contra nostram conclusionem; quia id esset verum, non quatenus ipsamet lex formaliter esset insita cordibus; sed quatenus vnusquisque habet propensionem naturalem, & facilitatem ad eam cognoscendam. Confirmatur hæc responsio, quia quando dicitur quòd lex naturalis sit indita cordibus hominum, id in sensu proprio, & formali, non potest intelligi etiam in sententia aduersariorum, sed cum aliqua accommodatione: ergo non debet ipsis videri mirum, aut difficile, quòd nos etiam explicamus aliter, quàm in sensu proprio: sed nulla alia difficultas est in nostra responsione, quàm quòd non videamur explicare illum modum dicendi in sensu proprio.

Iste modus loquendi nõ est proprius, sed figuratus.

Consequentia, & subsumptum patent. Probatur antecedens; quia siue teneatur cum Vasquez quòd lex naturalis sit natura rationalis; siue cum Auersa quòd sit potentia intellectiua; siue cum Suarez quòd sit actus intellectus; siue cum Alensi quòd sit habitus, euidens est quòd neque natura, neque intellectus, nec cognitio, neque habitus sint propriè innata, ac insita cordi, per *cor* enim intelligitur ipsemet intellectus secundùm omnes: sed neque natura inseritur naturaliter intellectui, nisi obiectiuè, eo modo, quo quæcunque alia obiecta; nec ipsemet intellectus sibi ipsi inseritur alio modo quàm etiam obiectiuè; neque cognitio vlla innoscitur ipsi, cùm plurimis annis sit absque vlla cognitione, nec denique habitus vllus ob eandem rationem. Itaque lex naturalis eatenus est insita menti, ac cordi hominis, quatenus habet facultatem luminis naturalis, quæ facilè illam potest videre, & cognoscere, quod nullo modo præiudicat nostræ doctrinæ.

Sed tamen pro maiori doctrinæ nostræ confirmatione ad prædictas auctoritates in particulari respondendum est. 36.

Respondetur ad prædictas auctoritates. 1. Explicatio auctoritatis.

Ad primam ex Paulo, dico Apostolum nihil aliud velle, quàm gentes non habentes legem positiuam Mosaïcam, quantùm ad præcepta Decalogi, de quibus loquebatur, naturaliter (hoc est, sine reuelatione supernaturali illa, quæ fiebat Moïsi, & Iudæis, mediante lumine naturæ, & beneficio intellectus, ac gratia Dei, sine qua nulla cognitio practica conducens ad exercitium virtutis haberi potest, vt suppono ex materia de gratia actuali) cognouisse ea, quæ per legem illam positiuam Decalogi ordinabantur, & in hoc sensu eas sibi fuisse legem: quia scilicet quemadmodum lex illa Decalogi proponebat Iudæis ea quæ erant facienda, & non facienda, ita Gentes per lumen naturale proponebant sibi ipsis, quæ facienda, & non facienda erant.

Secundus locus ex Psal. nihil facit ad rem; quia manifestè agit de propositione boni, aut mali; non verò de lege. Totum quod dicitur in tertio loco ex Damasc. tam benè & propriè conuenit; imò magis propriè propositionibus obiectiuis, seu actionibus conuenientibus, ac disconuenientibus, quàm vel naturæ, vel intellectui, vel cognitioni, vel habitui. Nam certum est illas propositiones vellicare conscientiam incendereque mentem, eámque ad se pertrahere, & esse legem Dei, ac etiam mentis: sunt enim lex Dei, quatenus actiones conuenientes placent Deo, & disconuenientes displicent, sic vt meritò possit punire facientes actiones disconuenientes, & præmiare factores actionum conuenientium: sunt etiam lex mentis nostræ; quia sunt lex, quam mens nostra independenter à promulgatione, aut iussione alicuius superioris cognoscit obseruandam.

2. Explicatio.

3. Explicatio.

Quartus

37. *Quomodo lex naturalis scribitur in corde?*

Quartus locus Augustini solùm dicit legem naturalem scribi à Deo in cordibus hominum: sed hoc propriissimè potest esse verum, quamuis consisteret formaliter in propositionibus obiectiuis, aut actionibus, quæ ex sua natura sunt conuenientes, aut disconuenientes: nam hæ propositiones scribuntur in corde, quatenus vel communicatur cordi, hoc est, menti, aut intellectui cognitio earum; vel quatenus mens, aut intellectus habet propensionem naturalem ad eas cognoscendas.

Quemadmodum enim scribitur lex positiua in charta per hoc, quòd voces significatiuæ scribuntur in charta, quæ voces non sunt formaliter lex, sed potiùs signum legis, cùm ipsa lex positiua sit actus intellectus, aut voluntatis superioris præcipientis, aut prohibentis aliquid; ita etiam, quamuis lex naturalis non sit cognitio, sed potiùs propositio quæuis obiectiua, qua aliquid conueniens ex se, aut disconueniens naturæ, asseritur esse tale, tamen potest optimè dici scribi in mente per hoc quòd scribatur in mente, seu ponatur in illa cognitio, qua cognoscitur, & repræsentatur.

38. *Explicatio 5. auctoritatis. Quomodo exprimitur lex naturalis in intellectu, & innascitur illi.*

Et hunc eundem sensum, & explicationem habet manifestè quintus Ambrosij locus: nam dum intellectus vi sua absque iectione, vel studio cognoscit ea, quæ sunt legis naturalis, esse conuenientia, vel disconuenientia, optimè potest dici quòd lex naturalis exprimatur in intellectu, & quòd non scribatur, sed innascatur.

Explicatio 6. authoritatis.

Sextus denique locus magis apertè videtur fauere iis, qui statuunt legem naturalem in cognitione, sed in primis, quamuis ita sentiret Cicero, cuius verbis vtitur Lactantius, & auctoritate, non deberemus propterea recedere à nostra conclusione, cuius fundamenta maioris momenti sunt quàm Ciceronis auctoritas, quæ tamen seruire optimè poterat Lactantio agenti contra Philosophos, & Gentiles, apud quos ipsius tempore Cicero magnum habebat locum.

Quomodo lex naturalis est ratio.

Deinde per *rationem* in ea etiam auctoritate, vt in pluribus aliis, optimè intelligi potest ratio obiectiua: sic autem intellecta ratione, locus ille magis fauet nobis, quàm aduersariis. Imò sanè videtur meliùs sic intelligi *ratio* eo loci, quàm de ipsa cognitione; nam obiectum propositum per cognitionem potiùs est constans sempiterna, & vocans ad officium, quàm ipsamet cognitio, qua cognoscitur.

39. *Obiectio 2.*

Obiicies secundò, si lex naturalis statueretur in actione, vt conueniente, aut disconueniente, ex natura rei, etiam lex positiua posset constitui in actione, vt conueniente, aut disconueniente ex beneplacito alterius: sed consequens videtur absurdum; ergo & antecedens. Probatur sequela maioris à paritate rationis.

Confirmatio.

Confirmatur, quia sicut à seipsis habent aliqui actus disconuenientiam, aut conuenientiam, ita etiam supposita prohibitione, aliqui actus habent conuenientiam, aut disconuenientiam: ergo si conuenientia, aut disconuenientia illorum actuum est lex naturalis, quæ obligat, ita etiam conuenientia, aut disconuenientia horum actuum erit lex positiua, quæ obligat.

40. *Responsio 1. Etiã lex positiua possit statui in conuenientia actionum.*

Respondeo primò, concedi posse sequelam maioris, & negari minorem: cùm enim disconuenientia, aut conuenientia actionis, quæ est bona, vel mala, ex eo quòd ordinetur per legem positiuam, oriatur ab ipsamet lege positiua formaliter, non est inconueniens quòd actio, vt conueniens, sit lex positiua formaliter; nam idem est hoc, ac dicere quòd ipsa ordinatio Legislatoris, à qua habet actio esse conueniens, vel disconueniens, sit lex positiua, per quod etiam patet concedi posse consequentiam confirmationis.

Responsio 2. Cur lex positiua non consisteret in cõuenientia, aut disconuenientia actionum.

Respondeo secundò, negando consequentiam, tam obiectionis, quàm confirmationis; quia per *legem positiuam* omnes intelligunt illum actum superioris, quo prohibet, aut præcipit; non verò conuenientiam, aut disconuenientiam sequentem ad talem actum, per *legem* verò *naturalem*, non potest intelligi aliud, quàm conuenientia, aut disconuenientia propter fundamenta nostræ conclusionis.

41. *Quomodo posset euadi doctrina hactenus tradita.*

Hæc dicta sufficiunt, quoad realem huius rei solutionem. Si quis tamen vellet difficultatem reducere ad quæstionem de nomine, is si velit negare quòd lex naturalis sit illud, à quo primò habent actiones aliquæ independenter à lege positiua esse bonæ, aut malæ, & præterea quòd prohibitio propria, aut præceptio talium actionum, non sit ipsa malitia, aut bonitas ipsarum, inquam, qui vellet ita dicere, facilè defendere poterit legem naturalem consistere per se primò in actu intellectus, quo iudicat tales actiones esse bonas, aut malas: quamuis enim non propterea sint bonæ, aut malæ, qua ita iudicantur, & quamuis etiam eo ipso, quo sunt bonæ, aut malæ sint præceptæ, aut prohibitæ aliquo modo; tamen posset quis dicere quòd non sint prohibitæ, aut præceptæ propriè, & formaliter: sed solùm fundamentaliter, & radicaliter antequam accedat actus aliquis alicuius superioris. Vnde cùm nullus actus accedere debeat præter actum intellectus, posset consequenter tenere quòd ab illo actu intellectus, actu haberent formaliter istæ actiones præcipi, aut prohiberi, atque adeò quòd in illo actu consisteret formaliter lex naturalis.

Quo sensu posset lex naturalis consistere in actu intellectus.

Nec tamen propterea lex positiua consisteret in actu intellectus.

Nec refert quòd requiratur talis actus intellectus ad iudicandum de malitia, aut bonitate actuum, qui sunt boni, aut mali ex lege positiua, & tamen quòd lex positiua non consistat in tali actu, hoc, inquam, non refert, quia disparitas potest dici esse, quòd in his actionibus, quæ sunt bonæ, aut malæ, per legem positiuam reperiatur antecedenter ad actum intellectus alius actus superioris, quo propriè, & formaliter prohibentur, aut præcipiuntur istæ actiones; vnde in illo alio actu potiùs constitui debet lex positiua, quàm in actu intellectus sequente. At in iis actionibus, quæ sunt bonæ, aut malæ independenter à lege positiua, non reperitur necessariò antecedenter ad actum illum intellectus, vllus actus, à quo propriè istæ actiones præcipi, aut prohiberi possunt.

42. *Impugnatur hic dicendi modus.*

Hoc solùm esse posset quod probabilem reddere posset sententiam statuentem legem naturalem in actu intellectus, sed certè, vt antè dixi, in primis fundatur totaliter hæc sententia in acceptione nominis *legis*; & præterea difficulter ostendere poterit cur actiones illæ, quæ sunt malæ ante actum intellectus, sint solùm fundamentaliter prohibitæ, & non formaliter, aut cur requiratur alia prohibitio formalis per modum legis præter illam prohibitionẽ, quam habent à seipsis, quamuis enim actus intellectus requiratur sine dubio vt quis peccet, tamen quòd ille actus habeat rationem propriam legis, non verò solam rationem propositionis malitiæ, aut bonitatis, sicut habet in iis actionibus, quæ sunt bonæ, aut malæ dependenter à lege positiua, nunquam poterit sufficienter

ficienter ostendi; imò posset quis dicere quòd prohibitio illa superioris, qua prohibet res, quæ sunt malæ per legem positiuam, non esset prohibitio formalis, & propria; sed fundamentalis tantùm, tam benè, quàm quod prohibitio antecedens actum intellectus in rebus, quæ sunt malæ seipsis esset prohibitio fundamentalis, & non formalis. Adde cognitionem, qua quis cognoscit actiones esse bonas, & malas, non esse actum superioris, cùm idem sibi superior esse non possit.

43. *An omne malum ideò malum, quia prohibitum? 1. Sensus huius quæst.* Ex dictis hactenus facilè constat resolutio istius quæstionis: an omne malum sit ideò malum, quia prohibitum? nam altero ex duobus modis hæc quæstio potest intelligi. Primò, ita vt sensus sit, an omne malum, seu peccatum, sit ideò malum, aut peccatum, quia prohibitum, capiendo *prohibitionem* pro disconuenientia actionis malæ ad naturam rationalem, seu pro principio istius disconuenientiæ, siue illa disconuenientia, aut principium eius oriatur ex actu aliquo positiuo superioris, quo prohibet, aut præcipit aliquid, siue non, & in hoc sensu certum est quòd omne malum sit ideò malum, quia prohibitum, ita vt nihil possit esse peccatum, aut malum quod non sit prohibitum, quia nihil potest esse malum, quod non sit sic disconueniens, & quod consequenter non habeat principia necessaria istius disconuenientiæ, nec in hoc est controuersia prædictæ quæstionis. *In hoc sensu affirmatiua pars est vera.*

Sensus 2. Secundò, potest intelligi ita vt sensus sit, an omne malum ideò est malum præcisè; quia prohibitum per actum positiuum intellectus, aut voluntatis alicuius superioris, ita vt nihil esset peccatum, nisi interuenitet talis actus. Et in hoc sensu patet ex dictis contra sententiam primam Occami non omne malum, aut peccatum esse peccatum, quia prohibitum, quæ est sententia communissima Authorum contra eundem Occamum, maximè intelligendo per *prohibitionem* aliquem actum voluntatis diuinæ, quem posset de potentia absoluta non habere. Nec sanè præter ea, quæ contra eundem Occamum suprà proposuimus aliquid aliud esset necessariò addendum in confirmationem huius communis sententiæ, nisi ex nostris Scotistis, Faber *in dist.* 14.4. *sent. q.* 1. *disp.* 1. *c.* 6. fusè conatus esset illam sententiam defendere, & quidem ex sententia Scoti. Quare vt meliùs innotescat, & mens Scoti, & ipsa veritas, in impugnatione huius Authoris aliquantulū est immorandum. *In hoc sensu negatiua pars est vera.*

44. *Sent. Fabri de hac re. Explicatur 1. locus Scoti fauens Fabro.* Itaque hic Author suprà *num.* 102. dicit Scotum expresse tenere illam suam sententiam, quia *in* 4. *dist.* 50. §. *Sic ergo intelligendo quæstionem, num.* 9. ait: *quodcunque peccatum ideò est peccatum, quia est contra præceptum diuinum*; sed facillimè explicari potest hic locus Scoti dupliciter, ita vt non faueat vllo modo Fabro. Primò, quidem si dicatur quòd non intelligatur præceptum diuinum eo loci solummodò de actu aliquo positiuo voluntatis eius; sed vel de actu voluntatis positiuo, vel de ipsamet prohibitione rei ex natura sua, seu disconuenientia eius ad naturam rationalem, in qua prohibitione, seu disconuenientia suprà statuimus legem naturalem; nam sicut ipsa lex naturalis est lex Dei, ita præcepta legis naturalis sunt præcepta Dei: potest ergo sic intelligi prædictus locus, vt velit quòd nihil sit peccatum, quod non sit contra præceptum aliquod Dei, siue illud præceptum sit præceptum iuris positiui diuini, consistens in actu aliquo voluntatis diuinæ, siue sit præceptum Iuris naturalis; hoc autem modo intellectus locus nihil fauet, vt patet, sententiæ Fabri. *Quomodo omne peccatū est peccatū, quia est cōtra præceptum diuinum.*

Alio modo posset intelligi quòd omne peccatum sit peccatum, quia est contra præceptum diuinum positiuum, ita etiam vt nihil sit peccatum, quod non sit contra tale præceptum; non tamen in sensu præciso, & necessario, quasi non posset aliquod esse peccatum ex alio capite, vel in casu, quo, per possibile, vel impossibile, non daretur præceptum diuinum positiuum; & in hoc sensu etiam nihil fauet ille locus Fabro: nam benè potest fieri quòd omne peccatum sit peccatum; quia contra præceptum positiuum Dei, quamuis etiam esset peccatum ex alio capite, & in casu, quo non daretur tale præceptum. 45. *Alia explicatio eiusdē loci.*

Quod confirmatur euidenter, quia si, vt benè posset contingere, Deus prohiberet de facto omnem actionem malam duplici præcepto, charitatis scilicet & iustitiæ, verum esset dicere quòd omne peccatum esset peccatum; quia esset contra præceptum iustitiæ; & tamen non sequeretur quòd omne peccatum esset peccatum præcisè, quia esset contra præceptum iustitiæ, aut quòd non esset peccatum vllum, in casu quo non esset præceptum iustitiæ; quia quamuis non esset illud præceptum, adhuc posset esse præceptum charitatis. Quòd si etiam ista duo præcepta haberent necessariam connexionem, ita vt vnum non posset esse sine altero, tamen adhuc ratio præcisa, cur aliquid de facto esset peccatum, non esset, quia esset contra quodcunque ex illis determinatè, vt est accidens; ergo quamuis de facto omne peccatum sit peccatum, quia est contra præceptum positiuum diuinum; non tamen sequitur quòd ideò præcisè esset peccatum, quia esset contra illud præceptum, quandoquidem in casu, quo non daretur tale præceptum positiuum, posset esse peccatum ex eo quòd esset contra præceptum Iuris naturæ. *Confirm. explicationis. Omne peccatum potest esse peccatum, quia contra Dei legē positiuam, quamuis non propterea præcisè.*

Quòd si etiam non posset separari à parte rei præceptum Iuris naturæ à præcepto positiuo voluntatis diuinæ, provt existimant ij, qui dicunt Deum necessitari ad prohibenda positiuè ea, quæ sunt Iuris naturæ stricti, etiam adhuc non sequeretur quòd ratio præcisa, à priori saltem, cur omne peccatum esset peccatum, sit quòd esset contra legem positiuam diuinam, quandoquidem illo præcepto præciso, saltem per intellectum, adhuc contrarietas ad alterum præceptum Iuris naturæ esset ratio sufficiens cur peccatum esset peccatum. 46.

Fundamentum autem intelligendi Scoti verba aliquo ex his duobus modis, & non vt intelligit ipsum Faber, est optimum. Primò, quòd verba exhibeant illos sensus tam benè, quàm vllum alium. Secundò, propter rationes sententiæ nostræ, quæ vrgentissimæ sunt. Tertiò, quia nihil cogit ad aliter explicandum. Quartò, quia illi sensus sufficiunt intento Scoti. Quintò denique, quia id est conforme principiis Scoti in hac distinctione, vt postea magis videbimus. *Ratio explicationis prædicta.*

Præterea Faber *eod. num.* ait facilè probari posse ex principiis Scoti quòd odium Dei, de quo maximè dubitari potest, non sit necessariò malum, atque adeò quòd malitia eius, & consequenter malitia omnis actus peccaminosi, habetur ex eo quòd sit contra prohibitionem positiuam voluntatis diuinæ præcisè. 47. *Quomodo declarat Faber odiū Dei posse esse nō peccaminosum ex Scoto.*

Ad hoc autem ostendendum postea dicit quòd facilè posset id declarari ex suppositione quòd non possit dari odium respectu ipsius Dei, aut iustitiæ eius, sed respectu alicuius effectus eius-

dem

dem iustitiæ; quia hoc supposito odium Dei non esset maximum peccatum. Et posset esse bonus, in casu scilicet, quo Deus faceret legem, quòd peccatum non puniretur, & quòd peccator impœnitens beatificetur (vt possibile esset de potentia absoluta) in tali enim casu secundùm ipsum, odium Dei non esset actus malus, sed bonus; quia confotmis ordinationi diuinæ extraordinariæ.

48. *Impugnatur præcedens discursus. Vt odium Dei sit necessariò malum perinde est quòd sit possibile, necne.*

At prorsus non intelligo quòd faciat hæc doctrina ad propositum: neque enim refert, an possit dari odium aliquod respectu Dei, aut eius iustitiæ immediatè, vt odium Dei sit malum; nam examinamus malitiam, quam haberet, si esset possibile, & poneretur à parte rei, & ostendendum est Fabro ad suum intentum, quòd si, per impossibile, posset dari odium respectu ipsiusmet Dei immediatè, posset facere Deus, quòd illud odium non esset actus malus, & de hoc odio est quæstio; non de odio, quod esset respectu effectus iustitiæ Dei, seu respectu vindictæ; quod odium vindictæ possitne fieri actu, bonus, vel malus de potentia absoluta, non spectat prorsus ad propositum, nisi quatenus esset eadem ratio de ipso, atque de odio Dei immediato, atque de quibuscunque aliis, quæ essent mala independenter à præcepto diuino positiuo; quòd si esset eadem ratio de illo atque de illis aliis, tum quemadmodum Deus non posset facere quòd illa alia non essent peccata, ac mala, ita nec posset facere quòd illud odium vindictæ non esset peccatum. Si autem esset diuersa ratio, illa ipsa diuersitas rationis faceret, vt dependentia talis odij à præcepto positiuo Dei non sit ad propositum.

Quod verò in eo discursu addit Faber, nimirùm in casu, quo Deus non vellet punire peccatum odij; sed vellet peccatorem impœnitentem beatificare, futurum odium illud Dei (quod aliàs scilicet esset peccatum) non esset peccatum, sed actus bonus; quia conformis ordinationi Dei, hoc, inquam, mirabile est; nam primò non propterea desineret esse peccatum, maximè in sententia Scoti de compatibilitate peccati habitualis, vt peccatum est, cum gloria, ac beatitudine. Deinde, quando Deus vellet dare beatitudinem peccatori impœnitenti, nolletque ipsum punire, non sequeretur quòd præciperet, aut ordinaret actum illum peccaminosum, & consequenter non sequeretur quòd odium Dei in tali casu esset conformis ordinationi diuinæ, aut propterea bonus.

Odium Dei esset peccatũ quãuis Deus nõ puniret ipsum, sed eo nõ obstante sic peccantẽ absque pœnitẽtia beatificaret.

49. *Alius discursus Fabri ad idem.*

Rursus Faber *num.* 103. ad ostendendum quòd quamuis odium Dei esset actus, maximè malus, possit fieri bonus, supponit cum Scoto *in hac distinctione* voluntatem diuinam non posse necessitari ad extrà ad vllum actum simpliciter, nec eam posse practicè dirigi in suis operationibus. Quo supposito sic argumentatur: si daretur aliquod bonum (vtor sensu, non verbis eius) ex se independens à voluntate diuina ad extrà, quandoquidem proponeretur necessariò ab intellectu diuino omnia sciente voluntati, ipsa voluntas vel necessariò amaret, & vellet illud, & sic necessitaretur ad extrà, contra suppositum illud ex Scoto, haberetque regulam practicam dirigentem ipsam, ac præterea voluntas diuina non esset primum efficiens ad extrà, à quo omnia dependerent, quandoquidem illa veritas, quantùm necessariò amaret, esset independens ab ipsa, omnis autem veritas sit ens; vel non necessitaretur ad ipsum amandum, & volendum, & sic voluntas diuina esset iniusta; quoniam illa voluntas, inquit, est iniusta, & peccat, quæ non vult iustum.

50. *Impugnatur.*

Hæc est prima probatio principalis, qua vtitur Faber, ad quam (concesso illo supposito ex doctrina Scoti *in hac distinctione*, quam latè explicabimus infrà sic, vt nihil possit deseruire Fabro) respondeo concedendo quòd voluntas diuina non necessariò vellet Deum à creatura diligendum, aut nollet creaturam ipsum odio prosequi; nec tamen inde sequeretur quòd voluntas diuina esset iniusta; nihil enim absurdius est, quàm voluntatem aliquam eo ipso esse iniustam, quo non vult positiuè bonum, aut quo non habet nolitionem positiuam mali, aliàs quoties cogitaremus de bono, deberemus ipsum velle positiuè, & quoties similiter cogitaremus de malo, deberemus ipsum nolle positiuè contra praxim omnium Christianorum.

Quãuis Deus non necessariò prohiberet odiũ sui, illud tamen odium non posset esse bonum. Non tenemur semper nolle positiuè malum, nec velle bonum.

Quid requiritur, vt voluntas sit iniusta actualiter?

Itaque vt voluntas sit iniusta requiritur quòd nolit positiuè bonum cùm teneretur ipsum velle, aut quòd velit malum, quod deberet nolle. Quamuis autem voluntas diuina non necessariò vellet bonum, aut nollet malum, non tamen necessariò inde sequeretur quòd vellet malum, aut quòd nollet positiuè bonum, & consequenter ex ista hypothesi non esset iniusta.

15. *Deus esset prima causa quamuis aliqua veritas ad extra esset independẽs ab ipsius voluntate.*

Insuper quod Faber in hac sua probatione ait, secuturum, si Deus necessariò vellet aliquam veritatem ad extrà, seu si daretur aliqua veritas independens ab eius voluntate ad extrà, quòd non esset prima causa, à qua omnis veritas, & consequenter ens dependeret, & hoc esse absurdum, repugnat omnibus principiis, atque etiam suismet: nam euidens est quòd mille veritates sint, quæ non dependeant à voluntate diuina, nã hæ veritates: *Omne totum est maius sua parte, omnis homo est rationalis, & risibilis. Calor est accidens connaturale ignis. Frigus, aquæ: sicut duo, & duo faciunt quatuor: ita quatuor, & quatuor faciunt octo.* Hæ, inquã, veritates, & infinitæ aliæ similes nullo modo dependent à voluntate diuina, quæ nec potest facere, vt non sint tales, & si per impossibile non esset, adhuc essent tales: ergo ex eo quòd aliquæ veritates non dependeant à voluntate diuina, non sequitur quin voluntas diuina sit prima causa, à qua omnia dependent in vero sensu, in quo id asserendum est, is autem sensus est, non quòd omnis veritas complexa, siue practica, siue speculatiua ab ipsa dependeat, vt omnes tenent; sed quòd nulla res possit existere realiter à parte rei independenter ab ipsa.

Quo sensu Deus est prima causa, à qua omnia dependent.

52. *Responsio Fabri.*

Nec obstat huic impugnationi quod Faber dicit, illam propositionem, *Deus non est odio prosequendus*, non esse notam ex terminis, sicut sunt propositiones speculatiuæ, *totum est maius sua parte: homo est rationalis:* nam in primis illud est falsum. Deinde non solæ propositiones euidentes ex terminis sunt independentes à voluntate diuina, sed propositiones mediatæ omnes, quæ per verum discursum ex talibus sequuntur, vt hæc: *homo est risibilis, & admiratiuus:* ergo quamuis illa propositio, *Deus non est odio prosequendus*, non esset nota ex terminis; adhuc tamen posset esse independens à voluntate diuina, quia scilicet posset inferri per discursum necessariò ex propositionibus sic notis.

Reiicitur. Non solæ immediatæ propositiones sunt independentes à voluntate Dei, sed etiã mediatæ multæ.

Alia respõsio eiusdem.

Nec obest præterea quod dicat nihil esse verum independenter ab intellectu diuino, & consequenter nihil posse esse bonum independenter voluntate diuina; nam in primis falsum est antecedens. Nec enim hæc propositio: *Omne totum est maius*

Non omnis propositio vera dependet à voluntate diuina. maius sua parte, habet suam veritatem ab intellectu diuino, nec hoc est contra Scotum, licet 1.*d*.36. dicat creaturas habere possibilitatem ab intellectu diuino: aliud est enim de possibilitate creaturarum; aliud de veritate propositionum complexarum, vt omittam modò, quo sensu dicat Scotus creaturas habere possibilitatem ab intellectu diuino, de quo aliàs contra sensum Fabri, & aliorum aliquorum Scotistarum sententiam, Deo volente, dicam quomodo debeat verè intelligi.

53. *Probatio 2. Principalis Fabri.* Secunda probatio Fabri est, quòd odium Dei, si esset ex natura sua intrinseca malum, & peccatum deberet esse semper peccatum, & omne odium nouum peccatum nouum: sed hoc est falsum; quia in inferno actus odij Dei, quos habent damnati, non sunt peccata, quia damnati nec merentur, nec demerentur; si autem peccarent demererentur. Quòd si quis, inquit, dicat actus odij Dei damnatorum esse malos, sicut & blasphemias eorum, quandoquidem sint disconuenientes naturæ. Contrà est quòd hinc habetur, eos actus esse contra legem diuinam naturæ, atque adeò non esse malos, sed non habetur quòd sint ex se peccata; quia non habent ex se quòd imputentur, & ordinentur ad pœnam: sic autem deberent ordinari, si essent ex se peccata; quia aliàs Deus esset iniustus.

Impugnatur. Contra hanc probationem facit euidenter quòd confundat rationem peccati, & rationem demeriti in actu, qui est peccaminosus, & demeritorius, quæ tamen rationes sunt distinctissimæ, & quidem separabiles realiter si loquamur de demerito, provt actualiter ordinatur pœna propter ipsum, aut obligat Deum ad eum sic ordinandum: quemadmodum enim bonitas moralis est fundamentum meriti, atque adeò distinctæ rationis à ratione meriti, habetúrque de facto, siue ex natura rei, siue ex ordinatione diuina in actibus multis beatorum sine eo, quòd actu ordinentur ad præmium, ita etiam malitia moralis, ac peccaminositas est fundamentum demeriti, possétque reperiri in actibus damnatorum absque eo quòd illi actus ordinarentur ad pœnam.

Ratio peccati, & ratio demeriti sunt distincta.

54. *Actus multi damnatorum sunt peccata.* Vnde in forma respondeo, negando minorem cum sua probatione. Et sanè meo iudicio absurdissimè dicitur blasphemias damnatorum, & alios actus eorum, quibus directè inducunt homines ad malum, non esse peccata. Quòd autem non demereantur per illos actus, in primis non facit ad rem, quia possunt separari ratio, actus mali, & demeritorij, sicut & ratio actus boni, ac demeritorij.

Deinde negari posset optimè, & dici quòd re vera ex se sunt demeritorij, ita vt si non deberetur damnatis pœna, quam patiuntur ob alia peccata, benè possent puniri ea pœna propter illa peccata.

Idē est actus malus, & peccaminosus. Contra autem id quod dicit in impugnatione replicæ à se propositæ, nempe actus damnatorum esse malos, non verò peccata, contra illud, inquam, facit, quòd nihil aliud intelligamus per actus peccaminosos, quàm actus malos, nam per illos actus, non intelligimus, nisi actus morales, qui nec sunt boni, nec indifferentes; sed actus morales mali, quales ipse admittit esse actus damnatorum, non sunt boni, nec indifferentes, vt est euidens: ergo sunt peccaminosi in sensu, in quo iam loquimur.

Confirmatur, quia non est potior ratio cur haberent aliqui actus esse mali independenter à voluntate diuina, quàm peccaminosi; ergo cùm ipse admittat aliquos malos independenter à lege positiua voluntatis diuinæ, deberet etiam admittere aliquos actus esse peccaminosos independenter ab illa.

Deinde quòd *ibidem* addit Deum futurum iniustum, si non ordinaret peccatum ad pœnam gratis dicitur. Cur enim teneretur illud sic ordinare, aut cur non posset quemadmodum dissimulat per tres annos, aut plures, semper dissimulare si vellet, & nunquam punire?

Tertia ratio eiusdem est, quòd Deus posset facere quòd quæ sunt peccata, non sint peccata: ergo peccatum non est ex se peccatum. Probat antecedens, tum, quia Deus potest facere, vt res sint alio modo, quàm ab ipsomet ordinatum est eas fieri; tum, quia potest facere vt quod modò est disconueniens homini in alio rerum statu, ab ipsomet Deo de potentia absoluta ordinabili, non sit ipsi disconueniens: sed hoc faciendo faceret vt quod est peccatum non sit peccatum. Hæc est tota vis tertiæ rationis. 55. *Probatio 3. eiusdem.*

Respondetur, distinguendo antecedens, quæ sunt peccata præcisè dependenter à lege sua positiua, aut à lege positiua vllius creaturæ, concedo antecedens: omnia quæ sunt peccata, aut illa quæ sunt peccata independenter ab ipsius lege, & indispensabilia, nego antecedens. *Reiicitur. Quæ peccata potest Deus facere vt non sint peccata.*

Ad primam probationem antecedentis, illam concedo, sed inde non sequitur quòd possit facere alia peccata non esse peccata, nisi quæ peccata præcisè habent esse talia ab ordinatione eius: sic autem non se habent omnia, quæ sunt peccata. *Quãuis Deus possit facere res alio modo, quàm ab ipso ordinata sunt esse, tamē non potest facere, vt omnia quæ sunt peccata, non sint peccata.*

Ad secundam probationem, dico eam esse veram de aliquibus, non de omnibus, quia aliqua habent esse disconuenientia ex ordinatione positiua, aut ex se, sed dispensabiliter; alia verò habent esse disconuenientia homini, vt homo est, indispensabiliter, & immutabiliter, & talia non potest Deus facere conuenientia, sed priora tantùm.

Quòd si concederemus Fabro nulla esse sic mala quin Deus posset facere ea esse bona per volũtatem suam, ac potentiam absolutam, atque adeò quòd posset facere odium sui esse bonum, quod est summum quod hæ tres probationes possent conuincere; adhuc non haberet intentum, quia cum hoc benè posset fieri quòd aliqua essent mala ex se independenter à lege, aut prohibitione positiua Dei, nam optimè potest fieri, vt honorare parentes esset bonum ex se in casu, quo Deus non haberet nec prohibitionē, nec præceptionem eius, & tamen quòd Deus posset illud prohibere, ac facere consequenter, vt esset malum. Verum quidem est quòd bonitas illius honorationis dependeret à voluntate diuina, non tamen positiuè, hoc est, ita vt non esset bonum, nisi Deus haberet aliquam voluntatem positiuam; sed negatiuè, ita scilicet, vt non esset bonum, nisi Deus haberet negationem prohibitionis illius; hoc autem non est ad propositum; quia non quærimus an omne malum sit malum; quia non est permissum à Deo, sed, an omne malum sit malum; quia prohibitum positiuè. 56. *Quãuis Deus posset dispēsare in odio sui, adhuc esset malum independenter à voluntate positiua Dei.*

Quarta probatio est, quòd non implicet, odium Dei esse bonum, quãdoquidem prædicatum istius propositionis non sit negatio subiecti. Contrà, quia multæ propositiones implicant, quarum prædicatum non est negatio subiecti, vt hæ: *homo est brutum; calor non est conueniens igni. Sicut se habent tria ad quatuor, non ita se habent quatuor ad quinque.* 57. *Probatio 4. eiusdem. Reiicitur. Multæ propositiones implicant quarum prædicatū non est negatio subiecti.*

Quòd

Quòd si velit Faber quòd omnis propositio, quæ implicat, debet habere prædicatum tale, quòd si affirmaretur de aliquo, eo ipso deberet necessariò negari de ipso subiectum, verum quidem dicit; sed ita se habet hæc propositio, *odium Dei est bonum*, nam eo ipso, quòd de aliquo actu prædicatur, quòd sit bonum, implicat quòd de eo prædicetur verè, quòd sit odium Dei directum, de quo loquimur.

Itaque quemadmodum implicat eandem propositionem esse falsam, & veram, præsertim si sit necessariæ veritatis, aut necessariæ falsitatis, ita implicat odium Dei esse bonum: nam odium Dei tam est necessariò malum formaliter, & moraliter, quando est liberum, quàm vlla propositio est necessariæ veritatis; & tam opponuntur inter se actus bonus, & malus moraliter, quàm actus verus, & falsus, quantùm ad propositum.

Odium Dei tam necessariò malum quàm vlla propositio est necessariò vera.

58. *Explicatio præcedentis probationis.*

Addit Faber ad explicationem prædictæ rationis, quòd ideò hæc propositio, *Odium Dei est malum*, quia est disconueniens, & prohibitum à lege naturæ diuina. Vnde si Deus infunderet aliam oppositam legem naturæ, odium Dei esset bonum; & ideò, inquit, licèt odium Dei videatur esse magnum malum, & indispensabile, hoc prouenit quia lege naturæ est valde prohibitum, & opponitur primis principiis eius, ideò stante natura vt stat, est indispensabile non absolutè. Confirmat, quia posset odium Dei esse indifferens, quia non erat necesse vt hominibus darentur præcepta primæ tabulæ: iis autem sublatis, esset liberum creaturæ odio, vel amore prosequi Deum absque culpa vlla, sicut liberum est ipsi odisse, vel amare aliquem lapidem, quandoquidem nulla esset lex quæ prohiberet odium Dei in tali casu, sicut non est lex prohibens odium lapidis.

59. *Impugnatur.*

Totus hic discursus cum sua confirmatione dependet ex hypothesi hac, quòd ideò odium Dei sit malum, quia est contra legem positiuam diuinam, aut quòd Deus possit infundere aliam legem naturalem, quàm de facto infundit mentibus hominum: sed hæc hypothesis quoad primam partem est, de qua controuertitur in præsentiarum, & quam nos negamus, patetque ex dictis contra Occamum esse falsam; lex enim naturalis non est actus aliquis positiuus voluntatis diuinæ, nec dependet vllo modo à positione talis actus. vnde quamuis non darentur præcepta positiua primæ tabulæ, adhuc esset lex naturalis prohibens odium Dei, quod propterea non esset indifferens, sed pessimum, licèt odium lapidis esset indifferens, quia nulla est lex nec naturalis, nec positiua, prohibens odium lapidis. Et sanè mirabile est Fabro venisse in mentem odium Dei absque lege positiua non esse magis malum, quàm odium lapidis.

Quamuis non darentur præcepta positiua primæ tabulæ odiũ Dei esset malum.

60. *Non potest Deus infundere aliã legem naturæ.*

Altera pars hypothesis, ex qua dependet præcedens discursus, nempe quòd Deus posset infundere nobis aliam legem naturæ, est etiam falsa; nam cùm lex naturæ sit, vt *suprà* dixi, disconuenientia, aut conuenientia, quam habent actiones ex se, non potest autem fieri vt illæ actiones, quæ habent disconuenientiam, non habent illam, sicut non potest fieri, quòd homo non sit rationalis, sequitur manifestè quòd Deus non posset infundere aliam legem naturæ, quàm quæ de facto hominibus infusa est, nec potest excogitari modus aliquis institutionis naturæ rationalis, in qua odium Dei non esset ipsi disconueniens ex natura sua intrinseca, sicut modo est.

Ad hæc adiungit in suæ sententiæ probationem, authoritates Patrum, quas abundè explicauimus *suprà* sic, vt ipsi nulla ratione possint fauere.

Denique *num.* 119. & sequentibus respondere conatur ad fundamenta nostræ sententiæ, vt ab ipso sunt proposita; sed non proponit ea, vt à me *suprà* sunt proposita, nec ipsius responsiones, vt sic iis applicari possunt: vnde nolo immorari in refutatione responsionum ipsius, quæ facilè adhiberi potest. Solùm aduerto eum videri sibi contradicere in responsione ad tertiam rationem; nam dicit rationem cur de facto Deus non sit vocandus in testimonium falsi, esse, quòd Deus sit verax, imò ipsa veritas: ex hoc autem sequitur quòd recta ratio dictet ipsi fieri iniuriam, cùm sic vocatur; nam eo ipso significatur Deum ipsum esse mendacem, quod est impium. Ex hac, inquam, ratione colligitur nostra sententia, nempe quòd non possit Deus facere vt vocatio sui in testimonium falsi non sit mala: ergo colligitur ex ea contrarium sententiæ Fabri. Probatur antecedens, quia non potest Deus de potentia absoluta, sic ordinare res, quin ipsemet sit summa veritas: ergo cùm non potest vocari summa veritas in testimonium falsi, quin significetur Deum esse mendacem, & hoc necessariò sit impium, sequitur manifestè quòd pro nullo rerum statu, etiam de potentia absoluta, possit vocari Deus absque impietate, & peccato in testimonium falsi.

61. *Responsio Fabri ad nostra fundamenta non sufficit.*

Videtur sibi contradicere in responsione ad tertium.

Aduerte præterea, non sufficienter ipsum respondere ad quartam rationem desumptam ex Scoto in hac distinctione, dicẽte quòd Deus non possit dispensare in præceptis primæ tabulæ, quoad partem negatiuam, quamuis possit in præceptis secundæ tabulæ: & fortè etiam in præceptis primæ tabulæ, quoad partem affirmatiuam. Ad quam rationem respondet Faber Scotum loqui stante lege naturæ, quæ de facto est, eâ verò mutatâ, præcepta primæ tabulæ non futura nota ex terminis, atque adeò posse mutari, quod, inquit, non negaret Scotus, quia *in* 1. *dist.* 44. tenet res aliter fieri posse, quàm ab ipso ordinatæ sunt.

62. *Nõ satisfacit quartæ probationi desũptæ ex auctoritate Scoti.*

Sed hæc responsio peccat primò, quia supponit legem naturæ, quæ de facto est, posse mutari, aut auferri, quod ex dictis patet esse falsum. Peccat secundò, quia Scotus loquitur absolutè, & de potentia etiam absoluta, negátque de ea posse dispensare Deum in præceptis primæ tabulæ, quod esset falsum, secundùm doctrinam Fabri.

Confirmatur, quia dicit alio modo esse indispensabilia illa præcepta negatiua, quàm præcepta secundæ tabulæ, aut præcepta affirmatiua primæ tabulæ: sed certum est quòd non possit dispensare in præceptis secundæ tabulæ, aut in præceptis affirmatiuis primæ de potentia ordinaria, sed solum de potentia absoluta: ergo vult præcepta negatiua primæ tabulæ non esse dispensabilia, etiam de potentia absoluta.

63. *Cõfirmatio 1. Alio modo sunt indispẽsabilia præcepta primæ tabulæ quàm secundæ secũdùm Scotum.*

Confirmatur secundò, quando dicit Faber quòd stante lege naturæ, quæ de facto est, & cuius prima principia sunt præcepta primæ tabulæ, quid intelligit per legem illam naturæ? Vel ordinationem aliquam, quæ de facto est voluntatis diuinæ; vel aliquid aliud? Si primum, contrà, quia sicut est ordinatio diuina de facto præcipiens obseruationem præceptorum primæ tabulæ, ita est ordinatio de facto præcipiens obseruantiam præceptorum secundæ tabulæ; ergo si illa non sunt

Cõfirmatio 2.

 dispen

De facto Deus ordinauit præcepta vtriusque tabulæ.

dispensabilia de facto, nec hæc erunt, aut si hæc sunt dispensabilia, & illa similiter.

64. *Nō potest dari alia lex naturalis quā de facto est.*

Si secundum intelligat, nihil aliud assignare potest præter naturam rationalem, aut intellectum, aut cognitionem eius, aut conuenientiam, vel disconuenientiam, quam habent actiones aliquæ ex natura sua ad illam naturam, sed illa sunt immutabilia: ergo non potest dari alia lex naturæ, quàm quæ de facto est, & consequenter si ex suppositione legis naturæ, quæ de facto est, præcepta primæ tabulæ sunt indispensabilia, absolutè, & simpliciter sunt talia.

Cōfirmatio 3. Præcepta primæ tabulæ non ideò sunt principia prima legis naturæ, quia ordinata sunt à Deo.

Confirmatur tertiò, quia quæro, cur præcepta primæ tabulæ sint principia prima legis naturæ, quæ de facto est? Si ex ordinatione diuina, contrà est, quia ordinatio diuina est de omnibus præceptis, tam primæ, quàm secundæ tabulæ. Si ex alio capite; ergo independenter ab ordinatione Dei habent esse talia, & consequenter non omne malum ideò est malum, quia est prohibitum per ordinationem aliquam specialem Dei præcisè.

65. Quod autem addit Faber, Scotum intelligendum vt ipse intelligit, quia *in 1. dist.* 44. ait Deum posse ordinare res aliter quàm de facto ordinauit; nihil concludit, nisi ex suppositione quòd res omnes de facto essent malæ præcisè ab ordinatione diuina, quod Faber non potest probare, & nos negamus. Itaque quamuis Deus posset res aliter ordinare, quàm ipse ordinauit, non sequitur inde tamen quòd Deus possit ordinare, vt odium Dei, quod ex natura sua est malum, non sit malum, quia malitia eius non dependet præcisè ab ordinatione Dei.

Explicatur locus Scoti in primo. Quanā Deus potest ordinare aliter quàm de facto ordinauit.

Præterea illud quod dicit Scotus, intelligendum est de ordinatione non præsupponente ex natura rei aliquam rationem, ob quam non posset fieri opposita ordinatio, non verò de ordinatione præsupponente talem rationem; odium autem Dei, & blasphemia præsupponunt rationem, ob quam Deus non posset ordinare quòd sint bona, & ob quam consequenter non possit ordinare quòd se habeant alio modo, quàm de facto ordinauit, quantùm ad hoc.

66. *Alia explicatio eiusdem loci.*

Rursus, illud dictum posset intelligi, vel negatiuè, vel positiuè indeterminatè, non verò debet intelligi positiuè determinatè; intelligeretur autem positiuè, quando intelligeretur quòd quidquid ipse de facto ordinauit esse bonum, posset ordinare esse malum, aut è contra; negatiuè verò intelligeretur, quando intelligeretur quòd quidquid Deus de facto ordinauit, posset non ordinare, quamuis non posset ordinare vt opposito modo se haberet, & si hoc modo intelligeretur istud dictum, non faceret contra nos, nec faueret Fabro, vt patet.

Posset Deus ordinare omnia quæ de facto ordinauit aliter negatiuè, non positiuè.

Alia impugnatio Fabri.

Per hæc manet confutata sententia Fabri integrè, sed pro complemento maiori ostendendum breuiter est Deum ita necessitari ad agendum se circa aliquos actus, vt non possit de potentia absoluta facere, vt sint boni; hoc enim si ostendero totaliter ruit sententia Fabri. Probatur ergo id, quia Deus de potentia absoluta non potest facere vt actus, quo aliquis vellet prosequi obiectum malum, vt malum, formaliter sit bonus; ergo sic necessitatur in sensu hoc ad aliquos actus. Probatur antecedens, quia aliàs sequeretur contradictio: sequeretur enim quòd esset actus malus, & non esset: esset enim, quia tenderet in obiectum malum, vt malum, vt supponitur; non esset autem, ex altera hypothesi quòd esset bonus: ergo esset bonus, & non bonus; sed hoc implicat, & Deus non potest facere aliquid quod implicat.

Deus non potest facere vt omnis actus, qui est malus sit bonus.

His suppositis, circa naturam legis naturalis, ad pleniorem eius notitiam quædam dubia quærenda sunt, quæ & à Doctoribus communiter examinari solent, & à Doctore nullo alio loco in specie tractantur.

67. *Quanā præcipiuntur, & prohibentur per legem naturæ? Solutio huius dubij.*

Quæres ergo primò, *Quænam sunt, quæ prohibentur, & præcipiuntur per legem naturalem? seu, quod idem est, in qua materia versetur?* Ad hoc quæsitum ex dictis patet solutio; nam cùm lex naturalis præceptiua nihil aliud sit, quàm conuenientia actionum ad naturam rationalem, seu obligatio resultans ex illa disconuenientia, ad faciendas illas actiones; & cùm lex naturalis prohibitiua, nihil aliud sit quàm disconuenientia actionum ad naturam rationalem, seu obligatio resultans ex illa disconuenientia ad non faciendas illas actiones, sequitur manifestè solas actiones sic conuenientes, & disconuenientes præcipi, & prohiberi lege naturali, eásque esse materiam circa quam versatur. Et quia, vt suppono ex aliàs dicendis, honestas consistit in huiusmodi conuenientia, & inhonestas in disconuenientia, sequitur consequenter solas actiones honestas, & inhonestas præcipi, & prohiberi lege naturali, eámque circa solas eas versari, nec in hoc potest esse difficultas huius rei; sed potiùs in hoc altero, *An scilicet lex naturalis comprehendat omne honestum, & bonum, omnéque malum contrarium?*

Materia circa quam versatur lex naturalis sunt actiones honesta, & inhonesta.

An lex naturalis comprehendat omne honestum, & inhonestum?

68. *1. Sententia.*

Hac de re prima sententia est, non omne honestum, & inhonestum cadere sub lege naturali, sed sola illa honesta, & inhonesta, quæ ex terminis sunt nota esse talia, vt sunt prima principia practica, non verò conclusiones inde deductas. Hæc tribuitur D. Thomæ 1. 2. *quæst.* 94. Durando *tract. de legibus*, Soto *lib.* 1. *de Iust. quæst.* 5. & pluribus Iuristis.

2. Sententia.

Altera sententia est, quòd lex naturalis includat omnia honesta, quæ ex natura sua independenter ab vlla lege positiua sic sunt honesta, vt sit inhonestum, & malum illa omittere; & præterea omnia quæ sunt inhonesta, & mala ex natura sua, siue sint nota ex terminis immediatè; siue mediatè, hoc est, ita vt per consequentiam necessariam possint deduci ex iis, quæ immediatè nota sunt. Hæc est communior sententia cum D. Thoma 1. 2. *quæst.* 91. quem sequitur Suarez *lib.* 2. *de legibus cap.* 7. *num.* 4. vbi alios plures citat. Est etiam sententia Scoti *in hac dist. num.* 4. vbi cùm distingueret ius naturale, seu, quod idem est, ea quæ sunt iuris naturalis in duo membra, sub primo comprehendit prima principia, & conclusiones ex iis necessariò sequentes.

69. *Comprehēdit omnia inhonesta, & honesta, quæ inhonestè omittuntur.*

Quamuis autem tota controuersia huius rei solùm possit esse de nomine, tamen illius ipsius quæstionis melior pars est huius secundæ sententiæ, tum, quia & patrocinatur Philosophus 5. *Ethic.* 7. sub naturali iure comprehendens omne quod necessariam, & inuariabilem continet veritatem: non solùm autem principia prima, sed conclusiones necessariò ex iis sequentes talem continent veritatem. Cicero *lib.* 2. *de Inuentione* definiēs ius naturæ esse *quod nobis non opinio, sed quædam innata vis afferat, vt religionem, pietatem:* talia autem sunt non solùm principia, sed conclusiones multæ, & denique communior sententia authorum, quorum authoritas, præsertim si sint antiqui, in quæstione de nomine maximam vim habet; tum, quia

quia omnia talia obligant: eo enim ipso, quo aliquid est inhonestum, obligat vt non fiat: est enim notum ex terminis inhonestum non debere fieri, & consequenter eo ipso quo aliquid ita est honestum, vt si non fieret, committeretur inhonestas, obligatur quis, vt illud faciat, siue sit notum ex terminis immediatè, siue mediatè, sed illa obligatio non est Iuris positiui; ergo est Iuris naturalis: nihil enim aliud intelligimus per *ius naturale*, quàm ius, quod non est positiuum; tum denique, quia non est potior ratio cur illa prima principia dicerentur Iuris naturalis, quàm conclusiones inde deductæ.

70. *Euasio aduersariorum.* Verum quidem est aduersarios posse dicere quòd illæ conclusiones pertinerent non ad Ius naturale, nec ad positiuum, sed ad Ius Gentium: nec satis impugnari possunt rationes, quia certum est illam differentiam, quæ est inter principia nota ex terminis, & conclusiones posse sufficere vt conclusiones vocarentur alio nomine quàm vocantur principia, & consequenter posset sine dubio hoc nomen *iuris naturalis* poni ad significandum solum illud ius, quod sola illa principia comprehendit, quatenus illa comprehendit, & nomen *iuris Gentium* ad significandum ius comprehendens solas conclusiones; & si ita fieret de facto, certum est quòd conclusiones illæ non spectarent ad ius naturale, nec principia ad ius Gentium. *Reiicitur.* Sed gratis tamen id asserunt aduersarij, & ex Philosophi, Ciceronis, ac communi DD. sententia colligitur sufficienter oppositum, præsertim cùm aduersarij nullam pro se rationem habeant, aut authoritatem vllius momenti, & hoc est fundamentum præcipuum, & meo iudicio, vnicum huius nostræ, & communis sententiæ.

Fundamentũ Suarij pro nostra sentẽtia. Alio fundamento vtitur Suarez *suprà*, nempe à posteriori, quia præcepta omnia Decalogi sunt iuris naturalis, sed aliqua ex iis non sunt principia prima practica, sed conclusiones ex iis per discursum deducibiles: *Reiicitur quia petit principium.* verùm petit principium in maiori, nam aduersarij, vt ipsemet præmisit, dicunt conclusiones omnes practicas in Decalogo contentas esse iuris Gentium, non naturalis; nec sanè impugnari possunt quoad hoc, nisi auctoritate eorum, qui sic accipiunt ius naturale, vt etiam omnia præcepta Decalogi contineat, & comprehendat.

71. *Obiectio 1. soluitur.* Obiicies pro aduersariis primò sequuturum ius Gentium esse ius naturale, sed ad hoc patebit responsio *infrà*, dum quæremus quomodo se habeant ad inuicem ista iura.

Obiectio 2. Obiicies secundò, sequeretur omnes actus virtutum, qui etiam præcipiuntur à lege positiua, esse iuris naturæ, quod videtur absurdum. *Responsio. Quomodo omnes actus virtutum cadũt sub iure naturali.* Respondeo distinguendo antecedens pro omni tempore, pro quo ex natura rei independenter à lege positiua, esset inhonestum eas non exercere, concedo antecedens, nec id est absurdum: pro aliis temporibus, nego antecedens. Nec refert quòd in illis etiam temporibus, quibus essent iuris naturalis, secundùm nos, præciperentur lege positiua, quia idem duplici lege ordinari potest. Nec refert etiam quòd sæpè non cognoscerentur isti actus non esse iuris naturalis, aut non esse talis rationis, vt quis cognosceret eas omittere esse inhonestum, nam non omnia, quæ sunt iuris naturæ, debent cognosci esse tales, sed sufficit quòd à parte rei sint tales, quamuis illa cognitio deberet haberi, vt quis peccaret contra legem naturæ formaliter.

Plura conducentia ad maiorem huius sententiæ cognitionem dicemus *infrà* in explicatione literæ.

Quæres secundò, *An lex naturalis sit vna in se, & apud omnes homines omni tempore?* Tres partes includit hoc quæsitum. Prima est an in se sit vna. Secunda, an sit vna apud omnes homines. Tertia, an sit vna etiam omni tempore. 72. *Quomodo lex naturalis sit vna.*

Lex naturalis in se est vna vnitate aggregationis. Ad primam partem respondeo legem naturalem in se esse vnam, vnitate tantùm aggregationis plurium legum conuenientium inter se in aliqua vna ratione non conueniente aliis legibus, quæ non sunt naturales. Probatur, quia cùm plura præcepta contineat, consistátque ex dictis in propositionibus obiectiuis, aut potiùs in conuenientia, aut disconuenientia actionum aliquarum ex natura sua ad naturam rationalem, vel in obligatione sequente ad talem disconuenientiam, & cùm certum sit plures dari tales propositiones, ac actiones, non potest assignari alia vnitas legis naturalis in se, quàm vnitas aggregationis: & rursus quandoquidem illæ propositiones, & actiones omnes habent esse tales ex natura sua independenter à voluntate, quæ ratio non conuenit vllis aliis legibus, quæ non sunt naturales, sequitur quòd habeant vnitatem aggregationis prædictam. & eodem modo esset discurrendum de lege naturali, si consisteret in cognitionibus intellectus, aut habitibus ipsi superadditis. Si verò collocaretur in natura rationali, quandoquidem denrur plures naturæ humanæ distinctæ numero, darentur plures leges naturales distinctæ numero; imò & darentur plures leges naturales distinctæ speciei; quandoquidem natura humana rationalis, & natura Angelica rationalis sint distinctæ speciei, nisi diceretur quòd haberent rationem legis naturalis quatenus præcisè natæ essent iudicia illa esse facienda, vel non facienda, quæ sunt legis naturalis, & quòd vt sic præcisè non distinguantur specie, & eodem modo proportione seruata discurrendum est de intellectu. *Quomodo esset vna si cõsisteret in natura intellectuali, aut intellectu.*

Quòd si quæras, vnde desumatur vnitas istarum diuersarum legum naturalium? Respondeo eam posse desumi ex conuenientia illa, quam habent omnes, vt dixi, in eo quòd omnes sint independentes à voluntate Superioris. Nec sanè video ex quo alio capite satis commodè deduci possit earum vnitas, vt distinguuntur ab aliis legibus; nam non potest desumi ex eo quòd ordinentur ad Deum honorandum, aut ad hominem, secundùm quamcunque inclinationem perficiendum, aut ad bonum commune conseruandum, quia aliæ etiam leges positiuæ ad hæc conducunt, nec est necesse, vt aliam vnitatem habeant, sicut enim leges positiuæ non debent habere aliam vnitatem quàm quòd dependeant à voluntate superioris, ita etiam nec leges naturales debent habere aliam, quàm quòd non dependeant à voluntate tali. 73. *Vnde desumitur vnitas legis naturalis.*

Quoad secundam, & tertiam partem de vnitate legis naturalis apud homines omni tempore; imprimis certum est non omnia præcepta æquè omnes obligare, sed aliqua hos, aliqua illos. Ex iure enim naturali Principes ad aliqua tenentur, ad quæ non tenentur subditi; & è contra subditi ad aliqua, ad quæ non tenentur Principes; filiíque tenentur obsequia deferre parentibus, quæ parentes non debent filiis, aut aliis. Præterea alia tempore pacis, alia tempore belli, alia in iuuentute, alia præcepta obligant in senectute; vnde in 74. *An lex naturalis sit vna semper apud omnes homines?* *Nõ omnes sẽper omnibus preceptis legis naturæ obligantur.*

in hoc sensu non est eadem lex naturalis apud omnes homines omni tempore.

Omnes non conueniũt in iis quæ sunt iuris naturalis.

Similiter certum est quòd aliqui existimare possint,& existiment de facto aliqua esse iuris naturalis,quæ alij non existimant esse eius,& è contra: nam inter Theologos ipsos controuersia est de iis,quæ sunt iuris naturalis, quare nec in hoc sensu eadem est lex naturalis apud omnes homines, quasi omnes cognoscerent eadem esse iuris naturalis.

75.
Quomodo est vna lex naturalis apud omnes homines semper.

At non minùs certum est quòd eadem præcepta iuris naturalis, quæ à parte rei sunt eius præcepta,si debitè applicarentur omnibus,cognoscerentur ab omnibus esse talia præcepta, & quòd obligarent ex se æqualiter omnes omni tempore, si fuissent in iis circunstantiis,in quibus illa præcepta vllos comprehendunt; & in hoc sensu lex naturalis est vna apud omnes omni tempore, in hócque differunt à legibus positiuis, quòd hæ non sunt eædem apud omnes homines, & omni tempore, etiam seruatis iisdem circunstantiis actionum, & personarum, ac temporum, præter circunstantiam ipsiusmet legis; nam eædem actiones,quæ in aliquibus circunstantiis sunt prohibitæ per leges positiuas, non sunt semper prohibitæ similibus personis, etiam in eodem loco, quia leges positiuæ,cùm dependeant à voluntate,possunt mutari pro libito voluntatis absolutè, & simpliciter.

Leges positiuæ non sunt eadem semper apud homines.

76.
An lex naturalis obliget in conscientia. Quid est obligari in conscientia.

Quæres tertiò, *An lex naturalis obliget in conscientia?* Pro resolutione huius quæsiti aduertendum *obligationem in conscientia* hîc intelligi eam, quam quis habet ad operandum,vel non operandum sic, vt si non fecerit conformiter, possit eo ipso meritò puniri.

Obligatio ad pœnam æternã est grauis, ad temporalem leuis.

Quia verò duplex est pœna quæ possit infligi æterna illa sensus, & damni, qualem patiuntur damnati in inferno, & temporalis; hinc duplex potest assignari obligatio. Vna ad pœnam æternam illam, & hæc vocatur grauis, & mortalis; altera ad pœnam temporalem,& hæc vocatur leuis & venialis, in comparatione scilicet ad illam alteram,nam aliàs secundùm se posset esse grauis, vt si esset incarceratio,aut damnatio ad triremes, aut suspensio.

Hoc supposito non potest esse dubium quin præcepta legis naturalis obligent aliquo modo in conscientia taliter, scilicet vt transgrediens ea meritò possit à Deo puniri aliquâ pœnâ ex præmissis, nam aliàs non essent præcepta, nec transgressiones eorum essent malæ moraliter.

77.
Aliqua præcepta iuris naturalis obligant in cõscientia ad pœnam æternam.

Vnde tota difficultas est, an obligent ad pœnam æternam; sed respondeo ex dictis, contra sententiam Occami *suprà*, aliqua præcepta iuris naturæ sine dubio obligare ad illam pœnam,vt illa,quæ respiciunt Deum,prohibéntque ipsi inferre iniuriam, aut irreuerentiam; nam non est potior ratio cur obligaremur in conscientia sub tali pœna ad obediendum Deo præcipienti,quàm ad non inferendum ipsi irreuerentiam aliquam directè. Nec refert quòd non possimus naturaliter cognoscere dari de facto talem pœnam æternam: nam non est necesse vt quis mereatur pœnam, quòd cognoscat illam inferendam esse, aut etiam esse possibilem; sed sufficit quòd faciat actum, propter quem posset talis pœna infligi, si esset possibilis,aut daretur.

78
An istæ omnia sic obligent.

An autem omnia præcepta legis naturæ respicientia proximum, aut rempublicam,vt sic præcisè obligent naturaliter sub tali pœna absque ordinatione speciali Dei, non est mihi tam certum, Suarez *suprà cap. 9.* videtur asserere quòd sic, ex Paulo ad Romanos 2. *Quicunque sine lege peccauerunt sine lege peribũt*. Sed hic locus nihil fauet,tum, quia posset intelligi de peccatis, seu transgressionibus legis naturalis respicientis Deum,non verò respicientis proximum præcisè; tum etiam, quia posset intelligi de facto ex suppositione ordinationis diuinæ cognitæ aliquo modo hominibus; aut ex suppositione quòd cognosceretur absque lege scripta Deus offendi per illas transgressiones fieríque ipsi iniuria si non seruarentur præcepta iuris naturalis respicientia proximum, aut rempublicam. Itaque satis probabile puto quòd trãsgressiones legis naturalis respicientis creaturas præcisè,quatenus non considerantur vt pertinentes ad Deum, nec cognoscetur Deus offendi per illatum transgressionem,non obligent ad pœnam æternam, quam patiuntur in inferno de facto damnati,quia non reperio rationem sufficientem in illis trãsgressionibus,vt sic,ob quam talis pœna deberet infligi;quæ sententia videtur esse Gersonis 3.*p.de vita spirituali lect.*4.*alphab.*61.*litera G*, & omnium authorum qui dicunt quòd transgressiones,quæ fierent in casu, quo non daretur prohibitio positiua diuina, essent quidem malæ, sed non peccata, nec meritoriæ pœnæ infinitæ.

Sententia affirmatiua primum fundamentum reijcitur.

Probabilis est sententia negatiua.

Replica.

Dices,hinc sequeretur quòd ignorantes Deum, saltem inuincibiliter, non peccarent mortaliter peccato exigente pœnam æternam,& consequenter quòd non damnarentur. Respondeo,negãdo sequelam pro secunda parte, quia damnarentur ob peccatum originale, quod sufficit.

Responsio. Ignorantes Deum inuincibiliter dãnarentur sine peccato actuali mortali.

79.
An lex naturalis obliget ad modũ virtutis. Quid est obligare ad modũ virtutis.

Quæres quartò, *An lex naturalis obliget ad modum virtutis?* Sic scilicet,vt non possit impleri,nisi per actum bonum,& honestum,verbi gratiâ,cùm quis obligatur ex lege naturali ad subueniendum pauperi;an teneatur subuenire ipsi ex affectu virtutis alicuius sine vlla circunstantia mala,an verò sufficeret ipsi subuenire per actum,vel indifferentem,qui nec esset ex affectu honestatis, nec ex fine malo,nec cum circunstantia mala,vel actu malè circunstantiato,qui scilicet fieret ex fine malo, verbi gratiâ, vanæ gloriæ?

Assertio 1. Obligat ad obseruantiam per actum nõ malum.

Circa hoc dico primò legem naturalem obligare vt non fiat obseruantia eius cum aliqua circunstantia mala, quia vniuersaliter obligat lex naturalis ad vitandum malum, nam, vt ex dictis patet, omne illud quod est ex natura sua disconueniens naturæ rationali, eo ipso prohibetur lege naturali,quæ vel consistit in illa disconuenientia,vel concomitatur ipsam. Circa hoc autem aduertendum quòd duobus modis possit intelligi legem naturalem obligare ad sui obseruantiam per actum nõ malum. Primò,ita vt obligatio non addendi circunstantiam malam oriatur ex ipsomet præcepto naturali, quod per actum aliquem hîc & nunc est obseruandum. Secundò,ita vt illa obligatio non necessariò oriatur ab illo præcepto, sed ab alio aliquo præcepto naturali,verbi gratiâ, in casu præmisso,quo obligaret præceptum naturale dandi eleemosynam, secundùm resolutionem iam præmissam est obligatio iuris naturalis, vt non fiat cum aliqua circunstantia mala, sed illa obligatio posset considerari prouenire ab ipsomet præcepto dandi eleemosynam, & posset considerari non debere ab ipso prouenire determinatè, sed vel ab ipso,vel ab aliquo alio præcepto iuris naturalis iuxta naturam circunstantiæ.

Duobus modis id potest facere.

Difficultas ergo modò est, à quo debeat prouenire? 80.

Obligatio nō obseruandi præceptū per actum nō malum oritur à præceptis prohibentibus actū malum.

uenire? Ad quam respondeo quòd illa obligatio non operandi malè hac, vel illa malitia vniuersaliter prouenit ab ipsomet præcepto, quod prohibet talem malitiam, verbi gratiâ, à disconuenientia particulari actus, quam habet, vt afficitur illa, vel illa malitia particulari, verbi gratiâ, si quis det eleemosynam ob finem vanæ gloriæ, ille actus habet malitiam moralem particularem, & disconuenientiam, & ex illa oritur obligatio non dandi eleemosynam: sic rursus dare illam ob finem decipiendi, aut interficiendi, aut mœchandi, habet aliam malitiam, & disconuenientiam distinctam, ob quam quis obligatur non dare eleemosynam sic.

Quoties obligat virtus ad finem suum, obligat ad vitandas circunstantias & fines malos.

Sed vlteriùs addo quòd quoties obligat aliquis actus virtutis hîc, & nunc ex fine ipsius virtutis, tum etiam ex illo præcepto oriatur obligatio particularis non adhibendi vllam malitiam circunstantialem actui, quia omnis talis malitia impedit quominùs eliciatur actus virtutis illius ex fine ipsiusmet virtutis, qui est vt non ponatur actus suus cum circunstantia mala vlla. Et vniuersaliter quoties quis obligatur ad finem, obligatur ad media necessaria ad finem. Vnde si quis obligaretur hîc, & nunc ad dandum eleemosynam de fine, & motiuo misericordiæ, obligaretur ad non dandam illam ob finem vanæ gloriæ ex duobus capitibus, nempe ex præcepto misericordiæ, quatenus illa circunstantia impediret quominùs actus fieret ex fine misericordiæ, & ex præcepto vitandæ vanæ gloriæ propter malitiam particularem vanæ gloriæ. Sicut si quis teneretur hîc, & nunc ad dandam eleemosynam, teneretur ex duplici capite ad non occidendum hominem eo tempore; primò quidem quatenus illa occisio esset impedimentum dandæ eleemosynæ; & secundò propter malitiam specialem ipsiusmet homicidij. An verò vnquam accidat, vt quis teneatur ad actum ex motiuo ipsiusmet virtutis, statim declarabitur.

Ex pluribus præceptis potest quis obligari ad nō faciendū malū.

81. *Assertio 2. Nullum præceptum potest obseruari meritoriè per actū malum, aut indifferentem.*

Dico secundò, nullam legem particularem naturæ posse obseruari meritoriè, aut vtiliter ad vitam æternam actu malo, aut indifferenti. Hæc est absque controuersia, quia ratio meriti fundatur in actu bono moraliter, vt suppono ex materia de merito, cum communi sententia: ergo nulla obseruatio præcepti, quæ non fit per actum bonum, potest esse meritoria vitæ æternæ: actus autem malus, & indifferens non est bonus moraliter, vt patet: ergo non potest eo meritoriè, & vtiliter ad vitam æternam obseruari vllum præceptum etiam particulare naturæ.

82. *Assertio 3. Potest actu malo, & indifferenti obseruari præceptū sicut sic obseruans non peccet mortaliter.*

Dico tertiò posse sic obseruari præceptum aliquod iuris naturæ actu malo, aut indifferenti, vt propter transgressionem non peccaret quis mortaliter. Hæc etiam vix potest esse in controuersia; & patet, quia si quis daret eleemosynam extremè indigenti partim ex vana gloria leui, aut si quis audiret Sacrum die Dominica partim ad videndas mulieres ex intentione venialiter tantùm peccaminosa, is non peccaret mortaliter contra præceptum audiendi Sacrum, aut dandi eleemosynam, neque contra aliquod aliud præceptum: ergo obseruaret quæcunque præcepta obligantia, tum sic, vt non transgrederetur illa per peccatum mortale, vt patet.

83. *Assertio 4. Nō potest obseruari præceptū per actū non liberum.*

Dico quartò non posse obseruari præceptum aliquod vllo modo per actum non liberum simpliciter. Hæc est communis, & patet, quia Deus non potest de potentia absoluta propriè præcipere actus non liberos; ergo præcepta quæcunque propriè dicta respiciunt actus liberos, & consequenter non possunt obseruari vlla ratione per actus non liberos. Hinc infertur quòd si quis amens audiret Sacrum die Dominica, deberet postea aliud audire si restitueretur sensibus opportuno tempore, quo posset aliud audire, & si quis talis diceret officium diuinum, quòd deberet postea iterum illud dicere eodem die restitutus menti.

Dices, si quis amens, aut dormiens dedisset centum scuta, aut extremè indigenti, aut creditori; cui teneretur ex iustitia dare tantum, non teneretur postea ad dandum aliquid illis; ergo potest obseruari præceptum charitatis, & iustitiæ per actum non liberum. *Replica.*

Responsio. Quomodo soluens debitum sine libertate non tenetur iterum soluere.

Respondeo, negando consequentiam, quia non propterea non teneretur talis postea, quòd ante illud præceptum obseruauerit, sed quòd fecerit vt non maneat vlterius debitum; hoc autem posset fieri absque obseruatione præcepti per ipsum facta: nam si ipsemet non dedisset illa scuta, sed aliquis alius subuenisset pauperi, aut illemet creditor tulisset per se illa, æquè amens non teneretur ad illa danda, ac si ipsemet illa dedisset: ergo signum est quòd non fuit ablata illa obligatio per obseruantiam aliquam præcepti, sed ex eo quòd fuerit mutata conditio pauperis, & creditoris.

84. Assertio 5. Potest aliquod præceptum naturale obseruari per actum indifferentem & malum.

Dico quintò, quando præceptum iuris naturalis est de actu aliquo externo, qui secundùm suam naturam physicam habet emolumentum illud ratione cuius præcipiebatur independenter ab intentione, aut fine aliisue circunstantiis moralibus, verisimile esse quòd illud præceptum non obliget ad intendendam honestatem vllam illius actus, atque adeò quòd possit impleri per actum indifferentem, imò, & per malum. Hæc videtur mihi conformis doctrinæ Nauarri *tract. de oratione cap.* 20. *num.* 29. Medinæ *eod. de orat. quæst.* 16. nec dissentit Suarez *lib.* 2. *de leg. cap.* 11. *num.* 13. vbi ait aliquod ius naturæ posse obseruari per actum malum ex circunstantia, quod etiam sentit Auersa: posset autem videri conclusio esse contra D. Thomam *quæst.* 100. *art.* 9. & Soto *lib.* 2. *de Iust. quæst.* 3. *art.* 9. qui dicunt ad obseruantiam iuris naturalis requiri, vt quis non solùm faciat actum honestū ex genere suo, (qualis solus præcipitur iure naturali) sed etiam vt propter ipsammet honestatē, eam intendendo, illum faciat: hæc enim doctrina, si sit vera, non poterit obseruari præceptum vllum iuris naturalis per actum aliquem indifferentem, quia talis actus non potest esse circa honestum ex intentione honestatis.

85. Probatio. Eleemosyna præcipitur ob emolumētum physicū quod præstat indigenti.

Probatur autem conclusio, quia non ob honestatē, quæ est in danda eleemosyna extremè indigenti præcipitur iure naturali; sed ob emolumentum physicum, quod præstat indigenti ex natura sua; ergo quandoquidem datio eleemosynæ habeat illud emolumentum, quamuis fieret ex mala aliqua circunstantia, aut actu indifferenti, satisfieret isti præcepto de danda eleemosyna. Probatur antecedens, quia posset alius actus esse maioris honestatis, vtpote actus amoris circa Deum, aut actus reuerentiæ ipsi exhibitæ, propter quos tamen actus non liceret omittere subuenire pauperi; sed si ob honestatem præciperetur dare eleemosynam pauperi, profectò liceret omittere illam dationem, ob alios illos actus maioris honestatis:

statis: absurdum enim esset quòd quando præciperetur honestas præcisè, non liceret omittere minùs honestum propter magis honestum.

Aduerte autem quando dico eleemosynam non præcipi ob honestatem, non velle me quin habeat honestatem, nec etiam quin præcipiatur illa honestas æquè ac honestates aliarum multarum virtutum; sed quòd illa honestas non sit ratio, ob quam præceptum affirmatiuum de eleemosyna danda pauperi obliget hîc, & nunc, ita vt non possit differri eius obseruantia.

Confirmatio. Dās eleemosynam ob vanam gloriam non transgreditur præceptum charitatis, sed humilitatis.

Confirmatur hæc doctrina per exempla communiter admissa, quòd nempe non transgrediatur præceptum charitatis, qui dat eleemosynam ob vanam gloriam, licèt transgrediatur aliud præceptum de humilitate, & qui restitueret suum alicui, ita vt ex restitutione proueniret ipsi mors, non infringeret præceptum iustitiæ de dando suum cuique, sed præceptum charitatis de non impediendo cùm posset malo proximi; sed fieret transgressio charitatis, & iustitiæ, si non possent obseruari per actum malum, aut indifferentem; ergo possunt sic obseruari.

86. *Potest quis obseruare totam legē naturalem non intendendo vllam honestatem.*

Ex hac autem doctrina infero cōtra Suarium, & Auersam posse quem obseruare totam legem naturalem, non intendendo honestatem vllam vllius virtutis, ita vt neque transgrediatur illud præceptum, cuius actus præcipitur, quod ipsi concedunt; neque vllum aliud præceptum, quod ipsi negant. Probo autem hanc doctrinam, quam infero, quia eatenus non obseruaretur tota lex naturalis sine transgressione vllius præcepti naturalis, quando daretur eleemosyna, verbi gratiâ, indigenti, non intenta honestate aliqua, quatenus deberet actus tum factus esse affectus aliqua circunstantia, quæ prohiberetur per aliquam legem naturalem, sed hoc est falsum, quia actus posset esse indifferēs moraliter, quo daretur eleemosyna.

Confirmatio. Non soluit præceptū charitatis dans eleemosynam extremè indigenti per actum indifferentem.

Confirmatur, quia si quis actu indifferenti daret eleemosynam extremè indigenti, non infringeret illud ipsum præceptum de danda eleemosyna, cùm enim non infringatur illud præceptum secundùm hos authores, actu malè circunstantionato per intentionem vanæ gloriæ, aut prodigalitatis, multò minùs infringetur per actum indifferentem, sed nec infringeret vllum aliud præceptum necessariò, quia posset fieri quòd non occurreret obligatio vllius alterius præcepti tum; non potest autem infringi præceptum, nisi quando occurrit obligatio eius.

87. *Replica.*

Dices doctrinam aduersariorum esse consequentem ad sua principia negantium actus indifferentes moraliter.

Impugnatur 1.

Contrà, quia sufficit nobis non esse tamen doctrinam veram simpliciter, quam proponunt, licèt esset sic consequens.

Impugnatur 2.

Contrà secundò, quia Auersa admittit actum indifferētem, saltem ex opinione probabili quòd detur talis, & quòd hîc, & nunc aliquis existimaret probabiliter, innitendo scilicet authoritati Scotistarum, quòd actus, quem eliceret, esset sic indifferens. Et sanè credo neminem posse de hoc dubitare; sicut enim existimatio probabilis sufficeret, vt actus, qui reuera esset malus, esset bonus, tamen propter istam existimationem: ita sine dubio posset sufficere, vt actus qui reuera non esset indifferens à parte rei, esset tamen indifferens moraliter elicienti cum tali existimatione: ergo iuxta hæc principia Auersæ posset quis obseruare totam legem naturæ hîc & nunc, nullam honestatem intendendo, ita vt positiuè obseruaretur vnum præceptum, verbi gratiâ, de danda eleemosyna, & nullo modo transgressio fieret vllius alterius præcepti, quamuis nulla prorsus honestas intēderetur ab eo qui daret eleemosynam.

Dari potest actus indifferens ex opinione probabili.

Dico sextò, quando emolumentum actus, qui præcipitur iure naturali, consistit in ipsamet honestate eius præcisè, tum non posse illud præceptum obseruari per actum indifferentem, aut malum. Hæc à fortiori debet esse sancti Thomæ, & Scoti, nec credo esse contra Suarium, & Auersam, quamuis non specificent suam de hac re mentem. 88. *Assertio 6. Aliqua præcepta naturalia nequeūt obseruari per actum indifferentem, aut malum.*

Probatio.

Probatur conclusio, quia si nullum aliud sit emolumentum huiusmodi actuum, quàm honestas, & præcipiantur, sine dubio ipsamet honestas præcipietur, & consequenter fiet transgressio præcepti nisi adhibeatur, sed non adhibebitur ab eo qui eliceret actum indifferentem, aut malum: ergo, &c.

Ex hac conclusione infero quotiescunque tenemur præcepto naturali ad aliquos actus circa Deum, vt ad actus præsertim charitatis, & Religionis, & quoscunque alios, qui non placent Deo, nec cedunt in honorem eius, nisi quatenus fierent honesto modo, nos non posse satisfacere huiusmodi præceptis per actus malos, aut indifferentes. *Corollarium.*

Dico septimò, nullum præceptum naturale præter charitatis, obligare ad vllos actus virtutum particularium formaliter eliciendos, ita vt non possit quis non eliciendo tales determinatos actus non peccare pro tempore pro quo occurreret obligatio præcepti. Hanc conclusionem non reperio in terminis apud authores, sed credo non posse eam esse in magna controuersia. 89. *Assertio 7. Nullum præceptum naturale obligat præter charitatis ad actus determinatæ virtutis formaliter.*

Probatio.

Probatur autem, quia si aliquod præceptum obligaret, maximè præceptum religionis, aut pœnitentiæ, aut fidei, aut temperantiæ: sed illa non obligant ita pro vllo tempore ad actus Religionis, pœnitentiæ, fidei, aut temperantiæ, formaliter loquendo, quin posset quis non eliciendo tales actus eo tempore, etiam supposita facultate eliciendi eos, non peccare: ergo nullum præceptum naturale sic obliget. Probatur minor, quia si quis eliceret illos actus, ex motiuo charitatis, ex eo scilicet quòd placerent Deo, non considerando, nec intendendo vllam aliam rationem particularem honestatis in illis, certum est quòd abundè satisfaceret illis præceptis, sic vt non peccaret contra ea, sed eliciendo ex hoc motiuo illos actus non eliceret formaliter actum Religionis, aut fidei (loquor de fide prout est dependens à voluntate intendente honestatem particularem fidei) aut pœnitentiæ, aut temperantiæ, vt patet: ergo posset non peccare contra illa præcepta, quamuis non eliceret actus illarum particularium virtutum formaliter. *Si quis coleret Deum ex solo motiuo charitatis; non violaret præceptum religionis.*

Probatur vltima maior, quia cùm motiuum charitatis sit perfectius quàm aliarum virtutum illarum, absurdum esset quòd lex naturalis obligaret ita ad motiuum illarum aliarum virtutum, vt non sufficeret motiuum charitatis, & cùm non sequatur maius emolumentum ex natura physica, aut morali pœnitentiæ, verbi gratiâ, factæ ex motiuo pœnitentiæ virtutis, quàm factæ ex motiuo charitatis, valde durum, & inconueniens videtur quòd præceptum naturale obligaret ita determinatè ad pœnitentiam faciendam ex motiuo pœnitentiæ, quin sufficeret eam facere ex motiuo charitatis.

Confir

90. *Confirmatio. Paucissimi satisfacerent præceptis si requirerētur actus formales virtutum præceptarum.*

Confirmatur hoc, quia si requireretur ad obseruantiam talium præceptorum actus formales illarum virtutum, sequeretur paucissimos vnquam satisfacere etiam ex melioribus, & sanctioribus obligationi istorum præceptorum: hoc autem esset absurdissimum: ergo. Probatur sequela maioris, quia vt elicerentur isti actus formaliter, oporteret cognoscere honestates particulares illarum virtutum, vt distinguuntur inter se, & ab aliarum virtutum honestatibus: hoc autem nulli facere possunt nisi doctiores, & ipsimet docti non tam benè id cognoscunt quin inter se dissentiant in illis honestatibus assignādis, vt patet speciatim de pœnitentia, quam aliqui putant non esse virtutem particularē distinctam à cæteris. Alij dicunt esse particularem, sed in eius ratione formali assignanda multū inter se dissentiunt.

Confirmatur secundò, quia si quis voueret elicere actum liberalitatis formaliter satisfaceret voto eliciēdo actum charitatis perfectiorem, nec vi voti obligaretur ad actum liberalitatis formalem si vellet elicere actum charitatis formalem, vt suppono ex communi doctrina in materia de voto. ergo quamuis quis obligaretur præcepto naturali ad actum liberalitatis posset satisfacere illi præcepto per actionem charitatis perfectiorem à paritate rationis.

Præceptum charitatis obligans ad actus formales charitatis non potest obseruari per actus aliarū virtutum.

Dixi autem in conclusione *præter præceptum charitatis*, quia hæc cùm sit perfectissima virtutum habet aliquam paticularem honestatem, quā nulla alia virtus supplere possit, vnde quoties vrget eius præceptum, quoad actum internum, nullus alius actus virtutis potest sufficere, & propterea qui non eliceret eum actum formalem charitatis, peccaret mortaliter.

Præcepta virtum obligant sæpe ad actus suos materiales ita vt non sufficerēt alij.

Dixi etiam in cōclusione ad *actus virtutum formaliter eliciendos*, quia non est difficultas vlla quin instantibus talibus præceptis actus virtutum illarum materialiter sint producendi: verbi gratiâ, quando vrget præceptum pœnitentiæ quoad actum disciplinationis, tūc omnino peccaret, qui non adhiberet disciplinam; & quando vrgeret præceptum temperātiæ, quoad actum ieiunij, peccaret qui non ieiunaret, & sic de reliquis, sed non deberet tamen tum quis disciplinare se ex motiuo particulari pœnitentiæ virtutis, aut ieiunare ex motiuo formali temperantiæ, sed sufficeret ipsi vtrumque facere ex motiuo formali charitatis.

91. *Præcepta iuris naturæ aliquando obligant ad determinatos actus.*

Pro quo meliùs intelligendo aduertendū præcepta iuris naturæ aliquādo obligare ad determinatos actus tam internos, quàm externos, vt, verbi gratiâ, ad agendas gratias Deo, ad eum colendum, ad dolendum de peccatis, ad ea vindicanda (supposito quòd cognoscatur Deum nō dimissurum peccatum nisi vindicetur) ad honorandum parentes; ad subueniendū indigenti; ad restituendum alterius bona iniustè detenta. Quia autem hi actus habent ex natura sua conuenientias distinctæ rationis, & quia aliqui ex illis sunt actus, ad quos virtus Religionis per se inclinat, vt colere Deum, tam externè, quàm internè; alij ad quos virtus gratitudinis, vt ad gratias agendas; alij ad quos pœnitentia, vt ad vindicanda peccata; alij ad quos pietas, & ad honorandum parentes; alij ad quos misericordia, vt ad subueniendum indigenti; alij denique ad quos iustitia, vt ad restituendum; & quia hæ virtutes obligatent ad hos actus, ita vt si non esset alia ratio ob quam quis teneretur ad eos habendos, teneretur ex obligatione paticulari, quam haberet ex conuenientia harum virtutum ad suam naturam, illos habere: hinc dicuntur præcepta, quibus tenetur ad illos actus, esse præcepta illarum virtutum. Ex his autem actibus quot quot externi sunt, prærequirunt necessariò actum internum, quo libero, & humano modo fiant: vnde ex eodem capite, ex quo obligabitur quis ad actum externum, obligabitur etiam ad internum, sine quo fieri non possit; sed quia omnis actus externus, qui fit de facto, posset imperari per actus internos diuersissimæ rationis, quantùm ad obligationem ortam ex actu externo, perinde prorsus est, qualis sit actus internus, modò sit talis, vt ab eo proueniat actus externus, sed cuiuscumque tamen rationis formalis sit, potest dici ex obiecto suo esse actus illius virtutis, cuius dicitur actus externus esse, quia scilicet habet pro obiecto, circa quod imperandum versatur, actum illum externum.

Quantum ad obligationem actus externi perinde est à qua virtute proueniat.

92. *Præceptum iuris naturæ non obligat ad actus internos ex tali vel tali determinato motiuo.*

Similiter ex prædictis actibus quot quot sunt interni, licèt respiciant per se talia particularia obiecta, tamen quia possunt illa respicere ex variis motiuis formalibus, licèt ista præcepta iuris naturalis obligent ad illos actus particulares, quatenus respiciunt talia obiecta particularia; tamen non determinata, nec obligant, vt illi actus interni sint ex hoc, vel illo motiuo particulari, sed sufficit ipsis quòd illi actus interni habeantur, siue habeantur ex motiuo particulari istius virtutis, siue ex motiuo honestatis vt sic, hoc est, ex eo quòd ille actus sit bonus aliqua bonitate honesta, siue ex motiuo charitatis quod esset meliùs & vniuersaliter sufficeret. Vnde dicitur de charitate 1. Corinth. 13. *Charitas patiens est, benigna est, non æmulatur, non agit perperam.* Vnde etiam dicitur quòd *plenitudo legis dilectio est.* Et quòd in præcepto eius tota lex pendet, & Prophetæ *Matth.* 22.

Charitas potest imperare actus aliarū virtutum ex suo proprio motiuo.

Quamuis autem charitas posset implere omnia præcepta quarūcumque virtutum, & esse patiens, ac benigna, quatenus posset imperare actus aliarum virtutum, qui actus essent elicitè ex motiuis propriis illarum aliarum virtutum & imperatè à charitate; tamen posset etiam omnia illa præcepta implere, non imperando actus proprios, & formales aliarum virtutum; sed inclinando ex motiuo proprio suo ad actus materiales illarum virtutum: nam qui non cognosceret, aut consideraret honestatem propriam temperantiæ, aut patientiæ; sed temperatè tamen, & patienter viueret ex solo motiuo charitatis, ex eo scilicet quòd sic viuere placeret Deo, abundè satisfaceret cuicumque præcepto de temperatè, & patienter viuendo.

Præceptum affirmatiuū virtutis obligat potius ad actum materialem quàm formalem.

Itaque quoties occurrit obligatio præcepti affirmatiui de actu alicuius virtutis, illa obligatio non extendit se ad actum illius virtutis formaliter eliciendum, sed solummodò ad actum materialem eius, & vlteriùs ad hoc quòd fiat ex aliquo motiuo honesto, quando non esset alia ratio, ob quam præciperetur præter honestatem; quando autem esset alia ratio, ob quam præciperetur præter honestatem, vt contingit in actibus iustitiæ; tum non esset necesse quòd actus ob vllam honestatem produceretur, sed sufficeret quòd produceretur ex motiuo indifferēti; sed de hoc fusiùs, & distinctiùs agi debet in materia de virtutibus.

93. *An ad implēdum præceptū requiratur cognitio eius. Solutio.*

Alia difficultas modò restat circa hoc quæsitū, an requiratur vt quis positiuè impleat præceptū, cognitio eiusdē præcepti? Ad quā difficultatē breuiter respōdeo, nō posse esse dubium, quin debeat adesse cognitio præcepti, vt quis ex intentione illud

illud obseruet, quia nemo potest intendere quod non cognoscit; at non debet adesse cognitio præcepti, vt quis ipsum obseruet benè, & meritoriè, quia quamuis non cognosceret quis præceptum hîc, & nunc obligare ad colendos parentes, posset cognoscere quòd esset bonum eos honorare, & ex hac cognitione cultum illis exhibere. In tali autem casu obseruaret præceptum benè, & meritoriè.

Replica.

Dices, non obseruaret præceptum tum nisi per accidens, quia æquè faceret quod facit tum, siue esset, siue non esset præceptum, vt patet.

Responsio.

Respondeo concedendo totum, sed dico tamen præceptū non obligare ad aliam obseruantiam, quàm ad talē quod colligo ex eo, quòd si quis diligeret Deū actualiter eo ipso die, quo teneretur ex præcepto iuris naturæ non cognoscens tum actu currere illam obligationem, is si postea doceretur adesse obligationem eo die obseruandi istius præcepti, non teneretur iterum actu amare Deū. Verbi gratiâ, si quis existimans cum recentioribus non obligare præceptum affirmatiuum charitatis diebus Dominicis, tamen Deum tali die amaret, & postea eodem die conuinceretur rationibus Scoti ad existimandum quòd reuera curreret illa obligatio singulis diebus Dominicis, is non teneretur secūda vice Deum diligere, sed posset esse contentus dilectione prima vice exhibita.

Diligēs Deū die Dominica non cognoscendo obligationem non teneretur postea eū diligere eodem die cognoscēs obligationē.

94. *Probatio.*

Obligatio præcepti non est extendenda ad obseruantiam ex cognitione præcepti.

Cuius ratio est, quòd præcepti obligatio non sit extendenda vltra id, ad quod ex tenore verborum, aut circumstantiarum, quibus concipitur, colligi possit extendendum esse; sed non potest colligi ex tenore verborum, quibus proponitur præceptum de dilectione, neque ex circumstantiis, neque ex vllo prorsus alio capite quòd extendatur ad obseruātiam sui per se, sic scilicet, vt deberet ipsummet cognosci: ergo non debet requiri talis obseruātia. Confirmatur hoc, quia ex suppositione voti tenetur quis præcepto naturali ad recitationem diuini Officij singulis diebus; sed si sine vlla reflexione, aut consideratione voti, aut obligationis recitaret quis diuinum Officium humano modo nō teneretur postea cognita obligatione illud recitare, tum, propter rationem iam dictā; tum quia id esset nimis durum: ergo potest quis positiuè implere præceptum naturale humano modo sine cognitione præcepti, ita saltē, vt non teneretur postea ad illud implendum accedente cognitione, quamuis nulla fieret mutatio materiæ, aut obiecti præter mutationem, quæ accideret ob obseruantiam. Et dico *quamuis nulla fieret*, &c. Quia posset benè fieri vt quis non teneretur ad obseruantiam præcepti, supposito actu aliquo, quo non obseruaret præceptum positiuè, vt si quis dormiens, aut inuitus dedisset eleemosynam extremè indigenti: is enim quamuis non obseruasset præceptū, sed potiùs si dedisset inuitus, transgressus fuisset ipsum, tamen non teneretur postea aliam eleemosynam dare, non quia antea obseruauit, sed quia per priorem actum reductus est pauper à statu extremæ indigentię, in quo solùm statu currebat obligatio præcepti. At in casu nostro ratio cur non obligatur postea, est, quia obseruauit humano modo tam sufficienter, quàm requirit pręceptum.

Recitans officium sine reflexione ad votum nō tenetur iterum adueniente cognitione recitare illud.

95. *Audiēs Missam non cognoscens adesse diem festum, non tenetur iterum audire quādo cognoscit esse diem festum.*

Hinc autem facilè deducitur quòd ad obseruātiam præceptorum humanorum, & positiuorum quorumcumque non requiratur cognitio præcepti, & quòd consequenter, qui audiret Missam die aliqua, qua non cognosceret se obligati ad eam audiendam, & postea cognosceret eadem die fuisse se obligatum, non teneatur iterum Missam audire, quia si non requiratur cognitio præcepti ad obseruantiam præcepti iuris naturalis, multò minùs requiretur ad obseruātiam præcepti iuris positiui, nisi specialiter in ipso præcepto inuoluatur illa circumstantia, sicut benè possit inuolui in pręcepto positiuo, diuino saltē, vt si, Deus vellet obligare vt singulis diebus audiretur Missa ex formali, & expressa intentione satisfaciendi suo præcepto. Oppositam doctrinam nostræ iam præmissæ de non requisita cognitione præcepti tenere videtur Suar. *lib.* 11. *de leg. cap.* 10. *n.* 10. sed nullo, alio fundamento, nisi iam præmisso, & soluto nimirum quòd sine cognitione non obseruaret præptum, nisi per accidens.

96. *An lex naturalis obliget ad operādum ex fine charitatis in cuiuslibet præcepti obseruantia. Respondetur negatiuè.*

Quæres quintò, *an Ius naturale obliget ad modum operandi ex dilectione Dei, seu charitate?* Respondeo breuiter cum D. Th. *q.* 100. *art.* 10. & cōmunissima Doctorum sententia non ita obligare ius naturale ad obseruantiam cuiuslibet præcepti sui, vt illa debeat fieri ex dilectione, aut charitate Dei, siue actuali, siue habituali, siue naturali, siue supernaturali, quia potest obseruare positiuè, & formaliter, atque ex intentione pręceptum honorandi parētes sine vlla prorsus dilectione Dei, imò quamuis esset in statu peccati, & nunquam antè amasset Deum; nulla enim est connexio honoris parentum cum dilectione Dei, nec præceptum de illo honore inuoluit vllo modo obligationem habendi illam dilectionem; & quamuis Deus nō esset, essent verò parentes, ratio naturalis dictaret honorādos parentes propter honestatem propriā talis actus. Confirmatur, quia nullum est pręceptū ordinandi omnes actiones nostras ad Deum ex charitate, neque elicitè, neque imperatè; ergo possumus obseruare ius naturale honorandi parentes absque violatione, vel eiusdem iuris, vel vllius alterius naturalis. Probatur antecedens, quia aliàs omnia opera peccatoris manentis in tali statu essent peccata contra definitionem Concil. Trident. *seß.* 6. *can.* 7. Theologos omnes, & rationem.

Non tenemur referre omnes nostras actiones formaliter ad Deum.

Replica.

Dices illam ordinationem præcipi 1. Cor. 10. *Omnia in gloriam Dei facite.* Coloss. 3. *Omne quodcūque facitis in verbo, aut in opere, omnia in nomine Domini nostri* Iesv *Christi.* 1. Cor. 16. *Omnia vestra in charitate fiant.*

Responsio.

Respondeo, his locis aut non proponi præceptum, sed consilium, quod mihi probabilius est, quia durissima prorsus esset obligatio, aut si proponatur præceptum, illud esse præceptum affirmatiuum tantùm, cuius obseruatio non obligat semper & pro semper, sed determinato tempore, hoc autem supposito aliis temporibus non occurreret eius obligatio, quod nobis sufficit.

97. *Aliquod præceptum naturale obligat ad operandum ex dilectione naturali, & supernaturali.*

His tamen non obstantibus, sine dubio ius naturale obligat ad operandum ex dilectione, quia in iure naturali continetur vnum præceptum positiuum de diligendo Deo; sed difficultas est, quæ dilectio Dei præcipiatur illo iure? Respōdeo vtrāque naturalem quidē præcipi ex suppositione nō eleuationis hominis ad statum supernaturalē; supranaturalem verò ex suppositione talis eleuationis, nam ratio naturalis tam dictat Deum diligendum, vt authorem supranaturalē ex suppositione quòd cognoscatur esse talis author, quàm ad eum diligendum, vt authorem naturæ: nec refert quòd nō cognoscatur naturaliter, vt author supranaturalis, quia inde non sequitur, quin si cognoscatur esse talis etiā supernaturaliter, lex naturalis dictet eum amandū, quia certū est quòd cognosceremus ipsum esse diligendū supposita tali cognitione, at nō ex lege positiua; quāuis enim nulla talis daretur, adhuc cognosceretur diligendus: ergo ex lege natura

naturali, hîc enim capimus *legem naturalem* pro ea quæ opponitur legi positiuè. Quòd si placeret alicui illam obligationem, quæ cognosci nequit independenter à reuelatione, vocare obligationem legis supernaturalis, nó verò naturalis, posset quidem dicere quòd lex naturalis non obligaret ad dilectionem supernaturalem, neque ad aliquos actus supernaturales; sed hoc esset facere quæstionem de nomine, & adhuc maneret nostra resolutio, qui, vt dixi, non cepimus legem naturalem sic, sed prout omnis lex dicitur naturalis, quæ non est positiua.

98. *Quomodo se habet lex naturalis ad æternam & ius gentium. Assertio 1.*

Quæres sextò, quomodo se habeat lex naturalis ad legem æternam, & ius gentium. Hæc difficultas magis consistit in explicatione nominum, quàm in ipsa re. Vnde breuiter resoluenda est.

Dico ergo primò, si capiatur *lex æterna* pro dispositione, quá ab æterno Deus habuit circa creaturarum creationem, & directionem in suos fines, eo modo, quo de facto diriguntur, quo sensu capit eam D. Th. *q.* 3. & coïncidit cum Dei infallibili prouidentia; & quo etiam sensu Deus dicitur non posse secundùm legem ordinariam facere quin ignis sit calidus, licèt posset simpliciter secundùm aliam legem extraordinariam, quam posset habere, vellet ab æterno ita decernere, si, inquam, capiatur hoc modo lex æterna, non spectat ad legem naturalem, nec lex naturalis ad illá, cùm lex naturalis sit simpliciter necessariò talis, æterna verò in hoc sensu, non sit, sed omnino libera.

Lex æterna accepta pro prouidentia non coincidit cum lege naturali.

99. *Lex æterna accepta pro præceptis formalibus Dei non coincidit cum lege naturali, nec eá includit.*

Et propter eandem rationem si capiatur *lex æterna* pro præceptis, quæ ab æterno Deus habuit, l æterna potiùs spectat ad legem positiuam, quá ad naturalé; quia quidquid Deus præcepit ab æterno, præcepit id sua voluntate libera, & quidquid præcepit tali voluntate libera, præcepit id ab æterno, vnde omne tale præceptum est iuris positiui. Si verò non capiatur pro præceptis quibuscumque ab æterno habitis, sed pro præceptis, quibus ab æterno positiuè, & liberè statuit aliqua pro omni tempore debere fieri, & omitti, etiam vt sic lex æterna erit lex positiua, licèt distincta aliquo modo à lege, secundùm quam Deus statuit ab æterno aliqua fieri pro determinatis tantùm temporibus.

Lex æterna accepta pro dispositione necessaria & æterna rerum ex qua necessariò oritur obligatio aliquid faciẽdi coincidit cũ lege naturali.

Eadem lex potest vocari æterna & naturalis ob diuersas considerationes.

Quòd si denique capiatur *lex æterna* pro aliqua dispositione rerum, vnde oritur necessariò obligatio aliqua faciendi, vel non faciẽdi ab æterno independenter ab actu libero voluntatis vllius, tum omnino coïncidit lex naturalis cum æterna realiter, & solùm distinguetur formaliter, quatenus scilicet dicit ordinem ad diuersa, ita scilicet, vt eadem lex dicatur naturalis, quatenus habet vim obligandi independenter ab actu voluntatis, aut intellectus vllius Superioris: dicatur verò æterna, quatenus habet vim obligandi pro omni prorsus tempore, & instanti æternitatis, quantùm est ex parte sua, sic scilicet, vt nullum sit imaginabile tempus, aut instans in tota æternitate, in quo si homines, aut Angeli existerent, haberéntque facultatem illam legem obseruandi, non obligarentur ad id faciendum.

100. *Assertio 2. Ius gentium & naturale coincidunt partim, & partim distinguuntur.*

Dico secũdò, si per *ius gentium* intelligatur omne illud quod præcipit, aut prohibet, aut permittit aliquid aliàs illicitum communiter apud omnes gẽtes, certum est ius naturale, & ius gentium partim coïncidere, quia certũ est quòd ius naturale obliget communiter omnes gentes, sed ius gentiũ in hac acceptione quoad omnem partem sui non coïncidit cum iure naturæ, quia aliqua obligant omnes gentes communiter, quorum obligatio non prouenit à iure naturæ, quamuis omne tale verisimiliter sit valde conforme iuri naturæ, diuisio enim rerum, habere personas determinatas ad cultum diuinum, redigere in captiuitatem nationes bello iusto victas, & similia, sunt de iure gentium, quia sunt in obseruatione communiter apud omnes, & tamen non sunt de iure, licèt non sint contra ius naturæ, sed valde consona ipsi.

Si verò capiatur *ius gentium* pro ordinationibus aliquibus positiuis communiter admissis ab omnibus gentibus circa res, quæ nec præcipiuntur, nec prohibentur iure naturæ, tum ius gentiũ non spectabit, nec quoad partem quidem ad ius naturæ, sed potiùs erit ius merè positiuum, magis tamen consonum iuri naturæ, quàm alia iura positiua, quæ non ita communiter ab omnibus gentibus admittuntur; quæ maior conuenientia ex eo ipso, quòd communiter admittatur colligi potest. 101.

Quid est ius gentium.

An autem capiendum sit propriè ius gentium hoc primo, vel secundo modo, vel etiam alio modo, prout significat illud, quod commune est hominibus, & animalibus, vt procreare, quæstio est merè de nomine, & mihi magis placet secũda acceptio, quæ est S. Isidori 5. *Etymologiarum*, vbi diuidit ius humanum in naturale, gẽtium, & ciuile. Describit autem ius naturale esse, quod vbique instinctu naturæ, non constitutione habetur, vnde supponit ius gentium, & ciuile constitutione haberi. Quod etiam confirmatur, quia exempla omnia, quæ ponit iuris gentium, sunt exempla pertinentia ad solos homines, & non spectantia ad ius naturale, sic enim loquitur c. 6. *Ius gentium est sedium occupatio, ædificatio, munitio, bella, captiuitates, seruitutes, postliminia, fœdera, paces, induciæ, legatorum non violandorum religio, connubia inter alienigenas prohibita.*

In quibus tamẽ exemplis id aduerti potest, non proponi in omnibus ea quæ debent fieri ex obligatione, sed aliqua debent fieri, vt legatorum non violatio; quædam quæ possunt, non tamen quæ debent fieri, vt captiuitates, seruitutes, & reliqua ferè omnia: vnde ius gentium pro maiori parte consistit in potestate faciendi aliqua, quæ aliàs possent fieri communiter apud omnes nationes recepta, & in prohibitione impedimenti talis potestatis. Sed solum hoc spectat ad nomen: vnde non est vlteriùs in eo immorandum.

SCHOLIVM.

Sententia D. Thom. & suorum, nulla præcepta Decalogi esse per Deum dispensabilia, quia sunt principia Iuris naturæ, vel conclusiones necessariò ex eis sequentes, & habent ex se bonitatem, quæ sunt affirmatiuá, & malitiam, quæ sunt negatiua.

Hic dicitur [b] quòd sic, & ponitur talis modus. Lex naturæ est lex descendens ex primis principiis notis in agibilibus: talia sunt quædam principia practica, nota ex terminis, quæ sunt quædam seminaria, ad quorum veritatem inclinatur naturaliter intellectus ex terminis: & ad assentiendum tali dictamini inclinatur voluntas naturaliter

b. D. Th. 1. 2. q. 100. art. 1. & 8.

ex talibus principiis;sed omnia,quæcunque sunt in Decalogo,sunt talia,vel immediatè, vel mediatè:omnia enim,quæ ibi præcipiuntur,habent bonitatem formalem,quæ secundùm se ordinata est ad finem vltimum, vt per illa homo conuertatur ad illum finem, & consequatur ipsum. Similiter omnia, quæ ibi prohibentur, habent malitiam formalem auertentem à fine vltimo ; ita quòd ibi præcepta sunt bona, non tantùm,quia præcepta: sed ideò præcepta, quia secundùm se bona. Similiter ibi prohibita sunt mala,non tantùm quia prohibita:sed ideò prohibita,quia mala.

Et tunc videtur consequenter esse dicendum ad primum argumentum, quòd Deus simpliciter non potest dispensare in talibus : quod enim ex se est illicitum, non videtur posse fieri licitum per aliquam voluntatem ; vt sic occidere ex hoc, quod est actus transiens super talem materiam, scilicet proximum,est actus malus, stante illa causa semper erit malus:& ita nullum *velle*,quod est extra rationem illorum terminorum,potest facere,quòd sit bonus, & tunc oportet exponere auctoritates,quæ videnter dicere Deum in talibus dispensasse, & exponuntur vno modo, quòd licèt posset fieri dispensatio circa actum in genere actus,non tamen circa ipsum inquantùm est prohibitus,& ita nec contra prohibitionem.

Aliter dicitur, quòd actus manens inordinatus non potest fieri ordinatus : actus autem inquantùm est contra prohibitionem, est inordinatus,ideò non potest dispensare in illo inquantùm est contra prohibitionem.

COMMENTARIVS.

101. *Sententia D. Thomæ quòd omnia præcepta Decalogi sint iuris naturæ. Fundamentum eius.*

b HIc dicitur quòd sic. Proponit hîc Doctor sententiam D.Thom.quantùm ad partem principalē huius quæstionis,quæ pars est an omnia præcepta Decalogi sint de lege naturę?Quam partē resoluit S.Doctor affirmatiuè, quia omnia, quæ in Decalogo præcipiuntur,habent ex se ipsis bonitatem, quæ vel ex terminis immediatè patet cuilibet apprehendenti ipsos,vel deducitur manifestè ex principiis per se notis;& similiter omnia quæ in Decalogo prohibentur, habent malitiam apparentem immediatè ex terminis, vel sequentem necessariò ex principijs per se notis.

Replica contra hanc sententiam ex dispensatione de facto data in illis.

Quòd si obiiciatur huic sententiæ,primum argumentum principale, nempe Deum aliquando dispensasse in aliquibus pręceptis Decalogi,id autem fieri non posse,si ex se præcepta omnia essent bona,aut mala,quia si ex se est malum,& illicitum occidere innocentem, non potest fieri quòd per vllam volitionem diuinam non sit illicitum, & consequenter non potest in occisione tali Deus dispensare,quia si dispensaret,tum faceret per volitionem qua dispensaret,vt non esset malum,aut illicitū occidere.Si hoc,inquam,obiiciatur, dicit Doctor consequenter ad D,Th. sentētiam negandum esse quòd Deus vnquam dispensauit,aut dispensare posset in illis præceptis, & authoritates omnes,quibus dici videtur quòd Deus dispēsauit in his pręceptis esse aliquo modo sic exponendas, vt reuera non velint quòd Deus dispensauit.

Responsio D. Thom Deum nunquam dispensare in præceptis Decalogi.

Assignat autem ipse duas expositiones,quas solent adferre sequaces istius sententiæ. Vna expositio est quòd quando apparet Deum dispensasse in actibus prohibitis in Decalogo;nō dispensauit tamen in illis,quatenus prohibiti sunt, nec consequenter quatenus continentur in Decalogo,sed quòd dispensauit in iis, quatenus sunt actus, abstrahendo à ratione illa,secūdùm quam sunt prohibiti. Alia expositio est,in re parum,aut nihil à priori distans, quod non dispensauerit vnquam Deus in actu, quatenus inordinatus, nec consequenter quatenus prohibitus, aut contentus in Decalogo,quia prohibetur, & continetur in Decalogo, quatenus inordinatus.

Exponit auctoritates oppositas sibi. 1.Expositio.

2.Expositio.

Cum his duabus expositionibus conuenit illa, quam S.Thom.habet *q.*100. *art.*8. ad tertium,vbi dicit quòd illa,quę prohibentur in Decalogo,possunt considerari dupliciter : vno modo,quatenus habent inordinationē,& malitiam, & alio modo, quatenus non habent malitiam, aut inordinationem.verbi gratiâ, occisio potest considerari vt fit auctoritate publica,& vt fit auctoritate priuata, si cōsideratur primo modo, est mala & inordinata, ac prohibita in Decalogo. Si secundo modo,non est nec mala, nec inordinata,nec prohibita in Decalogo.Dicit ergo S.Doctor, quòd Deus nunquā dispensauit,nec potuit dispensare in re prohibita, vt affecta illa circumstantia, secundùm quam est prohibita in Decalogo, sed solūmodo vt afficitur aliqua circumstantia,quā affecta non habet rationem illam inordinationis, ob quam prohibetur

Alia expositio cum prædictis conueniens in re.

SCHOLIVM.

Explicat quid sit dispensatio propriè, improbando expositiones D.Thom. Secundò refutat quod D.Thom. ait omnia præcepta Decalogi habere veritatem necessariam ex terminis, vel ex his,per necessariam consequentiam. Primò,quia intellectus Dei necessariò apprehēderet ea, & practicè contra dicta q.4.prol. & voluntas Dei necessariò conformaretur eis.Secundò,voluntas Dei determinaretur ad extra necessariò.Tria præcepta spectantia ad Deum fuisse in prima tabula,& reliqua in secunda,tenet August. in Exod.26. D. Thom.1.2.q.100.art.4. & communis,licèt Hier.in Osea 10. aliter numeret præcepta.

3. *Quid sit dispēsare, vide in 4. d 33.q.1.§ de secundo.*

SEd istæ c expositiones (quæ fortè redeunt in idem) non videntur saluare propositum. Dispensare enim non est facere, quòd stante præcepto liceat facere contra præceptum : sed dispensare est reuocare præceptum, vel declarare qualiter debeat intelligi. Est enim duplex dispensatio,scilicet Iuris reuocatio,& Iuris declaratio.

Quæro

Quæro, an stantibus omnibus circumstantiis eisdem in isto actu, qui est occidere hominem, variata sola circumstantia prohibiti, & non prohibiti, posset Deus facere quòd ille actus, qui cum talibus circumstantiis aliis est aliquando prohibitus, aliàs esset non prohibitus, sed licitus? Si sic, igitur simpliciter potest dispensare, sicut simpliciter mutauit legem veterem quantùm ad cæremonialia, quando dedit nouam; non quidem faciens quòd manente præcepto de cæremonialibus, illa non essent seruanda: sed faciens, quòd actu illo manente eodem, non tenebatur quis ad illum, sicut priùs. Ita etiam dispensat quicumque legislator simpliciter, quando reuocat præceptum Iuris positiui facti ab eo; non quidem faciens, quòd actu prohibito, vel præcepto manente secundùm se, auferatur ratio illiciti: & fiat licitum. *Quid dispẽsare propriè.*

Si autem Deus non potest facere de isto actu, qui cum talibus circumstantiis erat prohibitus, quòd manentibus eisdem circumstantiis prioribus de prohibitione non sit prohibitus; igitur non potest facere quòd occidere non sit prohibitum: cuius oppositum manifestè patet de Abraham.

Præterea, quæ sunt vera ex terminis, siue sint necessaria ex terminis, siue consequentia ex talibus necessariis, præcedunt in veritate omnem actum voluntatis, vel saltem habent veritatem suam circumscripto per impossibile omni *velle*: igitur si præcepta Decalogi, vel propositiones practicæ, quæ possent formari ab eis, haberent talem necessitatem, puta, quòd hæc esset necessaria: *proximus non est occidendus*, *furtum non est faciendum*, ita quòd circumscripto omni *velle* apud intellectum apprehendentem, tales complexiones essent sic notæ, intellectus diuinus apprehendens talia necessariò apprehenderet ea tanquam ex se vera, & tunc voluntas diuina necessariò concordaret istis apprehensis, vel ipsa non esset recta: & ita esset ponere in Deo rationem scientiæ practicæ: quod negatum est in primo. Esset etiam ponere quòd voluntas eius simpliciter necessariò determinatur circa aliqua volibilia alia à se; cuius oppositum est dictum in primo, vbi tactum est quòd voluntas diuina in nihil aliud à se tendit, nisi contingenter. 4. *Quæst. 4. prolog. Dist. 2. & 8. & 39. & 41.*

Quòd si dicatur voluntatem creatam necessariò debere conformare se istis ad hoc, quòd sit recta: non tamen voluntatem diuinam oportet conformiter velle istis veris; sed quia conformiter vult, ideò sunt vera. Iste respondet ad conclusionem, non ratio probat oppositum: nam intellectus diuinus priùs apprehendit istos terminos, & potest apprehendere veritatem complexionis in eis, quam scilicet complexionem habet ex terminis antequam voluntas sua habeat aliquem actum circa ea: igitur in secundo signo naturæ, scilicet quando voluntas habet actum circa illa, oportet necessariò, quòd velit conformiter illi dictamini.

COMMENTARIVS.

104. *An possit Deus dispensare in præceptis Decalogi.* SEd *ista expositiones*, &c. Antequam resoluat difficultatem principalem, impugnat hîc prędictas respõsiones, & præterea ostendit Deum dispẽsare posse in præceptis aliquibus Decalogi, circa quam rem, est magna controuersia, quę ad duas sententias extremas, quod attinet ad præsens, reuocari potest, quamuis in qualibet ex illis sint varij dicendi modi, ratione quorum diuidi potest in alias sententias; sed ad propositum sufficit specificare duas illas principales.

Prima sententia negatiua. Prima sententia est negatiua, absolutè negans Deum de potentia absoluta dispensare posse in vllo præcepto Decalogi, præter tertium de sanctificatione Sabbati. Ita D. Thom. paulò antè citatus, & sui Commentores *ibidem* Soto, Vic. Viguer. Altis. quos citat, & sequitur Suar. 2. *de legibus*, *cap.* 15. Salas *tract.* 14. *disp.* 5. *sect.* 9. Vasq. *disp.* 179. *cap.* 2. Auersa *quæst.* 94. *sect.* 3.

2. Sententia quod possit in aliquibus. Secunda sententia extremè opposita tenet Deũ de potentia absoluta posse dispensare in aliquibus præceptis Decalogi. Ita Scotus cum suis. Gabriel. Almain. Mars. D. Bonauent. 1. *dist.* 47. Occam 2. *q.* 19. Petrus Aliacen. 1. *dist.* 14. Andr. de Castro nouo 1. *dist.* 48. Gerson. *Alphab.* 61. & alij infrà citandi, *n.* 162. qui tenent humana authoritate posse dispẽsari in aliquibus pręceptis iuris naturę, hi enim à fortiori debent tenere hanc sententiã nostram.

Quamuis autem ex huius sententiæ probatione sufficienter ostẽdi possit prædictas explicationes, seu responsiones non saluare propositum, hoc est, non ostendere quin Deus dispensauit de facto in præceptis Decalogi, tamen charitatis causa antequã probemus hanc sentẽtiã, cuius probatio principaliter hîc intẽditur, breuiter impugnãdæ sunt. 105.

Itaque quando dicunt Thomistæ, quòd nõ possit vlla dispensatio dari circa actus prohibitos in Decalogo, vt isti actus sunt prohibiti, vel intelligunt per hoc quòd in istis actibus pro illo instanti in quo sunt prohibiti in sensu composito prohibitionis, non possit Deus dispensare, & id quidem verissimum est secundùm omnes, quia aliàs actus esset simul prohibitus ac nõ prohibitus; sed non facit ad propositũ, quia ad dispensationẽ non requiritur vt per eã actus prohibitus in sensu cõposito prohibitionis sit non prohibitus; tum, quia aliàs nũquã posset dari dispensatio, nec in actibus prohibitis in Decalogo, nec in actibus prohibitis lege humana, quod esset cõtra omnes; tũ, quia *dispensatio* propriè dicta est reuocatio, seu relaxatio iuris, ac prohibitionis, quæ aliàs esset; ergò quãdo datur dispensatio in actu pro eodẽ instanti, non manet prohibitio istius actus. Dixi autẽ *dispensatio* propriè *Impugnãtur expositiones D. Th. suprà præmissæ n. 103. Non potest Deus dispensare in vllo actu prohibito vt prohibitus est in sensu composito. Quid est dispensatio.*

propriè dicta, nam quamuis, vt Doctor asserit, detur duplex dispensatio, vna quæ est reuocatio iuris, altera quæ est declaratio iuris, tamen ex his duabus sola prima est dispensatio propriè dicta, de qua hîc principaliter agimus.

Vel intelligunt Thomistæ illo modo dicendi, quòd sit aliqua ratio particularis in actibus prohibitis in Decalogo, ratione cuius ita prohibentur necessariò, vt non possit Deus vllo suo actu efficere vt isti actus non sint prohibiti, & hoc est falsum, vt patebit statim ex probationibus sententiæ secundæ: ergo quomodocumque intelligunt prædictas expositiones quò minùs Deus dispensare possit in præceptis aliquibus Decalogi.

106. *Deus potest dispẽsare dispensatione propriè dicta in præceptis aliquibus Decalogi. Probatur authoritate.*

Probatur ergo iam illa secunda sententia; primò authoritate sancti Bernardi de præcepto, & dispensatione. *Non occides, nõ mœchaberis, & reliqua illius scita, quæ etsi nullam prorsus humanã dispensationem admittat, nec cuiquam hominum ex his aliquo modo soluere aut licuit, aut licebit, Dominus tamen aliquid horum & quod voluit & quando voluit soluit, siue cum Hebrais Ægyptios exspoliari, siue quando Prophetam cum muliere fornicaria misceri præcepit. Quorum vtique alterum quid nisi graue furti facinus; alterum quòd nisi flagitij turpitudo reputaretur si non excusasset, vtrumque factum authoritas imperantis?* & infrà. *Deinde quod inuiolabile nominaui, illud intelligo, quod non ab homine traditum, sed diuinitus promulgatum, nisi à Deo, qui tradidit mutari omnino non patitur, vt exempli causa non occides, nec mœchaberis, non furtum facies, & reliqua illius tabulæ.*

Responsio aduersariorum. Reijcitur. S. Bernardus de propria dispensatione loquitur.

Aduersarij fatentur Bernardum nostræ sententiæ fauere, sed explicant tamen eum de dispensatione impropriè dicta, sed contra explicationem primò facit quòd nihil impediat quominùs de propria loquatur, & deinde quòd in illo libro ex professo agat de dispensatione propriè dicta; ergo de ea debet intelligi. Præterea talem dispensationem concedit Deo, qualem negat hominibus, sed secundùm multos ex aduersariis homines possunt in præceptis iuris naturæ dispensare dispensatione impropriè dicta, & si opponeretur ipsis Bernardus, intelligerent, seu explicarent ipsum de dispensatione propriè dicta loqui: ergo talem dispensationem propriè dictam debent secundùm Bernardùm concedere Deo.

107. *Probatio 2. à ratione. Quid requiritur vt Deus dispenset in actu.*

Probatur secundò ratione, vt Deus dispenset in præcepto, verbi gratiâ, non occidendi innocentem, sufficit quòd actu suo possit efficere vt occisio illa affecta omnibus circumstantiis intrinsecis, & extrinsecis, præter circumstantiam actus istius diuini, à quibus haberet esse prohibita, & mala, non sit prohibita, nec mala: nam ideò potest Princeps aliquis dispensare in sua lege positiua, verbi gratiâ, ideò potest Pontifex dispensare in comestione carnis die Veneris, quia potest actu suo efficere, vt comestio illa esset licita in omnibus illis circumstantiis, in quibus aliàs esset illicita præter circumstantiam istius actus quo id efficeret: ergo si Deus potest actu suo facere, vt occisio aliqua affecta iis circumstantiis, in quibus esset prohibita per Decalogum, non sit illicita, omnino potest propriè dispensare: sed potest Deus id facere; imò de facto id fecit; ergo de facto dispensauit, & consequenter potest dispensare.

Probatur subsumptum, nam si considerentur omnes circumstantiæ occisionis Isaac, præter circumstantiam illam præcepti diuini, nulla prorsus reperietur, ob quam esset licita, & omnes reperientur, ob quas aliæ occisiones quæcumque sunt illicitæ: ergo quandoquidem Deus fecerit actu præceptiuo suo, vt illa occisio non obstantibus illis circumstantiis esset licita, fecit actu suo de facto, vt occisio affecta circumstantiis, quibus redditur illicita, & prohibita, non sit illicita ac prohibita; & consequenter dispensauit de facto, atque adeò potest dispensare.

108. *Responsio aduersariorum. Reijcitur.*

Nec valet si dicas quòd vna ex circumstantiis, à quibus occisio habeat esse prohibita per Decalogum, sit eam non præcipi, aut consuli à Deo, & consequenter quòd occisio præcepta à Deo non afficiatur iis omnibus circumstantiis, quibus redditur illicita, hoc, inquam, non valet, nam sic etiam dicere possum quòd vna ex circumstantiis, ob quas habet comestio carnis die Veneris esse illicita, sit quòd non præcipiatur à Superiore, aut quòd ipse non consulat, aut licentiam det alicui comedere; & consequenter potest dici, quòd quando Superior præciperet, aut consuleret illam, vel licentiam eius concederet, non dispensaret in præcepto de comestione, sic tolleretur omnis dispensatio, quod est contra omnes, etiam aduersarios. Itaque vt ostendant Deum non posse dispensare in præcepto Decalogi de non occidendo, sicut potest Papa dispensare in præcepto de comestione carnis, oportet eos ostendere quòd sit aliqua circumstantia ex parte occisionis præter negationem præcepti, aut consilij, aut licentię diuinæ, ob quam sit ita illicita vt Deus non possit nec præcipere eam, nec cõsulere, nec licentiam eius faciendæ concedere, vt afficitur illa circumstantia; & quòd non sit vlla circumstantia, præter circumstantiam negationis præcepti, consilij, aut licentiæ Papæ ex parte comestionis, ob quam circumstantiam non possit Papa edendi licentiam dare: sed hoc non possunt vllo modo facere: ergo debent concedere quòd Deus dispensare possit in occisione, sicut Papa in comestione.

Quid probaret Deum nõ posse dispensare in occisione tã benè quã in violatione ieiunij.

109. *Confirmatio. Actus prohibitus ex se duobus modis potest considerari.*

Confirmatur, quia actus, qui est prohibus, materialiter consideratus, potest duobus modis se habere. Primò sic vt afficiatur aliqua circunstantia, ob quam siue partialiter, siue totaliter habet prohiberi. Secundò, ita vt afficiatur aliqua circumstantia, in qua reuera non erit prohibitus, quia scilicet ob illam circumstantiam habet aliam rationem moralem ab illa, quam habet in illis circumstantiis, in quibus erat prohibitus. Rursus, hæc circumstantia, quam habet, ob quam non est prohibitus, potest esse circumstantia actus particularis Superioris prohibentis illũ actum, quo præciperet, vel consuleret actum illum, quem aliàs prohibuit, vel licentiam daret eum faciendi; aut aliqua alia circumstantia concomitans illum actum, vel dependens ab illo; vel potest esse aliqua alia circumstantia independens ab actu tali, verbi gratiâ, comestio carnis, quæ est prohibita in Quadragesima, potest considerari vt prouehiens à sano homine, cui non est necessaria aliqua particulari ratione ista comestio, & vt sic est prohibita sine dubio ista comestio; & potest considerari vt proueniens ab homine infirmo, cui valde necessaria est ad mortem vitandam illa comestio, & sic non est prohibita; nam certum est lege illa positiua non esse prohibitum quòd summè necessarium est ad vitam conseruandam; & potest denique considerari, vt proueniens ab homine sano, cui dedit legislator licentiam

Tripliciter potest considerari comestio. 1. Modo est prohibita. 2. Modo non. 3. Modo etiã non est.

tiam

tiam comedendi, & vt sic etiam comestio non est prohibita, quia aliàs esset prohibita, & non esset prohibita simul, quod implicat in casu proposito. Si priori modo consideremus comestionem, nulla alia circumstantia considerata, certum est eam esse malam, modò liberè fiat & deliberatè. Si secundo modo consideretur, non minùs certum est eam non esse malam; sed quòd non sit mala non prouenit ab aliqua dispensatione, quandoquidem non proueniat id ab vllo actu libero legislatoris, aut alterius habentis ad hoc authoritatem. Si denique consideretur tertio modo, non erit etiam sine dubio mala, sed id habebit ex propriissima dispensatione, quia id habebit præcisè ab actu libero legislatoris.

1. Modo est mala.

2. Non item.

Nec tertio modo.

Hoc supposito sic argumentor: occisio illa Isaac, quam intendebat efficaciter Abraham, habebat omnes circumstantias, ob quas occisio est prohibita in Decalogo non minùs, quàm comestio hominis sani, cum quo fit dispensatio, habet omnes circumstantias, in quibus prohibetur à legislatore, & non habet vllam circumstantiam independentem ab actu libero Dei præcipientis ipsam, ob quàm deberet censeri non esse prohibita in Decalogo magis, quam comestio illa hominis sani haberet: ergo sicut comestio illa hominis sani habet solùm non esse mala ob dispensationem, & sicut ille actus legislatoris, quo fit vt ista comestio non sit mala, est propriè dispensatio: ita etiam illa occisio habuit solùm non esse mala ob dispensationem, & illa volitio diuina, qua Deus præcepit ipsi occisionem, erat propriè dispensatio, & consequenter verum est quòd de facto Deus dispensauit in Decalogi præceptis.

Occisio Isaac habuit omnia requisita vt esset mala excepta dispensatione.

110\. Confirmatur secundò, quia aliquis actus qui est prohibitus potest non esse prohibitus ob actum alicuius Superioris, aut Principis, vel legislatoris dupliciter. Vno modo, quatenus iste Princeps haberet aliquem actum, quo nec formaliter præciperet, nec consuleret, nec licentiam concederet faciendi illum actum prohibitum, sed quo faceret aliquam aliam mutationem moralem, ratione cuius mutationis ita variaretur natura moralis illius actus vt non haberet iam eandem rationem moralem, quam aliàs haberet. verbi gratiâ, posset Deus, vt supremus Dominus rerum omnium, actu libero suo constituere Petrum dominum istarum rerum, quarum antè erat dominus Paulus, & si id fecisset, Petrus posset licitè etiam auferre ista bona à Paulo non minùs quàm si nunquam fuissent ipsius bona, quamuis Deus nec præciperet, nec consuleret illam ablationem, nec positiuè daret licentiam eius. Alio modo, quatenus ille Princeps præcisè præciperet illi, aut consuleret illum actum, vel positiuè, & formaliter daret ipsi licentiam eum faciendi. Si primo modo se haberet Princeps, tum non dispensaret in præcepto, quo prohibebatur actus; sed ita mutaret naturam actus, vt non haberet illam rationem moralem, ob quam prohibebatur: nam certum est quòd præcepto illo Decalogo, *non furtum facies.* Non prohibeatur ablatio secreta bonorum propriorum auferentis, sed bonorum propriorum istius, à quo auferuntur: vnde eo ipso, quo bona, quæ antè erant Pauli, modò fiunt Petro, fit etiam vt ablatio istorum bonorum non cadat sub illo præcepto, & consequenter quòd quamuis nulla fiat dispensatio, illa ablatio non erit contra illud præceptum; quidquid sit an sit aliunde contra iustitiam, quatenus scilicet secretè auferentur, quod non facit ad rem.

Confirmatio secunda. Dupliciter potest Princeps actu suo efficere vt actus aliàs illicitus sit licitus. 1 Modus.

2. Modus. Primo modo non fieret dispensatio.

Si autem secundo modo se habet Princeps tum actus ille non fit licitus, nisi per propriam dispensationem: nam aliàs quando Papa præciperet comestionem carnis in Quadragesima, aut eius comedendæ daret licentiam, non dispensaret, sed mutaret tantùm materiam, seu naturam moralem actus, quod est absurdum secundùm omnes.

111\. Hoc supposito, sic argumentor: de facto Deus præcepit Abrahæ interficere filium in illis circumstantiis, in quibus secluso præcepto peccaret eum occidendo, nec fecit vllam mutationem moralem ex parte istius actus præter mutationem illam, quæ desumebatur ex illo præcepto, vt præceptum est: ergo per veram dispensationem, & non per mutationem aliquam aliam fecit, vt illa occisio esset licita, quæ aliàs esset illicita.

Deus propriè dispensauit cum Abrahamo in interfectione filij.

Quòd si diceretur præceptum non posse habere rationem dispensationis, quia dispensatio non obligat ad actum faciendum, sicut præceptum non tollit difficultatem: primò, quia dispensatio, vt dispensatio, nec habet obligare, nec non obligare, sed habet præcisè vim auferendi obligationem, & prohibitionem actus, in quo fit dispensatio. Vnde cùm præceptum habeat illam rationem & vim, habet etiam rationem dispensationis, licèt præterea habeat rationem obligandi ad actum, in quo fit dispensatio, & cuius prohibitio per dispensationem tollitur, & certè nemo est, qui non fatetur quòd Papa, si præciperet alicui comedere carnes in Quadragesima, aliàs obligato ad eas non comedendas, dispensaret cum illo in præcepto de non comedendo carnes.

Responsio.

Reÿcitur 1.

Secundò, quia qua ratione Deus præcepit Abrahæ non occidere filium, potuit etiam non præcipere, sed dare ipsi licentiam expressam, & formalem eum interficiendi: at in tali casu interfectio esset ipsi licita: ergo tum saltem dispensaret propriè in illo præcepto non obstante prædicta responsione, quod sufficit ad intentum nostrum.

Reÿcitur 2. Potuit Deus dare licentiam interficiendi sine præcepto.

112\. Per hæc patet ad vulgarem responsionem aduersariorum ad illud exemplum Abrahæ, dicentium verum quidem esse quòd illa occisio reddebatur ipsi licita per actum diuinum, quæ aliàs non esset licita; sed tamen id factum esse non per dispensationem, sed per mutationem materiæ. Ad quod confirmandum dicit Auersa non quamcumque occisionem vetari præcepto Decalogi, sed occisionem factam, priuata authoritate. Vnde, inquir, de facto Principes sæculares dant facultatem interficiendi, nec dispensant in illo præcepto.

Non fuit Abrahæ facta licita occisio per mutationem moralẽ distinctam à dispẽsatione. Confirmatio Auersa contra nos.

At non video quomodo hoc faciat ad rem, nam certum est quòd illi Principes non possunt facere vt interfectio sit iusta auctoritate sua præcisè, sed solùm quando afficitur aliquibus circumstantiis particularibus, ob quas circumstantias mutatur natura moralis istius interfectionis, & propterea nõ dispensant in illo præcepto; quòd si absque vlla variatione ex parte interfectionis possint facere, vt interfectio, quæ aliàs esset illicita, sola auctoritate sua esset licita, profectò dispẽsare possent in illo præcepto non minùs quàm in aliis præceptis possunt; & cõsequenter cùm Deus sola auctoritate sua possit absque vlla mutatione materiæ præter mutationem ortam ex eius præcepto,

Reÿcitur. Cur Principes nõ dispensant in præcepto non occidendi quando iubent occidere.

cepto, vel consilio, vel licentia, efficere, vt occisio esset licita, dicendum est quòd possit dispensare; vnde illud exemplum Auersæ ipsimet aduersatur.

Per hæc explicata, & probata manet prima ratio Doctoris, qua vtitur *num. 3. §. si autem Deus non potest facere.*

113. *Probatio 3. nostræ sententiæ.* Probatur tertiò: si Deus non posset facere, vt occisio sine vlla variatione materiæ esset licita, quæ aliàs esset illicita, sequeretur quòd hæc propositio esset ex terminis euidens, aut deduceretur ex propositionibus sic euidentibus. verbi gratiâ, occisio talis non est, nec potest esse licita per actũ diuinæ voluntatis; sed hoc est falsum: ergo Deus potest facere per actum suæ voluntatis, vt talis occisio absque alia variatione materiæ, quàm quæ semper contingit, quoties fit dispensatio, sit licita; & consequenter potest dispensare propriè in præceptis aliquibus Decalogi.

Non est euidens mediatè, aut immediatè quin Deus possit propriè dispensare.

Probatio Doctoris. Probatur minor (in qua sola potest esse difficultas) à Doctore, quia si ista propositio esset sic vera, sequeretur quòd intellectus cognosceret illam esse sic veram, & consequenter quòd voluntas diuina deberet se conformare intellectui diuino, ita vt non posset præcipere, aut consulere talem occisionem: sed hoc est absurdum, tum, quia inde sequeretur in Deo reperiri scientiam, quæ haberet rationem scientiæ practicæ, & regulatiuæ voluntatis diuinæ; tum, quia sequeretur etiam quòd voluntas diuina necessariò determinaretur ad volenda aliqua ad extrà.

114. *Prima difficultas contra præmissam probationem minoris.* Contra hanc probationem minoris primò facit quòd videatur retorqueri posse contra eundem Scotum; nam ipsemet concedit Deum non posse facere vt odium sui sit licitum, nec mendacium, nec irreuerentia, vnde expresè negat de potentia absoluta dispensari posse in præceptis negatiuis primæ tabulæ, vt suprà vidimus contra Fabrum, & postea videbimus: ergo hæ propositiones sunt vel euidentes ex terminis, vel deductæ ex propositionibus sic euidentibus; Deus non est, nec potest esse odio habendus, nec mendacium faciendum, nec irreuerentia Deo exhibenda, & consequenter intellectus diuinus necessariò iudicat illas propositiones esse veras, atque adeò voluntas diuina necessariò conformare se debet intellectui, & sic datur in Deo ratio scientiæ practicæ, & voluntas diuina determinatur necessariò ad aliquid volendum ad extrà, non minùs quàm si illæ aliæ propositiones essent sic veræ: *non est occidendus innocens; non est adulterandum:* ergo vel absurdum quòd in Deo ponatur ratio scientiæ practicæ, & quòd determinetur voluntas eius ad extrà contra Scotum, vel certè ex eo quòd istæ propositiones essent sic veræ, non sequitur quòd detur in Deo ratio talis scientiæ, aut quòd voluntas eius sic determinaretur, quod etiam est contra eundem.

Intellectus diuinus necessariò iudicat Deum nõ esse afficiendũ irreuerentia, nec mentiendum.

115. *2. Difficultas contra eandẽ probationem.* Secundò, contra eandem doctrinam facit, quòd licèt sit absurdum Dei voluntatem necessitari ad aliquid ad extrà producendum realiter, non tamen est absurdum quòd necessitaretur ex suppositione productionis eius ad aliquos speciales actus habendos circa ipsum, aut saltem, quod directè facit ad rem, non est absurdum quòd necessitaretur ad prohibendum malum, aut præcipiendum bonum; quemadmodum enim ex suppositione quòd promisit vitam æternam, non potest non conferre ipsam: ita ex suppositione quòd creauerit hominem ratione vtentem, non potest non esse legislator eius, & præcipere ipsi quæ necessaria sunt ad consequutionem finis, ad quem conditus est, & vetare quæ impediunt consequutionem eius; quia aliàs esset insipiens gubernator, quod tam repugnat ipsi, quàm mentiri: ita Suarez suprà *cap. 6. num. 14.* ex Caietano *quæst. 100. art. 8.*

Non est absurdum quòd Deus necessitaretur ad prohibendum malum.

116. *Tertia difficultas contra eandem probationem.* Tertiò, contra eandem facit, quòd licèt Deus iudicaret occisionem, verbi gratiâ, innocentis esse intrinsecè ita malam, vt nulla ratione posset benè fieri, sicut iudicat mendacium esse malum, tamen non propterea sequeretur quòd voluntas diuina nollet fieri occisionem illam, aut mendacium à creaturis; cur esset necesse? non ex eo quòd proponat intellectus illam malitiam; quia sicut nostra voluntas non obligatur ad positiuè nolendũ quodcumque malum, quod proponitur nobis, esse malũ; neque enim si videmus aliquem interficientem alium, tenemur positiuè nolle quòd ipse id faciat; sed sufficit quòd non velimus vt id faceret: ita etiam voluntas diuina, licèt videret occisionem talem esse malam, non teneretur positiuè nolle vt fieret ab homine, sed sufficeret quòd non vellet eam ab ipso fieri; nec malè faceret consequenter, si non haberet illam positiuam nolitionem, licèt daremus quòd malè faceret, si haberet positiuam volitionem.

Quãuis Deus iudicaret necessariò mendacium esse malum, tamẽ nõ necessariò prohiberet illud.

117. *Solutio aliquorum Scotistarum ad primam difficultatem.* Quantùm ad primam difficultatem, ex his aliqui conantur euadere, dicendo quòd Doctor non existimet absurdum, aut inconueniens admittere aliquas propositiones practicas necessariæ veritatis ex terminis, & quòd intellectus diuinus necessariò cognoscat illas, vt tales, & voluntas diuina necessariò conformet se intellectui, modò tamen illæ propositiones versentur circa Deum sicut versantur illæ propositiones indispensabiles, verbi gratiâ: *Non est adorandus alius pro Deo: non est exhibenda irreuerentia Deo*, & similes aliæ, quia ex hoc non sequitur voluntatem diuinam necessitari ad extrà, cùm necessitetur tantùm ad actus, qui versantur circa Deum; sed vult tantùm eam non deberi necessitari ad actus circa alia obiecta à Deo, quatenus non respiciunt, nec includunt formaliter & expresè ipsum Deum.

Non satisfacit hæc solutio. Verùm, meo iudicio, hoc non satisfacit plenè difficultati, primò, quia non soluit quin in Deo detur ratio scientiæ practicæ, quæ consistit in hoc, quòd detur in ipso scientia alicuius obiecti, circa quod, vt sic cognitum, voluntas debet necessariò habere actum sine suppositione alicuius alterius actus sui. Secundò, & principaliter, quia non solùm secundùm principia Doctoris aliquæ propositiones versatæ circa Deum sunt necessariæ veritatis, sed aliquæ aliæ, vt verbi gratiâ, hæc: *bonum non est odio prosequendum; malum non est faciendum*, & etiam hæc secundùm Scotistas communiter: *Mendacium non est faciendum*; cùm tamen secundùm Scotum *quæst. seq.* non habeat malitiam immediatè oppositam Deo, aut pertinentem ad primam tabulam.

Non solùm Deus iudicat aliquas propositiones versatas circa se esse necessariò veras, sed alias etiam.

118. *Vera solutio 1. difficultatis & explicatio Scoti.* Itaque existimo aliter respondendum esse, & explicandum Scotum. Dico ergo Doctorem non asserere esse absurdum aliquas propositiones practicas esse necessariò veras independenter ab omni actu voluntatis diuinæ, easque vt sic, cognosci à diuino intellectu, & etiam voluntatem diuinam ita necessitari respectu illarum, vt non possit efficere, vt quæ similibus propositionibus sunt prohibita, non sint prohibita, vt manifestè patet per exempla opposita in difficultate; sed vult tantùm

Non negat Doctor aliquas propositiones practicas esse veras independẽter à voluntate diuina.

tantùm esse absurdum, & inconueniens, quòd omnia præcepta secundæ tabulæ sint talia, vt existimant Thomistæ, quia non potest assignari ratio, ob quam sint talia. Vnde vis rationis Scoti consistit in hoc.

Absurdũ est intellectum diuinum determinari necessariò ad cognoscendã aliquã propositionẽ non necessariò veram.

Est absurdum quòd intellectus diuinus determinetur ad cognoscendam necessariò aliquam propositionem, quæ ex se non habet necessariam veritatem, & est absurdum, consequenter quòd voluntas diuina habeat necessariò aliquem determinatum actum circa talem propositionem ex vi talis cognitionis, quod certè omnibus debet esse in confesso: nam propterea absurdum est quòd intellectus diuinus necessariò determinetur ad cognoscendum quòd paries sit albus, & est absurdum quòd voluntas diuina necessitaretur ex præsuppositione talis cognitionis ad volendum parietem esse album; & similiter est absurdum quòd daretur scientia practica præcedens omnem actũ diuinæ voluntatis in Deo, qua dictaretur aliquid esse ita malum, vt voluntas diuina non posset facere, quòd non esset malum vllo actu suo, cùm non daretur aliqua ratio ex parte obiecti, ob quam sic determinatur intellectus diuinus: & denique est absurdum quòd voluntas diuina ex se necessariò determinaretur ita ad aliquod obiectum practicum, vt non possit facere quòd esset licitum operari circa tale obiectum, vel fugiendo, vel prosequendo, prout ipsi placet, nisi istud obiectum habeat aliquam rationem particularem ex natura sua intrinseca, ob quam id repugnaret, vt manifestum est.

Sed aliqua præcepta secundæ tabulæ sunt talia, vt non possit assignari vlla ratio, ob quam implicaret voluntatem diuinam facere, vt ea quæ ipsis prohibentur, non sint mala: ergo est absurdum quòd illa dicantur esse tam necessariæ veritatis, vt intellectus diuinus independenter à voluntate diuina deberet intelligere illa esse ita mala, aut vt voluntas diuina necessariò deberet non dare facultatem ea faciendi.

119. *Vis rationis Scoti. Quanam potest permittere & licẽtiare voluntas diuina.*

Quòd si placeat adhuc breuiùs proponere hanc rationem Scoti, sic confirmari potest: non debet asseri quòd voluntas diuina ita necessitetur ad non concedendam licentiam faciendi quamcumque operationem ad extrà, nisi aliqua ratio specialis ostendi possit ex parte istius operationis, ob quam id repugnaret; sed nulla ratio potest assignari ex parte aliquarum actionum, quæ prohibentur in secunda tabula, ob quam repugnaret voluntatem diuinam hìc, & nunc dare licentiam eas faciendi: ergo non est asserendum quòd non possit dare illam licentiam, nec consequenter asserendum est quòd non possit in præceptis aliquibus secundæ tabulæ dispensare. In hoc ergo sensu Scotus putat esse absurdum, & contra determinationem suam in *primo sent.* quòd voluntas diuina necessitetur, aut determinetur ad extrà.

Qualẽ scientiam practicã non debet habere Deus.

Rursus, non debet asseri quòd intellectus diuinus habeat scientiam aliquam practicam dictantem quòd aliqua operatio sit ita mala, quin per voluntatem diuinam possit fieri benè talis operatio, nisi assignari possit aliqua ratio ex parte operationis independenter à voluntate diuina, ob quam id esset dicendum: sed non potest ex parte occisionis prohibitæ in secunda tabula ostendi aliqua ratio independenter à voluntate diuina, ob quam colligatur quòd ita sit non facienda, quin per voluntatem diuinam possit licitè fieri hìc, & nunc; ergo non est ponenda in Deo talis scientia practica de occisione, vt etiam euidẽs est, & in hoc sensu asserit Scotus esse absurdum ponere in Deo rationem scientiæ practicæ talis de omnibus actibus prohibitis in secunda tabula, per quæ patet ad primam difficultatem.

Ad secundam difficultatem, dico Scotum non putare esse absurdum quòd diuina voluntas necessitetur ex suppositione ad aliquid volendum, quando scilicet volitio, & nolitio ipsius haberet necessariam connexionem cum ista hypothesi; nec etiam quòd necessitetur simpliciter ad aliquid quando reperitur aliqua ratio, ob quam asserenda esset talis necessitas, sed putat esse absurdum, & benè, quòd necessitaretur Deus, aut simpliciter, aut ex hypothesi ad aliquid volendum, aut non volendum, quando non posset assignari ratio, ob quam ita necessitaretur qualis ratio non potest ostendi in proposito. 120. *Solutio secũdæ difficultatis positæ n. 115.*

Deus non esset insipiens gubernator si nõ prohiberet quæ sunt prohibita lege naturæ.

Quòd verò in illa secunda difficultate ait Suarez, Deum futurum insipientem gubernatorem, si non prohiberet quæ sunt prohibita per legem naturæ, & sic tam repugnare ipsi non prohibere ea, quam repugnat ipsi non mentiri, omnino falsum est, & gratissimè dicitur, etiam ex hypothesi quòd ordinaret hominem ad consecutionem vltimi finis, ad hoc enim vt non esset insipiens gubernator hominis sic ordinati, sufficeret quòd eum perduceret ad vltimum finem: sed certè posset perducere ad vltimum finem, quamuis non prohiberet homicidium, & quamuis daret ipsi licentiam eius faciendi: ergo non esset insipiens gubernator hominis ordinati ad vltimum finem consequendum, quamuis non prohiberet, homicidium, verbi gratiâ.

Confirmatur hoc, quia Deus posset, si vellet, ordinare vt homo acquireret vltimum finem sine meritis propriis, & quamuis peccaret etiam, quia posset ipsi condonare peccata, & si id fecisset, non esset insipiẽs gubernator, nec sequeretur vlla imperfectio in ipso si ita se gereret: ergo vt perducat hominem ad vltimum finem, non requiritur quòd prohibeat homicidium. Probatur consequentia, quia propterea requireretur ad hoc, quia deberet perduci ad finem per merita, & remoueri per demerita; sed posset perduci sine meritis, & posset non remoueri per demerita, quando Deus vellet condonare ipsi demerita; ergo non requiritur illa prohibitio ad perducendum hominem ad vltimum finem. 121. *Confirmatio prima.*

Posset homo prudenter perduci ad finem per merita & remoueri per demerita, quãuis non prohiberet ea quæ sũt 2. tabulæ.

Confirmatur secundò, quia quamuis deberet Deus prudenter agendo perducere hominem ad finem per merita, & remouere propter demerita, id posset optimè fieri, quamuis non prohiberet occisionem; quia vel illa occisio in casu, quo non esset ista prohibitio Dei particularis, esset mala, & demeritoria; vel non mala ac demeritoria si esset mala: ergo posset propter eam remoueri homo à beatitudine, tanquam propter demeritum; si non esset mala: ergo posset eà non obstante perduci homo ad beatitudinem per merita.

Confirmatio tertia. Quid requiritur vt Deus prudẽtissimè perducat homines ad beatitudinem.

Confirmatur tertiò, ad hoc vt Deus per modum prudentissimi gubernatoris perducat hominem ad beatitudinem, sufficit quòd det ipsi cognitionem, qua cognoscat media necessaria, & vtilia ad eam acquirendam, ac impedimenta omnia eius acquirendæ, & prætereà facultatem vel efficacem, vel sufficientem omnia illa media applicandi, & illa impedimenta fugiendi; sed hoc posset facere, quamuis non prohiberet occisionem, imò quamuis occidendi daret licentiam: ergo non sequere-

tur

tur ex non prohibitione occisionis, aut ex dispensatione in occisione, quòd Deus nõ esset prudentissimus gubernatot. Maior, & consequentia sunt claræ. Probatur minor quoad primam partẽ, quia in casu quo non prohiberet occisionem, vel occisio esset impedimentum, vel non esset. Si esset, id posset cognosci, & sine dubio supposita illa cognitione, & cæteris auxiliis, posset homo illã vitare. Si non esset, etiam id posset homo cognoscere, & non esset necessarium occisionem vitare, nec etiã facere. Probatur etiam æquè efficaciter eadem minor quoad secũdã partem, quia in casu, quo Deus daret licentiam, tum sine dubio non esset impedimẽtum consequendæ beatitudinis, nec peccatum occidere: ergo posset homo eo non obstante cognoscere impedimenta beatitudinis, & ea superare. Et per hoc abundè fit satis secundæ difficultati, & patet obiter quamuis occisio esset ita mala, vt non possit benè fieri, Deum tamen non necessariò teneri ad eam positiuè prohibendam, prout malè asserit Suarez: ex quo etiam

123. *Solutio tertiæ difficultatis.* Ad tertiam difficultatem respõdeo, verum quidem esse, quòd quamuis occisio non minùs esset intrinsecè mala quàm mendacium, aut cultus Idolorum; non necessitari Deum ad eam prohibendã, nec id voluit Scotus, sed quòd necessitaretur ita voluntas diuina circa illam, vt non posset dare licentiam occidendi, sicut non potest dare licentiam mentiendi, aut adorandi idola.

Non est vlla ratio ex parte præceptorũ 2. tabulæ cur Deus nõ possit. Per hęc defensa manet prædicta Scoti ratio, quę quidem efficacissima est hoc modo intellecta; nec indiget vlteriori probatione, quàm vt ostẽdamus non posse assignari ex parte actuum prohibitorũ in secunda tabula aliquam rationem particularẽ, ob quam Deus non posset dare licentiam illos faciendi. Hoc autem ostendi potest primò à posteriori, quia de facto dedit licentiam Abrahæ interficiendi filium suum, qui erat innocens. Secundò, quia nullam rationem ostendunt aduersarij, quæ facillimam non habet responsionem. Tertiò, quia in humanis de facto multa possunt esse ex se indecentia, quæ accedente iussu Principis talia non sunt: ergo quamuis occisio esset ex se mala, accedente tamẽ iussu, vel facultate Dei supremi Principis, non erit talis. Quartò denique, quia, vt habet Doctor *n. 5 sequenti*, non omnia quæ prohibentur in secunda tabula, habent disconuenientiam aliquam obiectiuam moralem cum natura rationali, quatenus ordinatur ad vltimum finem, nec quæ præcipiuntur conuenientiam; vnde si Deus daret licentiam illa præcepta transgrediendi, transgressio non haberet malitiam formalem, in tali enim casu non posset intellectus formare iudicium, quo dictaret illam transgressionem esse disconuenientem moraliter naturæ rationali, sed de hoc postea eodem numero.

124. *Aduertentia ad intellectionem meliorem sententiæ nostræ. Differentia talis inter præcepta Decalogi vt aliqua ex illis possint Deo iubente fieri, aliqua non possint.* Hæc sufficientissimè probant secũdam sententiam, quæ est Doctoris. Sed pro maiori rei claritate, & ad vitandam quæstionem de nomine, quæ sola fortassis hìc potest esse, aduertendum est Doctoris intentum esse, quòd inter præcepta Decalogi datur huiusmodi differentia, quòd ex iis aliqua sint talis naturæ, vt Deus nullo modo possit facere vlla sua voluntate vt quæ iis prohibentur absque peccato possint fieri; alia verò sint talis naturæ, vt in iisdem circumstantiis, in quibus non possent actiones iis prohibitæ fieri absque malitia morali, Deus aliqua sua voluntate possit facere, vt absque morali malitia committantur, sed certè totum hoc aduersarij necessariò fateri debent; nã non possunt negare quin occisio Isaac, quam intenderet Abraham, esset mala in illis circumstantiis, in quibus fiebat, nisi accederet voluntas diuina, nec quin ex sola volũtate diuina processerit, quòd in illis circumstãtiis illa occisio esset licita.

Vnde quandoquidem conueniant in re nobiscum, solùm videtur esse controuersia de nomine, si rem benè examinemus, an scilicet illa volitio diuina sit vocanda dispensatio propriè, necne. Quòd autem sit sic vocanda patet ex dictis in prima probatione, & confirmabitur per solutionem obiectionum, imò & ex aduersariis Caietan. expresè fatetur *suprà art. 8.* quòd præcepta secũdæ tabulæ sunt dispensabilia, sed non sunt dispensabilia, nisi per talem voluntatem; ergo talis voluntas est dispensatio secundùm ipsum.

Quod autem idem addit esse quidem dispensationem, sed non quæ sit relaxatio præcepti, aut declaratio; sed qua fit vt occisio, verbi gratiâ, Isaac, non sit homicidium, omninò satis futile videtur; nihil enim aliud est dispensationem aliquam esse relaxationem præcepti, quàm esse talem, ob quam fit, vt præceptum non obliget quod aliàs, nisi fieret ista dispensatio, obligaret; sed illa dispensatio, qua Deus fecit vt sine peccato Abraham interficeret suum filium, erat talis dispensatio: ergò erat dispensatio, quæ ẽst relaxatio præcepti. Rursus, si per illam voluntatem solùm eximebatur occisio illa à præcepto de non occidendo, quatenus scilicet adiungebat aliquam circumstãtiam, ob quam istud præceptum non comprehendebat talem occisionem, vt asserit Caietan. ergo non est vocanda vllo modo dispensatio, quia quando iudex sentẽtiat aliqua bona, quæ antea erant in possessione Petri, non esse ipsius bona, sed Pauli, aut quando Deus, qui est Dominus omnium, bona, quæ modò sunt Pauli transferret in dominium Petri, posset tum Petrus inuito Paulo accipere illa bona absque transgressione præcepti de non furando, aut de non concupiscendis bonis proximi; nec tamen tum aut iudex ille, aut Deus vllo modo dispensaret cum ipso; quia scilicet per actum illum, quo mediante fiebat licitum Petro auferre illa bona, addebatur circumstantia, per quam illa bona non erant Pauli, & consequenter per quam fiebat, vt non comprehenderentur sub illis præceptis ablatio eorum: ergo similiter si addebatur aliqua circumstantia per voluntatem diuinam, per quam fiebat, vt occisio illa non comprehenderetur sub præcepto Decalogi, profectò illa voluntas non est censenda vllo modo dispensatio. 125. *Impugnatio specialis Caietan. Quid requiritur vt dispensatio sit relaxatio præcepti.*

Præterea, qua ratione Caietan. dicit illam voluntatem non fuisse dispensationem, quæ esset relaxatio legis, sed quæ efficeret, vt extraheretur illa occisio ab illo præcepto, eâdem possemus dicere quòd nulla dispensatio esset dispensatio, quæ esset relaxatio legis, seu præcepti, sed quòd omnis esset talis quà fieret, vt actus extraheretur à præcepti obligatione. Confirmatur, quia quemadmodum aduersarij dicunt quòd occisio illa non erat occisio prohibita in Decalogo, quia Decalogus non prohibet nisi occisionẽ iniustam, aut occisionem, quæ fieret priuata auctoritate, aut sine sufficienti occasione, quòd cõsequenter iussio diuina propter quã licebat Abrahæ, non erat dispensatio propriè dicta, aut relaxatio præcepti: ita etiã posset quis dicere quòd comestio carnis in Quadragesima ex voluntate Superioris non esset comestio prohibita per legem de ieiunãda Quadragesima, quia illa lex nõ prohibet nisi comestionem iniustam, 126. *Si facultas cõcessa Abrahæ occidendi filium non sit relaxatio præcepti, nulla facultas est talis.*

iniustá, aut quæ fieret absque sufficienti causa, aut auctoritate, & consequenter quòd voluntas Superioris, ratione cuius liceret ista comestio, nō esset dispensatio propriè dicta, aut relaxatio legis, sed hoc est absurdum; ergo & illud vnde sequitur.

127. *Alia doctrina Caiet.* Nec minùs parui momenti est quod idem Caietan. subiungit, nempe quemadmodum hæc propositio: *Mortui non possunt resurgere*; est necessaria, ita vt nec de potentia absoluta possit falsificari, intelligendo per ly *possunt* potentiam naturalem, sic scilicet vt sensus sit, quòd mortui non possint resurgere vlla potentia naturali: ita hæc alia propositio *non est occidendum*, in sensu, in quo est præceptum Decalogi, scilicet priuata auctoritate cum cæteris conditionibus, est propositio simpliciter necessaria, nec de potentia absoluta potest falsificari, quamuis enim de potētia absoluta possit fieri occisio innocentis, ob auctoritatem scilicet diuinam, non tamen ob auctoritatem priuatam. Vnde addit omnia præcepta Decalogi subintellectam habere hanc clausulam generalem, scil. quòd ex naturali mensura actus isti fiant, vel non fiant, sic enim ordinem iustitiæ insolubilem continent, ita quòd sensus est, nō esse naturali ratione committēdum homicidium, adulterium, furtum: vnde cùm hoc sit omnino indispensabile, quia nunquam fieri potest, vt actus illi naturali ratione exerceantur sine malitia, quãuis diuina ratione sic exerceri possint, sequitur quòd sint indispēsabilia.

128. *Reijcitur. Quid propriè est in controuersia præsenti?* Hæc, inquam, doctrina, nullo modo rem hāc declarat, nam nō quæritur hîc, vtrùm præcepta Decalogi sint dispensabilia, ita vt possit quis priuata auctoritate interficere, aut furari; aut vtrùm sint dispensabilia per potentiam naturalem; sed quæritur vtrùm de potentia absoluta possit quis licitè in iisdem circumstantiis, quibus occisio esset illicita aliàs, propter actum aliquem voluntatis diuinæ occidere, quod concedit Caietanus. Vnde quemadmodum si quæreretur vtrùm de potentia absoluta possit mortuus resurgere, pessimè respōderet qui diceret quòd non, licèt non posset mortuus resurgere per potentiam naturalem: ita similiter quando quæritur vtrùm de potentia absoluta possit fieri, vt sit occidendus, qui non esset occidēdus aliàs, malè respondetur quòd non, quandoquidē certum sit posse eum occidi licitè de potentia absoluta; licèt non possit occidi licitè de potentia ordinaria, aut per auctoritatem priuatã.

129. *Reijcitur 2.* Deinde si vera esset hęc doctrina Caietani, aut si esset ad propositum, posset quis dicere quòd non possit Princeps dispensare in suo præcepto, verbi gratiâ, de non ferendis noctu armis, nec quidem Deus ipse, quod maius est; quia posset dici quòd gestatio nocturna armorum, prohibita tali præcepto, esset gestatio propria auctoritate, talis autem gestatio nec de potentia Dei absoluta posset esse licita ex suppositione prohibitionis magis, quàm occisio propria auctoritate.

Confirmatio. Quemadmodum non esse occidendum est necessaria veritatis, ita & nō esse ferenda arma, supposita lege humana. Confirmatur, quia quemadmodum dicit Caietan. quòd illa propositio, *non est occidendum*, sit necessariæ veritatis in sensu, in quo prohibetur, scil. propria auctoritate, & in reliquis circumstantiis, ita etiam potest dici quòd propositio hæc, *non sunt ferenda arma noctu*, supposito præcepto, sit æternæ veritatis in sensu, in quo prohibetur, nempe si nō interueniat auctoritas sufficiens, & consequenter si ex eo, quòd illa prima propositio sit æternæ veritatis in illo sensu, sequitur quòd Deus non possit in illa dispensare, etiam in secunda, quæ non minùs in suo sensu est æternæ veritatis, non poterit dispensare contra omnes.

Cōfirmatio 2. Confirmatur secundò, quia si in præceptis Decalogi intelligatur illa clausula, quòd ex naturali ratione actus, ij actus, qui ibi sunt prohibiti, vel præcepti, fiant, aut non fiant, etiā in præceptis humanis, eadem clausula intelligi debet eandem ob rationem, & consequēter si Principe imperante vt non gestarentur arma noctu, Deus ea gestandi licentiam concederet, non dispēsaret, quia licèt ob illam licentiam possent gestari sine culpa, tamen non gestarentur ex naturali ratione, sed ex diuina, & sic Deus non posset dispensare in præceptis humanis, & positiuis.

130. *Obiectio 1. ex eo quòd nō possit Deus mutare naturas rerum.* Obiicies, Deus non potest mutare naturas rerū, sed ea quæ prohibentur in Decalogo ex natura sua habent esse mala, & quæ præcipiuntur, bona; ergo Deus non potest facere quin, quæ prohibentur, sint mala, & consequenter nō potest dispensare in illis, aliàs daret licentiā faciendi quod malū est, vt malum in sensu composito. Minor probari potest dupliciter. Primò, quia illa non sunt mala, quia prohibita per aliquem actum positiuum Superioris, sed potiùs è contra, ideò sunt prohibita, quia mala, & propterea quamuis nō daretur actus aliquis positiuus Superioris, quo prohiberentur, adhuc essent mala. Secundò, quia aliàs non est verisimile quòd apud omnes gentes, etiam non cognoscentes Deum, sed ciuilitate tamen aliqua, & doctrina imbutas, tam vnanimiter approbarentur anquam mala.

Responsio. Respondeo distinguendo minorem: sunt mala ex natura sua necessariò in omni occasione, aut in casu, quo Deus præciperet, aut consuleret ea facere, aut ea faciendi daret licentiam; nego maiorem; ex natura sua, id est, independenter à voluntate Superioris, aut in casu, quo non pręciperet, consuleret, aut daret illam licentiam, cōcedo minorem, & nego consequentiam, vtraque autem probatio minoris probat eam solummodò in sensu, in quo conceditur, vnde non faciunt contra nos.

131. *Aliquid potest esse malū ex natura sua præcisa aliqua circūstantia quod cum ea non esset malum.* Pro maiori autem huius claritate, aduertēdum, aliquid posse esse ex natura sua malum præcisa aliqua circumstantia, quod cum tali circumstantia non esset malum: sicut, verbi gratia, malum esset non dare cibum extremè indigenti, sed si sciretur certò quòd accepto cibo interficeret alium, non esset malum ipsi non dare cibum, & certè ipsimet aduersarij debent fateri quòd occisio Isaac non esset licita Abrahæ pro eo tempore, quo volebat ipsum interficere, nisi accederet voluntas particularis Dei, & quòd ea accedente fuit licita: ergo nō debet mirum videri quòd quamuis ex natura sua occisio aliqua esset mala non accedente dispensatione diuina, illa tamen eadem occisio accedente dispensatione non esset mala, & quemadmodum Deus non mutauit de facto naturas rerum, quando, mediante præcepto suo fecit, vt licita esset occisio illa Abrahæ, quæ aliàs non esset licita, ita etiam non mutare censendus est naturas rerum, si mediante dispensatione sua faceret eam licitam; aut si hoc faciendo mutat naturas rerum, profectò poterit absque inconuenienti admitti, quòd possit mutare naturas rerum, & quidem si loquamur de mutione morali, de qua agimus in proposito, omnino non videtur absurdum quòd talem possit facere Deus. Vnde *Deus nō mutaret naturas rerum dispēsando in ijs.*

132. *Responsio 2. Deus potest mutare naturas morales rerum.* Responderi potest secūdò ad obiectionē, distinguendo maiorē: non potest mutare naturas physicas rerum, concedo maiorem; non potest mutare naturas morales rerum, nego maiorem: quia certè potest secūdùm omnes facere, vt aliqua re, quæ moraliter non est in meo dominio, sit dominio

meo

meo morali, & è contra: ergo potest mutare naturas morales rerum: nam hoc facere nihil aliud est, quàm efficere vt aliqua res, quæ iam ex se vel ex aliis capitibus haberet aliquam denominationem moralem, postea talem non habeat: vnde cùm Deus secundùm omnes, hoc possit facere, poterit etiā naturas morales rerum mutare.

Sed quia per *naturas rerum* intelligunt authores cōmuniter prædicata intrinseca per se primò constituentia rem in *esse* tali, quia per *mutationem naturæ* intelligunt mutationem, qua fieret vt res aliqua habens aliqua prædicata essentialia postea maneret cum aliis prædicatis intrinsecis essentialibus, aut sine suis: hoc autem implicat fieri, quia eo ipso, quo caret aliquo prædicato intrinseco, iam non esset eadem res, in qua includebatur illud prædicatum. Et similiter si adueniret nouum

Quo sensu Deus non potest mutare naturas rerum moraliter, aut physicè.

aliquod prædicatum intrinsecum, quod antè non fuit, non esset eadem res, quæ antè erat, physicè quidem si prædicatum esset physicum; moraliter autem, si prædicatum esset morale; propterea meliùs est dicere quòd Deus nō possit mutare naturas rerum, quamuis sine dubio possit facere, vt res aliqua physica mutetur physicè, conferendo ipsi, vel auferendo aliquam entitatem physicam, quam antè non habuit, aut auferendo aliquam, quam habuit, & quamuis similiter possit efficere vt aliquis actus habeat aliquam denominationem moralē de nouo, quam antè nō habuit.

133. *Obiectio 2. Ex eo quòd malitia rerum prohibitarum in Decalogo nō depēdeat à voluntate diuina.*

Obiicies secundò: si Deus posset facere vt aliquæ res prohibitæ in Decalogo non essent malæ per actum voluntatis, siue malitia istarum rerum dependeret à voluntate diuina, & sic non haberēt esse mala, nisi per ordinem ad voluntatem diuinam: sed hoc est conforme principiis Occami & contra communem Scholasticorum omnium sententiam; ergo nostra sententia conuenit cum Occami, & est contra communem vtriusque Scholæ Scotisticæ & Thomisticæ.

Responsio. In aliquo sēsu dependet malitia aliquarum rerū prohibitarum in Decalogo à voluntate diuina.

Respondeo distinguendo sequelam maioris: dependeret malitia illarum à voluntate diuina, & non haberent esse mala, nisi per ordinem ad illam voluntatem, quatenus requireretur ad malitiam earum negatio dispensationis diuinæ, concedo sequelam; quatenus requireretur aliquis actus positiuus voluntatis diuinæ, quo prohiberet illas, nego sequelam maioris, & in hoc sensu sequela est iuxta Occamum, & contra communiorem sententiam Thomistarum & Scotistarum; non verò in sensu, in quo concessa est illa sequela. Quòd si Occamus in illo sensu concesso, velit tenere quòd quæ sunt in Decalogo, sunt mala dependenter à voluntate diuina, verum quidem dicit, quantùm ad plura contenta in Decalogo. & dico quātùm ad plura, quia aliqua sunt, quæ non dependēt etiam hoc modo à voluntate diuina, nam illa hoc modo dependent ab illa, in quibus potest dispensare, in pluribus autem Decalogi præceptis nequit dispensare; vnde illa hoc modo à voluntate diuina non dependent quoad suam malitiam.

Aliqua alia res prohibita in Decalogo non depēdent vllo modo à voluntate diuina.

134. *Obiectio 3. S. Thomæ ex ordine iustitiæ inuoluto in præceptis Decalogi.*

Obiicies tertiò est S.Thom. *suprà art.* 8. si quæ præcepta continerent intrisecè in se ordinem iustitiæ, & virtutis, in illis non posset Deus dispensare: sed in præceptis omnibus Decalogi, præter tertium saltē, intrinsecè continetur ordo iustitiæ, & virtutis: ergo in iis non potest Deus dispensare. Probatur minor, quia præceptum, quod daretur de faciendo malo, & indebito, intrinsecè continet ordinem iustitiæ, sed præcepta Decalogi præcipiunt id quod est bonum & debitum, & prohibēt id quod est malum, & indebitum; nam præcepta secundæ tabulæ, de quibus maior est difficultas, præcipiunt vt circa proximum fiat quod est debitum, & non fiat quod non debet fieri: ergo continent intrinsecè ordinem iustitiæ.

Respondeo distinguendo maiorem, quando ille ordo iustitiæ esset inseparabilis ab actibus præceptis, aut prohibitis, concedo; quando non esset, nego maiorem. Similiter distinguo minorem, ita intrinsecè includitur iste ordo in illis omnibus præceptis, vt sit inseparabilis ab actibus omnibus per illa præcepta prohibitis, aut præceptis, nego minorē; vt sit separabilis ab aliquibus ex illis, cōcedo minorem; & nego cōsequentiam. Distinguo quoque maiorem probationis, illud præceptū intrinsecè continet ordinem iustitiæ, quod datur de faciendo debito, & indebito, à quo non potest separari talis ratio, concedo: à quo potest separari, nego maiorem; similiter distinguo minorem, præcepta omnia Decalogi præcipiunt quæ sunt debita, sed non necessariò, concedo minorem; quæ sunt necessariò debita, nego minorem.

Responsio.

Ordo iustitiæ non cōtinetur intrinsecè & necessario in rebus prohibitis in 2. tabula.

Vt hæc respōsio intelligatur meliùs, & doctrina etiam D.Th. aduertēdum ex dictis secundùm omnes, quòd Deus nō possit dare præceptum, aut facultatem de faciendo indebito, vt indebitum est formaliter, quia sequeretur manifesta cōtradictio, nimirum quòd esset indebitū, nam id supponitur, & quòd non esset indebitum, nam id, quod licet facere, non est indebitū: ex quo patet si sit aliquod præceptum, quod versatur circa aliquam actionē, quæ ita necessariò indebita est, vt non possit fieri debita, non posse Deū dispensare in tali præcepto, & hinc rursus sequitur quòd quandoquidem omne præceptū prohibens versetur circa aliquod indebitum formaliter loquendo, nam eo ipso quòd præcipitur pro aliquo instanti res aliqua, illa res est prohibita, & indebita consequenter pro illo instanti, sequitur, inquam, quod dicit Scotus, fieri non posse, vt pro eodem instanti, pro quo manet obligatio præcepti possit dari dispensatio in præcepto, & consequenter etiam difficultatem præsentem non posse esse in hoc sensu.

135. *Deus non potest dare licentiam faciēdi indebiti vt tale est.*

Quando ergo dicit S. Th. quòd præcepta prohibentia indebitum inuoluant intrinsecè ordinē iustitiæ, atque adeò sint indispēsabilia, & quòd talia sint præcepta secundæ tabulæ, tripliciter hoc potest intelligi. Primò, ita vt velit quòd præcepta quæ prohibēt illud quod est ex natura sua intrinseca independēter ab illo præcepto indebitum, & quod nulla ratione possit fieri, vt non sit indebitum, inuoluant ordinem iustitiæ, & sint indispensabilia: & hoc quidem verum est; sed falsum est quòd præcepta secūdæ Decalogi tabulæ sint talia.

136. *Varijs modis potest intelligi quod præcepta Decalogi inuoluant intrinsecè ordinem iustitiæ.*

1. Sensus.

Secundò, potest intelligi sic, vt velit quòd præcepta omnia, quæ prohibent illa, quæ sunt indebita; sed habent tamē à solo præcepto esse indebita, contineant intrinsecè ordinē iustitiæ, & præterea sunt indispensabilia, & in hoc sensu manifestū est illam doctrinam esse falsam, siue quoad hoc quòd talia præcepta intrinsecè inuoluāt ordinem iustitiæ, siue quoad illud alterum, nempe quòd sint indispensabilia, nam aliàs nullum præceptum etiam positiuum, siue humanum, siue diuinū, esset dispēsabile cōtra omnes: nā omne præceptū positiuum prohibēs respicit aliquid quod habet esse indebitum ab ipsomet præcepto illo positiuo, vt patet.

2. Sensus.

Tertiò denique potest intelligi illud quod dicit S.Th. sic vt sensus sit, quòd omnia præcepta quæ prohibent ea quæ sunt prohibita, & indebita ex natura sua absque vlla lege positiua contineant intrinsecè ordinem iustitiæ, atque adeò sint indispen

137. *3. Sensus.*

indiſpenſabilia,& in hoc ſenſu,ſi ſint aliqua, quæ ſunt ex natura ſua indebita independenter à lege poſitiua,ſed poſſunt fieri tamen non indebita per præceptum,conſilium,aut licentiam diuinam,doctrina Diui Thomæ non erit vera,nimirùm quòd præcepta,quæ verſantur circa talia indebita,contineant intrinſecè ordinem iuſtitiæ,ſintque indiſpenſabilia; vnde,quia ſecundùm nos,aliqua,quæ prohibentur per præcepta ſecundæ tabulæ, ſunt talia, propterea manifeſtè patet rationem Diui Thomæ non concludere quòd præcepta, quibus prohibentur,ſint indiſpenſabilia, quidquid ſit an intrinſecè contineant ordinem iuſtitiæ,niſi oſtendat ſanctus Doctor illa, quæ prohibentur in ſecunda tabula,nõ eſſe talia,quod non credo oſtẽdi poſſe,& ſic eneruatur tota vis rationis D.Thomæ.

138. Dixi quòd ratio D.Thomæ non concludat illa præcepta non eſſe diſpenſabilia, quidquid ſit an includant intrinſecè ordinem iuſtitiæ,quia an includant illa pręcepta hũc ordinem,néc ne,videtur mihi eſſe quæſtio de nomine, & propterea independenter ab ea poſſe & debere ſolui præſentem difficultatem.nam ſi præceptum illud dicatur intrinſecè includere ordinẽ iuſtitiæ, quod prohibet indebitũ;ſiue illud indebitũ ex ſe habeat eſſe tale, ſiue ab ipſo præcepto,tum illa præcepta,vt & omnia etiã iuris poſitiui, intrinſecè continebunt ordinem iuſtitiæ; ſed non propterea ſequitur quòd ſint indiſpenſabilia,ſicut non ſequitur quòd præcepta iuris poſitiui ſint indiſpenſabilia.Si verò ea præcepta ſola, & omnia dicũtur intrinſecè includere ordinẽ iuſtitiæ, quæ prohibent illa quæ ſunt indebita antecedenter ad præceptum poſitiuum, tum illa præcepta intrinſecè cõtinebunt ordinem iuſtitiæ, ſed non propterea erunt indiſpenſabilia, quia aliqua poſſunt eſſe indebita antecedenter ad præceptũ ex ſe ſine diſpenſatione,quæ per diſpenſationem poſſunt fieri licitè, atque adeò non ſint indebita:ſi verò denique illa præcepta dicũtur intrinſecè continere,& includere ordinem iuſtitiæ, quæ prohibẽt ea quæ neceſſariò, & in quacunque hypotheſi poſſibili ſunt indebita, tunc falſum eſt quòd præcepta ſecundæ tabulæ,ſaltem omnia,intrinſecè includant,aut contineant ordinẽ iuſtitiæ.

Quid eſt præceptũ intrinſecè includere ordinem iuſtitiæ?

139. Obiici poteſt præterea contra noſtram doctrinam de diſpenſabilitate in præceptis ſecundæ tabulę,pręſertim illo de occiſione,illud quod Scholiaſtes præmiſſo ſcholio,dicit eſſe præcipuũ argumentum, nempe quòd daretur bellum vtrinque iuſtũ ſine ignorantia,quia is cum quo diſpenſaret Deus in præcepto occiſionis,poſſet licitè aggredi aliquem,& is,quem inuaderet,poſſet licitè defendere ſe,& impugnare inuaſorem.Sed hoc eſt contra cõmunem ſententiam,vt idem Scholiaſtes aſſerit,qui tamen negat ſequelam eſſe abſurdam de potẽtia abſoluta,& adfert multos caſus ex authoribus,in quibus de facto idem cõtingere videtur.

Obiectio 4.ex Scholiaſte ex bello vtrinque iuſto. An poſſit dari bellum vtrinque iuſtum?

Sed quod ad me attinet,imprimis exiſtimo hanc obiectionem non magis contra nos facere, quàm contra aduerſarios, qui ſine dubio concedere debent quòd Deus poſſit dare licentiã interficiendi in caſibus,in quibus aliàs nõ liceret interficere:id enim conſtat manifeſtè ex hiſtoria illa Abrahami & Iſaac,ſiue diſpenſando id faceret, vt nos tenemus,ſiue mutãdo materiam illam,eámque ſic extrahẽdo ab obligatione iuris naturalis,vt alij exiſtimant.At in illo caſu tam liceret ei,qui eſſet interficiendus, ſe defendere,& aggredi, & interfectorem,ſiue Deus diſpenſando concederet licentiam, ſiue mutando materiam: ergo tam benè currit difficultas huius obiectionis contra aduerſarios,quàm contra nos:vnde non video quomodo difficultas illa ſit præcipua, quæ vrgeri poſſit contra noſtram doctrinam, vt diuerſa eſt à doctrina aduerſariorum.

Obiectio hæc non magis facit contra nos quàm aduerſarios.

Ad ipſius autem difficultatis ſolutionem,quatenus nobis cum aduerſariis,eſt communis. Dico primò in caſu, quo diſpenſationem, aut facultatem illam ſpecialem, quam Deus conceſſit ad interfectionem,aut alienorũ bonorum ablationem non cognoſcerent ij,qui eſſent interficiendi,aut à quibus bona eſſent auferenda, non eſſe dubium quin iure reſiſtere poſſint, & aggredi inuaſores, quamuis hi etiam iure eos aggrederentur, atque adeò in eo caſu bellum vtrinque futurum iuſtũ;at interueniret tamen in hoc caſu ignorantia partis inuaſæ,quæ ſupponitur nõ cognoſcere diſpenſationẽ,aut licẽtiam conceſſam à Deo inuaſoribus. 140.

Reſponſio ad obiectionem. Quomodo ſe gerere deberet interficiendus in caſu quo Deus diſpenſaret extraordinariè ad eius interfectionẽ cum aliquo.

Quòd ſi diſpenſatio, aut facultas illa, aut mutatio materiæ eam extrahens ab obligatione iuris naturalis ſufficienter conſtat vtrique parti, rum conſiderandum eſt qua ratione detur iſta facultas, an præceptiuè, an verò per conſilium, aut facultatem cum qua nec præceptum, nec conſilium coniungeretur, vt ſi diceret Deus, ego non imputabo tibi pro peccato ſi interfeceris Petrũ, aut abſtuleris eius bona,eo inſcio, ſed tamen nec præcipio,nec conſulo tibi vt id facias; ſi facultas illa detur cum præcepto, videretur dicendum quòd pars inuaſa non poſſet reſiſtere, quia non deberent impedire executionem præcepti diuini: at ex alio capite videri poſſet adhuc quòd poſſet reſiſtere,quantùm in ſe eſſet,quia poſſet interpretari præceptum diuinum non eſſe,vt abſolutè, & ſimpliciter fieret interfectio, aut ablatio bonorum; ſed vt fieret quantum poſſet pars inuadens; manifeſtum autem eſt quòd ſi præceptum eſſet hoc ſecundo modo, poſſet inuaſus impedire executionem præcepti iſtius diuini, ſicut poſſet impedire, ne ſe ipſos interficeret, qui ex ignorantia inuincibili putaret ſe debere eos interficere, & ſuppoſita illa ignorantia, in caſu, quo non poſſet tolli, haberet obligationem præcepti iuris naturalis diuini interficiendi, non quidem abſolutè, & ſimpliciter,ſed quantùm eſt ex parte ſua.

Quid ſi fieret diſpenſatio cũ præcepto.

At in hoc caſu non contingeret bellum vtrinque iuſtum, quia is, cui Deus præciperet interfectionem, non deberet eo ipſo in omni caſu velle interficere; ſed teneretur abſtinere in aliquibus, verbi gratiâ, in iis, in quibus probabiliter timere poſſet,aut ſuã interfectionem, aut aliorum, quos interficiendi non haberet facultatem,nam quamuis Deus diſpenſaret in præcepto iuris naturalis quoad interfectionem Petri,verbi gratiâ,non tamen eo ipſo neceſſariò conſenſus eſſet diſpenſare in præcepto naturali quoad interfectionem aliorum, aut expoſitionem manifeſtam ſuiipſius periculo propriæ interfectionis; atque ideò teneretur abſtinere ab interfectione in caſibus, in quibus probabiliter cauſam interfectionis ſui, aut aliorum, quos non præciperetur interficere, ſubminiſtraret; vnde ſi non abſtineret, bellum ex parte ipſius eſſet iniuſtum, & ex parte aduerſa iuſtum. 141.

In hoc caſu non fieret bellum vtrinque iuſtum. Si Deus præciperet occiſionẽ,non propterea deberet quis in omni occaſione interficere.

Sin autem Deus ita præciperet Paulo interfectionẽ Petri,vt in omni euẽtu,& cum quocunque periculo vitæ ſuæ,& aliorũ eam procuraret, tum exiſtimo Petrũ adhuc reſiſtere legitimè poſſe, niſi ſpecificaret Deus quod propter demerita ipſius daret illud præceptum; quia poſſet exiſtimare quòd 142.

Si Deus præciperet occiſionẽ in quacunque occaſione, adhuc occidẽdus poſſet reſiſtere.

quòd licèt Deus præciperet alteri hoc facere, non tamen præciperet sibi illud permittere, & in hoc casu sequeretur bellum vtrinque iustum, absque vllo inconuenienti. Dixi autem, *nisi Deus specificaret se præcipere illam interfectionem ob demerita Petri*, quia si id fecisset, credo Petrum id scientem non debere resistere, quia cùm esset nocens, deberet ferre pœnam statutam à Legislatore, & domino, non minùs, quàm de facto debent cæteri nocentes, quos omnes fatentur non posse per vim resistere ministris iustitiæ. Paulus enim in illo casu haberet se instar ministri iustitiæ.

143. *Bellū vtrinque iustū non est inconueniens.*

Quòd verò non sit absurdum bellum vtrinque iustum in aliquibus casibus, non solùm suadent exempla deducta à Scholiaste; sed quotidiana praxis, nam certum est dum Reges Christiani inter se dissidēt, plures ex militibus vtriusque existimare se vocatos à suis Principibus ad militiam teneri ad obsequendum; & reuera probabile est eos ita teneri, etiam in casu, quo per particularem scientiam aliqui ex illis cognoscerent suum Regē habere ex parte sua iniustitiam; modò tamen id publicè nō esset compertum, nec ipsi possent id persuadere rationibus opportunis, certū, inquam, aut saltem nimis probabile est in tali casu bellum inter illos milites vtrinque futurum iustum absque vlla ignorātia ex parte ipsorum, quia vtrique possunt cognoscere quòd bellum iustè inferāt alteri. Itaque licèt bellum ipsorum à parte rei non fuisset iustum vtrinque, tamen moraliter sine dubio esset iustum. quòd si moraliter fiat de facto iustum vtrinque, non videtur esse difficile quin non solùm moraliter, sed à parte rei posset esse iustum inter aliquos in aliquibus casibus de potentia extraordinaria, vt in casu proposito, aut clariùs in casu, quo Deus præciperet duobus aggredi se inuicem, & conari se interficere, vt sine dubio posset facere: ex quo patet apertè non esse tam difficile illud de bello vtrinque iusto, quàm à multis putatur esse, & hæc sufficiant modò de casu dispensationis per præceptum.

144. *Quid si dispēsatio fieret sine præcepto.*

Quòd si dispensatio, aut mutatio materiæ fiat non per præceptum, sed per consilium, aut licentiam, nunquam debet quis inuadere, nisi in circunstantiis, in quibus possit absque periculo vitæ suæ, aut aliorum, quos interficiendi licētiam non habet, id facere: in talibus autem circunstantiis non erit bellum iustum vtrinque, quia alter non resistet, vt, verbi gratiâ, si reperiretur dormiēs, aut sic infirmus, & imparatus ad defensionem, vt non posset se defendere, vel si resistere possit quidem, sed tamen non ita, vt periculum sit interficiendi aggressoris, aut alterius, poterit quidem resistere, vt sic bellum erit vtrinque iustum absque vlla inconuenientia. Si autem accideret vt dispensatus, dum in initio aggrederetur, esset absque periculo, sed postea ob aliorum scilicet aduentum in fauorem inuasi, esset in periculo, tum deberet se retrahere à pugna, & alij tenerentur non insequi vlteriùs; sed contenti esse quòd inuasionem omiserit, quo etiam deberet esse contentus is qui inuadebatur, quando cognosceret alterum habuisse inuadendi licentiam, aut consilium.

145. *Obiectio 5. ex S. Augustino.*

Obiici præterea possunt aliquæ sancti Augustini auctoritates, quibus significare videtur Deum non posse dispensare in iure naturæ, nam de vera Relig. cap. 31. asserit, *Neque Patrem de æterna lege iudicare posse*, & 1. de lib. arb. cap. 6. *Legi æternæ semper esse obtemperandum, & illam esse incommutabilem.* & infrà, *An potest aliquando iniustum esse, vt mali miseri, boni autem beati sint, aut vt honestus, & grauis populus, ipse sibi magistratus creet, dissolutus verò, ac nequam ista licentia careat, video hanc æternam, & incommutabilem legem esse.*

Sed hæ, & quæcunque auctoritates aliæ ad hunc effectum, in primis possent intelligi commodè de potentia ordinaria. deinde possent intelligi de lege naturæ strictissima, & sic credo speciatim intelligendum primum locum, & posse intelligi secundum. Tertius autem locus sine dubio intelligendus est de lege æterna, & naturali, quantum est ex natura rei, nisi adueniat actus alicuis diuinæ voluntatis: nam certum est quòd posset esse iniustum, vt populus honestus, & grauis sibi crearet magistratus, quando scilicet Deus id illis vetaret, & benè posset. Similiter etiam posset esse iniustum, vt dissolutus populus, & nequam careret tali facultate, quando Deus imperaret, vt eam haberet. *Explicantur præmissæ auctoritates.*

Obiicies denique ex Molina *de iurisdictione tract.* 57. hæc principia sunt euidenter nota lumine naturæ, Deo, parentibus, & proximo non esse faciendam iniuriam, ita vt nec de potentia Dei absoluta possit ipsis irrogari iniuria: sed ex principiis his, omnia quæ prohibentur in secunda tabula sequuntur: ergo non potest Deus facere vt licitè quis ea possit facere. 146. *Obiectio 5. ex eo quòd iniuria non sit facienda.*

Respondeo, distinguendo maiorem, quantùm ad iniuriam faciendam parentibus, & proximis, est notum lumine naturæ non esse faciendā ipsis iniuriam, quatenus effectio iniuriæ inuoluit modum illicitum, & peccaminosum operandi circa ipsos, concedo maiorem; quatenus effectio iniuriæ præscindit à tali modo, & inuoluit solum illationem nocumenti temporalis, aut spiritualis, quod ex natura rei non deberemus inferre ipsis, nisi Deus specialiter id præciperet nobis, nego maiorem. & concessa minori, quidquid sit de veritate eius, distinguo similiter consequens; non potest Deus efficere vt licitè quis faciat ea quæ prohibita sunt in secunda tabula primo modo, concedo consequentiam, nec facit contra nos; secundo modo, nego consequentiam. *Responsio. Quomodo non possit fieri iniuria licitè.*

Itaque duobus modis fieri posset iniuria alicui, primò, quatenus fieret aliquod nocumentum ipsi modo indebito, & peccaminoso, ita vt sic operans peccaret, & hoc modo non potest vllâ potentiâ fieri iniuria vlli licitè, quia sequeretur contradictio, nempe quòd licitè fieret, & quòd non fieret licitè. Alio modo sic, vt fieret alicui nocumentum quod ex natura rei, aut ex lege positiua non deberet ipsi fieri, ob aliquam dispensationem; & in hoc sensu in nostra sententia posset fieri iniuria parentibus, & proximis. *Duobus modis potest fieri alicui iniuria.*

Sed quia facere iniuriam simpliciter sonat illum modum illicitum, & peccaminosum operandi, propterea potest concedi maior simpliciter, & minor etiam, & distingui consequens: ergo non potest facere Deus vt illa fiant iniurioso modo, concedo consequentiam; vt illa fiant modo non iniurioso, nego consequentiam. 147. *Qui occideret mediante dispensatione non faceret iniuriam.*

Dices, non prohibentur illa in Decalogo, nisi quatenus fierent iniurioso modo: ergo si non potest Deus efficere, vt licitè possint fieri iniurioso modo, non potest facere, vt illa licitè fiant secundùm quòd prohibentur in Decalogo, atque adeò non potest dispēsare in præceptis Decalogi. *Replica.*

Respondeo, si hoc argumentum valeret, sequuturum quòd non posset dispēsari in præcepto humano, contra omnes, quia etiā præceptum humanum *Responsio 1. ad hominem.*

num

Præceptū humanum non prohibet ne aliquid fiat, nisi malo modo.

num non præcepit ne aliquod fiat, nisi quatenus fieret malo & peccaminoso modo: sed Deus non potest facere vt quod sic præciperetur fieret peccaminoso modo: ergo non posset facere vt fieret secundùm illam rationem, secundùm quam præciperetur ne fieret, & consequenter non posset dispensare in præcepto humano; & sanè quacunque ratione mihi respondebit Molina ad hoc argumentum; ego potero facilè respondere ad præmissam replicam: vnde æquè contra ipsum, cæterósque aduersarios, ac contra me concludit.

Responsio 2.

Respondeo secundò, distinguendo primũ consequens, quatenus ille modus, secundùm quẽ prohibentur in Decalogo, inuoluit illum iniuriosum modum agendi, concedo primam consequentiã, & nego secũdam; quatenus non inuoluit illum modum iniuriosum agendi, nego primã consequentiam. Itaque (vt sæpè antè diximus) vt Deus dispẽset in præcepto aliquo, non requiritur quòd efficiat, vt illud licitè fiat iniurioso, & illicito modo; quia hoc inuoluit manifestam contradictionem: sed sufficit vt actu suo possit efficere, vt si fieret, non fieret illicito, & iniurioso modo in circũstantiis, in quibus aliàs si fieret, fieret illicito, & iniurioso modo sine vlla variatione materiæ, præter variationem desumptam ab illo actu; vnde cùm hoc possit facere circa præcepta secundæ tabulæ, poterit sine dubio dispensare in illis.

148. *Differentia inter præceptũ positiuum & naturale quoad dispensabilitatem.*

Pro quo vlteriùs aduertendum differentiam inter præceptum positiuum & naturale, quãtùm ad dispensabilitatem, non oriri ex eo, quòd naturale præcipiat ne fieret actus iniurioso, aut peccaminoso modo, quia vtrunque præceptũ id præcipit; sed differentia cõsistit in hoc, quòd ille actus qui prohibetur iure naturæ, haberet annexum ex se istum modum iniuriosum agendi, ita vt non posset fieri liberè in illis circunstantiis, in quibus prohiberetur, præter circũstantiam prohibitionis; quin necessariò esset prohibitus, & cõsequenter quin necessariò haberet istum modum iniuriosum; actus verò qui præcipitur iure positiuo, posset fieri liberè in omnibus circũstantiis, in quibus prohibetur præter circunstantiã prohibitionis, qua prohibetur, & consequenter sine eo quòd haberet illum modum iniuriosum annexum; vnde si posset effici per actum diuinum, vt nõ haberet actus prohibitus lege naturali in illis circunstantiis, in quibus prohibetur præter circunstantiam prohibitionis, annexã secum prohibitionem, aut consequenter modum illũ iniuriosum, tam benè posset dispensari in præcepto naturali, ac in positiuo: sed potest Deus sua licentia efficere vt actus prohibitus lege naturali in omnibus circunstantiis, in quibus præcipitur, præter circunstantiam prohibitionis, non habeat circunstantiam prohibitionis annexam, nec consequenter modum iniuriosum agendi; ergo potest in aliquo præcepto iuris naturalis tam benè dispensare, quàm in præceptis positiuis.

149. *Iniuriosus modus agendi non præsupponitur præcepto iuris naturæ.*

Rursus, vt meliùs adhuc intelligatur res, aduertendum est, iniuriosum modum agendi non præsupponi præceptis iuris naturæ, nec esse obiectum prohibitionis naturalis, sed potiùs sequi ad ipsum præceptum, aut concomitanter se ad illũ habere: vnde præceptũ Decalogi habet aliud pro obiecto, nimirùm actionẽ illam, quam prohibet secũdùm aliquas determinatas circunstantias, verbi gratiã, præceptum non occidẽdi habet pro obiecto præcisè ipsammet occisionẽ liberam, quando non sequitur emolumentũ publicum ex illa. Vnde illud quod prohibetur est occisio in illis circunstãtiis, in quibus non sequeretur huiusmodi emolumentum publicum, & prohibetur secundùm quòd afficitur illis circunstãtiis, non verò prohibetur secundùm quòd iniuriosè fieret, ita quòd iniuriosa factio præsupponeretur prohibitioni, sicut etiam cõtingit in præcepto positiuo, quod non præsupponit iniuriosam, aut malitiosam factionem rei, quam prohibet, sed præsupponit actionẽ cum aliquibus circunstantiis, quam in illis circunstantiis prohibet, & supposita prohibitione sequitur, vel concomitatur malus, & peccaminosus modus agendi talis actionis in illis circunstantiis.

Ex hoc potest responderi aliter ad replicam, distinguendo antecedẽs: non prohibentur, nisi quatenus fierẽt iniurioso modo, ita vt ille iniuriosus modus se habeat præsuppositiuè ad illã prohibitionẽ, nego antecedens: ita vt habeat se concomitanter ad præceptũ, concedo antecedẽs: & similiter distinguo primũ consequens: secundùm quòd prohibentur, prout *secundùm quòd* denotat rationem præsuppositã præcepto, nego cõsequentiam; quamuis enim nõ possit efficere vt illicito modo fiant res præceptæ: potest tamen efficere, vt licito modo fiant, secundùm quòd sunt præcepta hoc sensu; secundùm quòd prohibẽtur, prout ly *secundùm quòd* denotat rationem sequentem, aut cõcomitantem prohibitionẽ, concedo consequentiam primã, & nego secundam; quia vt dispenset nõ est necesse vt faciat ea licitè posse fieri secũdùm quòd præcepta hoc sensu; sed sufficit quòd possint licitè fieri secundùm quòd sunt præcepta priori sensu, vt patet ea dispẽsatione in præceptis positiuis. 150. *Responsio alia ad replicam positã n. 147. Quomodo in Decalogo non prohibetur aliquid nisi vt nõ fiat iniurioso modo.*

Ex his habemus Deum posse dispensare in præceptis aliquibus Decalogi præter præceptum tertium. Nũc breuiter restat, antequã progrediamur vlteriùs, decidere, an aliqua potestate humana id possit fieri, nam id etiam cõtrouertitur; sed non in hoc sensu, an scilicet possit de potentia absoluta Deus concedere facultatẽ dispensatiuã hanc hominibus? nã ex hypothesi iam probata, quòd Deus ipse possit dispensare in illis, non est dubium quin possit communicare illam facultatem hominibus quibuscunque, quia in tali communicatione nulla potest assignari repugnãtia; quod autẽ non implicat, omnipotentiæ diuinæ attribuendũ est secundùm omnes. Difficultas ergò præsens est, an de facto talis potestas sit communicata hominibus, & speciatim, an sit data Regibus, Principibus absolutis, aut Põtifici maximo? nam si his non sit data, certum debet esse quòd nullis aliis sit concessa, imò si his etiam communicaretur, non propterea sequeretur quòd aliis hominibus esset communicata, quia magna posset esse congruentia eam his communicandi, quamuis non communicaretur aliis non habentibus similem auctoritatem, aut curam. In hoc ergo sensu 151. *An possit dispẽsari in præceptis Decalogi potestate humana? Deus posset communicare facultatẽ dispensandi hominibus.*

Prima sententia est affirmatiua, quã tenet glossa *in cap. A nobis, de decimis. in l. manumissiones in l. Ius ciuile, ff. de Iust. & iure.* Abbas *in cap. A nobis, & cap. cum tãto, & cap. Quæ in Ecclesiarũ, de constit.* Felin. & Innoc. *ibid.* Angel. verbo *Papa.* Nauar. *cons. 2. in cap. Qui filij.* Sanch. *lib. 8. de matrim. disp. 6.* Henr. *lib. 8. de Euch. c. 13.* Fundamẽta huius sentẽtiæ sunt quidam casus infrà ponẽdi, in quibus de facto videtur auctoritate humana dispẽsatũ fuisse in lege naturali. 152. *1. Sententia affirmatiua. Fundamentum eius.*

Secunda sententia negatiua est, & omnium authorũ *suprà* citatorum, qui negant Deum posse dispensare in vllis præceptis Decalogi, nã à fortiori debent negare posse homines vlla auctoritate in iis, aut vllis præceptis iuris naturalis dispensare. *2. Sententia est negatiua.*

Fundamenta huius sentētiæ sunt illa ipsa, quibus probare conati sunt *suprà* hi authores Deũ ipsum non posse in his præceptis dispensare, sed quādoquidem illa fundamenta iam soluta sunt, non satis probare possunt hanc sententiā; vnde qui eam tenere voluerit, debet alia habere, & quidē vnum, & principale posset esse, quòd à seipsis nō possint homines talem auctoritatem habere, & quòd non constat auctoritate, vel ratione Deum ipsis talem dedisse, & præterea quòd facilè responderi possit fundamentis oppositæ sententiæ, propter quæ sola sustentatur à prædictis auctoribus. *Fundamentum eius.*

153. *Scotus nihil habet pro vna, vel altera sententia.* *Quæstio videtur potissimum de nomine.*

Quod ad Doctorem nostrum attinet, non video aliquid vnde possim eius mentem hac de re colligere, nec reperio quòd hanc difficultatē sibi proposuerit vllibi: vnde quæcunque ex prædictis sentētiis, sine doctrinæ Scotisticæ præiudicio defendi potest. Quod etiam ad ipsam rem attinet imprimis sentit vix esse aliā quæstionem hîc quàm de nomine: nam qui asserunt humanam potestatem dispensare posse, ideò mouētur, quia de facto propter exēpla inferiùs ponenda videbatur ipsis dispensatū fuisse in illis, & nihil aliud in re volūt, nec ad praxim vllā aliud requiritur quàm quòd illa exempla sint vera, & similia practicari possint.

Totum autem hoc fatentur Authores sententiæ negatiuæ, vnde controuersia est, an illi actus, quibus ea, quæ aliàs erant illicita, de lege naturæ reddebantur licita? Quos actus vtriusque sentētiæ authores fatentur de facto fuisse, & posse esse in hominibus, sint vocandi dispensatio, necne, quod videtur totaliter esse de nomine.

154. *Resolutio. Nec in præceptis expressis Decalogi, nec in vllo alio iuris naturæ possunt homines dispēsare.*

Probabilius tamen mihi videtur, quòd in nullis præceptis expressis Decalogi possit de facto Pontifex, aut Imperator dispensare, nec etiam in vllo alio præcepto iuris naturalis.

Prima pars huius assertionis est conformis secūdæ sentētiæ, nec credo eam negari ab Authoribus primæ sententiæ: nā licèt dicant posse dispensari humana auctoritate in præceptis iuris naturæ, non tamen id dicunt de omnibus præceptis iuris naturæ, & consequenter ex eo non sequitur quòd possit dispensari in præceptis expressis Decalogi.

Probatur indispēsabilitas præceptorum Decalogi humana auctoritate.

Probatur autem illa pars; primò, quia ita expressè asserit S Bernardus in libro de præcepto, & dispensatione: *Deinde, inquit, quod inuiolabile nominaui, illud intelligo, quod nō ab homine traditum, sed diuinitus promulgatū, nisi à Deo, qui tradidit, mutari omnino non potest, vt exempli causâ: non occides, non mœchaberis, non furtum facies, & reliqua illius tabulæ.* Et suprà in eodem loco, *Quæ etsi nullam prorsus humanam dispensationem admittant, nec cuidam hominum ex his aliquo modo soluere, aut licuit, aut licebit.*

155. *Probatur 2. Reges nō acceperunt talē auctoritatem.*

Probatur secundò, quia quod ad Reges, & Imperatores attinet, non habēt vllam authoritatem, nisi quam acceperunt ab ipsis hominibus, homines autem non habent auctoritatem supra legem naturæ, quæ indepēdens est ab eorum voluntate. *Nec Pōtifex.* quod verò spectat ad Pontificem, non habet auctoritatem, vt talis, nisi quam dedit ipsi Deus; sed non constat Deum dedisse ipsi hanc auctoritatem dispensatiuam in his præceptis, nec debet dici quòd vlla potestas sit ipsi communicata, nisi id constet vel ratione, vel auctoritate.

Probatio 3. Non possent Reges, aut Pontifices occidere innocentem.

Probatur tertiò, & præcipuè, quia si possent dispensare in vllis, maximè in præceptis secundæ tabulæ; sed in illis non possunt, aliàs possent dare facultatem interficiendi innocentem, fornicādi, concupiscēdi, & accipiendi bona proximi, absque vlla causa; sed hoc est falsum secundùm omnes: ergo non possunt dispensare in illis præceptis.

Confirmatio.

Confirmatur, quia non videtur quòd sit potior ratio cur possint ipsi dispēsare in aliquo præcepto secundæ tabulæ, quàm in quocunque alio, in quo præsertim Deus ipse possit dispensare; sed nō possunt dispensare in præcepto homicidij, aut fornicationis, in quibus tamē Deus posset dispēsare, vt postea videbimus; ergo nō possūt in vllo dispēsare.

156. *Probatur quod non possit vllus homo dispensare multis præceptis iuris naturæ.*

Secunda pars est Authorum secundæ sententiæ contra Authores primæ sententiæ. Et probatur primò, quia ipsimet Principes, & Papa obligantur præceptis iuris naturæ; ergo non possunt dispensare in illis: si enim possent dispensare, ipsimet non obligarentur.

Probatio 2. Est eadē ratio cur possent dispensare in omnibus in quibus Deus potest ac in aliquibus.

Probatur secundò, quia est eadem ratio de quibuscunque aliis præceptis naturæ, & de præceptis Decalogi, in quibus potest Deus dispēsare: sed non possunt dispēsare in præceptis vllis Decalogi ex iā dictis: ergo, nec in vllis aliis præceptis naturæ.

Replica. Ratio disparitatis aduersariorum.

Dices ad hoc, & ad præcedentis partis confirmationem vltimam, esse rationem cur Papa possit in aliquibus præceptis iuris naturæ, licèt nō possit in vllis præceptis Decalogi, & cur posset etiam in aliquibus præceptis secundæ tabulæ, licèt non posset in reliquis, quia scilicet oriretur aliqua vtilitas reipublicæ in dispensatione aliquorū præceptorū, tā iuris naturę, quàm Decalogi in aliquibus casibus, & non oriretur aliqua talis vtilitas ex dispensatione in aliis præceptis in aliquo casu, quæ sanè ratio esset sufficiēs vt dispēsatio possit quādoque dari in iis, in quibus sequeretur vtilitas, quāuis non daretur in aliis, in quibus nō sequeretur.

157. *Reiicitur.* *Lex naturalis nō obligat ad faciendum id quod est malum reipub.*

Sed contrà, quia si esset talis ratio, ob quā vtile esset reipublicæ, vt fieret dispēsatio, certum videtur esse quòd ipsa lex naturalis non obligaret in illo casu, hæc enim non obligat ad faciendum quod cederet in detrimentum reipublicæ, & hæc est ratio, ob quam colligimus quòd licèt prohibeat lex naturalis interfectionem, non tamē prohibeat interfectionē iniusti aggressoris, aut malefactoris, quia scilicet cederet in detrimentum reipublicæ non posse interfici talis; ergo nō esset necessaria dispensatio in illo casu, & consequenter respōsio non tollit difficultatem probationis, aut confirmationis præmissæ, cùm non ostendat rationē cur posset dispensari in aliquibus præceptis iuris naturæ, & non possit in aliis, nisi assignando instantiam in casu, in quo non currit obligatio legis naturalis, nec est necessaria dispensatio.

158. *Alia replica.*

Dices posse esse talem rationem vtilitatis in transgressione alicuius præcepti naturalis, verbi gratiâ, illius, quo tenemur promissa obseruare & vota, quæ quidem non sufficeret secundùm se ex natura rei ad auferendā obligationē legis naturalis, sufficeret tamē accedēte dispēsatione Pōtificis.

Reiicitur 1.

Contrà, quia sic posset dici de aliis præceptis, verbi gratiâ, interfectionis innocētis, & fornicationis, quòd posset aliquādo adesse vtilitas aliqua in eorū trāsgressione, quę tamē secūdùm se nō sufficeret nisi accedēte dispensatione: sed hoc est falsum: ergo nulla est illa ratio. *Reiicitur 2. Quoties esset vtilitas ob quam possent dispēsare homines lex naturalis ipsa nō obligaret.* Rursus, si sit aliqua vtilitas aliquando in violatione promissionis, aut voti, verbi gratiâ, quæ vtilitas sufficiat cū dispensatione, nō potest assignari ratio cur nō sufficiat ex natura rei secundùm se ad tollendā obligationem iuris naturæ sine dispensatione, quamuis posset requiri ex obligatione, vel iuris naturæ, vel iuris positiui, vt recurreretur ad superiorem, non quidem pro dispensatione propriè dicta, sed pro declaratione sufficientiæ istius vtilitatis maioris,

ris, quod vlteriùs per dicẽda magis cõfirmabitur.

159. *Probatur tertiò soluendo exempla aduersariorum. Primũ exemplum de communitate bonorum.*

Probatur tertiò principaliter, soluendo exempla quædam, quæ solent adducere aduersarij contra nostram doctrinam, quæ sunt vnicum fundamentum eorum. Primum exemplum, quòd de facto humana potestate abrogata sit lex naturalis, quæ erat de communitate bonorum omnium, aliàs non liceret hominibus habere proprietatem vllorum bonorum, nec consequenter esset præceptum aliquod naturale, aut positiuum de non concupiscendis bonis proximi.

An fuerit præceptum de communitate bonorum.

Hoc exemplum supponit fuisse præceptum naturale de communitate rerum. & quidem Suarez *suprà cap.* 13. ac Salas *disp.* 5. *de legibus sect.* 7. *n.* 35. dicunt Scotum nostrum 4. *dist.* 15. *q.* 2. *art.* 1. asserere quòd in statu innocentiæ homines habuerunt præceptum de communitate rerum, ipsúmque propterea impugnant; primò, quia non constat fuisse aliquod præceptum positiuum ea de re, nec possunt assignari principia, ex quibus colligeretur fuisse præceptum iuris naturæ. Secundò, quia rationes Scoti solùm vrgent fuisse congruam, & conuenientem illi statui communitatem rerum, sed ex hoc non sequitur fuisse præceptum de illa communitate.

160. *Scotus nõ tenuit præceptũ fuisse rigorosum de communitate rerum.*

Verùm hi authores non rectè intellexerunt Scotum, nam quando ipse asseruit in illa distinctione fuisse præceptum de communitate rerum, non intellexit de præcepto rigorosè accepto, & obligante ad obseruantiã, ita vt quis transgrediendo peccaret: sed solùm de præcepto largè loquẽdo, quatenus tale dicitur illud, quod esset valde congruũ, aut conueniens pro aliquo statu ex natura rei: huiusmodi autem præceptũ non negant, nec impugnant dicti authores, sed præceptum rigorosè acceptum, de quo non agebat Scotus; vnde sequitur quòd non intellexerint ipsum. Quòd autem Scotus non egerit de præcepto rigorosè accepto, patet primò, quia vt ipsemet Suarez fatetur, eius rationes non concludunt tale præceptũ, sed quando Author aliquis asserit aliquid dari, vel nõ dari ob rationes aliquas, si illud quod asserit est æquiuocum, in eo sensu tantùm intelligendus est Author de illo agere, in quo eius rationes ipsum concludunt, non in alio sensu, in quo non concludunt; ergo cùm Scoti rationes non concludant præceptum strictum, sed largum, non debet intelligi de præcepto stricto, sed de largo.

Probatur hæc explicatio Scoti primò.

Probatur 2.

Patet etiam secundò, quia in hac ipsa quæstione, quam iam explicamus, Scotus dicit aliqua esse de iure naturæ dupliciter. Primò strictissimè, & talia putat indispẽsabilia. Secundò, largè, vt sunt illa quæ sunt consona legi naturæ; ergo cùm ipse ideò dicat fuisse præceptum de communitate rerum pro statu innocentiæ, quia illa communitas erat valde consona naturæ istius status, debet intelligi loqui de præcepto largè loquendo, quod mihi videtur manifestum.

161. *Non fuit præceptum de cõmunitate rerum.*

Sed vt ad propositum huius loci reuertamur, dico illud exẽplum nihil concludere, nam omnino falsum puto quòd fuerit aliquod præceptum iuris naturalis de cõmunitate rerum: quãuis enim diuisio rerũ per legem positiuã introducta sit, & hoc etiam occasione peccatorũ, quæ cõmittebant homines, dum omnia erat cõmunia; tamen non propterea sequitur fuisse præceptũ aliquod iuris naturæ de illa cõmunitate, quæ vigebat ante legem illam positiuam, qua statuebatur rerũ diuisio, quia nec apparet ex terminis illam communitatem ex natura rei fuisse necessariò obseruãdam: nec sunt vlla principia naturalia, ex quibus colligi possit necessaria obseruantia eius, imò supposita inclinatione hominis pro hoc statu potiùs videretur esse præceptum iuris naturæ de diuisione rerum, ita vt magis congrueret naturæ humanæ pro statu peccati quòd ab initio statueretur illa diuisio, quàm quòd omnia relinquerentur in communitate, & hæc ipsa erat ratio positiuæ legis, per quam statuebatur illa diuisio.

Diuisio rerũ magis cõgruit naturæ aptæ quàm communitas.

Quando autem dicitur quòd omnia erant communia de iure naturæ, hoc non ita intelligendum est, quasi esset aliquod ius naturę obligãs homines ad cõmunitatem rerum seruandã, sed quòd si spectetur ius naturæ non erat vllũ præceptum, quod obligabat ad diuisionem rerum, nec vllũ fundamentũ, vnde hæc res spectaret ad dominiũ huius, illa ad illius, & consequenter quòd vnusquisque cuiusque rei dominiũ prætendere posset æquè, ac quicunque alius: & hinc colligitur ratio, ob quam cõmunitas rerum potiùs quàm diuisio spectet ad legẽ naturę, (licèt, vt suprà dixi, supposito peccato magis consonũ esset naturæ, vt diuisio ordinaretur, quàm vt ordinaretur, aut relinqueretur rerum cõmunitas) quia scilicet pro diuisione rerũ debebat accedere consensus positiuus hominũ, aut positiua ordinatio, vel Dei, vel ipsorummet hominum; ad communitatem autem non requirebatur consensus, quia cùm nullus posset prætendere ius particulare ad aliquam rem ex natura rei, etiam ex natura rei maneret illa communitas absque auctoritate aliqua humana, aut diuina libera. 162. *Quo sẽsu omnia dicuntur communia de lege naturæ.*

Dices cum Fortunio Garcia *l. manumissiones, n.* 8. si non esset præceptum iuris naturæ de communitate rerum, seqneretur quòd antequã ordinaretur diuisio rerũ, posset vnusquisque licitè appropriare sibi quamcunque rem, quia id faciendo non contrairet vlli præcepto. Respondeo, negando sequelam, quia licèt non esset præceptum de retinenda cõmunitate, erat tamen præceptum vt ea manẽte nemo sibi appropriaret res, quia est præceptũ iuris naturæ, vt quandiu aliquis habeat ius ad aliquam rem, nemo priuet ipsum eo iure, nisi ad hoc auctoritatem habeat: manente autem rerum communitate omnes æquale ius haberent ad res, sed si aliquis non habens auctoritatem, appropriaret sibi rem aliquam, verbi gratiâ, equum, tum priuaret alterum iure, quod habuit ad illam rem. 163. *Obiectio Garciæ.* *Responsio.* *Quamuis non esset præceptũ de communitate rerũ, nemo posset sibi aliquid propria auctoritate appropriare.*

Dices, ergo ex natura rei in tali statu vnusquisque haberet ius ad rem, verbi gratiâ, ad equum, & consequenter est ius naturæ quòd res sint cõmunes. Respondeo, distinguendo primũ consequens, haberet ad equum ius obligans, vt equus spectet etiam ad ipsum, nego consequentiam; haberet ad equum ius, id est, haberet dominium equi, & consequenter occasionem tam benè eo vtendi, quàm vnusquisque alius, concedo consequentiam; similiter distinguo secundum cõsequens: est ius naturæ, id est, ex natura, res sunt communes, licèt sine obligatione aliqua relinquendi eas in illa communitate, concedo consequentiam; sed consequens sic non facit ad propositum. 164. *Replica. Responsio. Quo sẽsu omnes haberent ius ad res ex natura.*

Itaque duobus modis potest intelligi quòd res sint cõmunes de iure naturę, aut quòd sit ius naturæ de cõmunitate. Primò sic, vt sit obligatio aliqua relinquẽdi res in illa cõmunitate, ita vt nullo modo, vel non, nisi cum dispensatione possit fieri, vt res non sit communis: & in hoc sensu si res essent communes de iure naturæ, valeret prædicta probatio, & efficaciter conuinceret fuisse factam dispensationem in lege naturæ; sed negamus 165. *Duobus modis possunt dici res cõmunes de iure naturæ. Primus modus.*

mus communitatem rerum esse de iure naturæ in hoc sensu, idque probatur, tum, quia non potest ostendi ex quibus principiis colligatur quòd in eo sensu sit communitas de iure naturæ; tum, quia vnusquisque in particulari, antequam statuebatur lex de diuisione rerum, poterat abdicare se sine dubio, si vellet, quocunque iure, & dominio ad res alias ipsi cum cæteris communes, sicut potest iam supposita diuisione rerum absque vlla dispensatione, sed hoc esset falsum, si esset præceptum obligans ad communitatem rerum seruandam.

166. *2. Modus.* Secundo modo potest intelligi quòd communitas rerum sit de iure naturæ, sic nempe vt à natura habeant omnes æqualiter dominium rerum omnium, nec possit quantùm ex parte naturæ haberi vlla ratio, cur hæc res potiùs ad hunc, quàm ad illum pertineat, licèt etiã non sit aliqua ratio cur non possit fieri per ipsosmet homines, vt vna res ad vnum potiùs quàm ad alium spectet? & in hoc sensu concedo communitatem rerum esse de iure naturæ; sed tamen hinc nihil habetur ad propositum, nam quando quærimus, an possit humana auctoritate dispensari in lege naturæ, quæstio debet intelligi de lege naturæ præceptiua, nam solùm in lege præceptiua potest esse dispensatio; vnde cum non sit lex aliqua naturæ, aut ius præceptiuum cõmunitatis rerum, licèt esset aliquod ius naturæ non præceptiuum de ista communitate, quamuis humana auctoritate possit fieri vt res non sint communes, tamen non dispensat humana authoritas in lege naturæ. Adde ad hæc fortassis esse conforme naturæ vt qui priùs incideret in possessionem alicuius rei, is eius dominium haberet; sed de hoc in tractatu de dominio fusiùs.

167. *Secundum exemplum de seruitute. Non est præceptum iuris naturæ de non reddendis hominibus in seruitutem.* Secundum exemplum aduersariorum est de seruitute, quæ inducta est humana auctoritate, cùm tamen libertas sit de iure naturæ. Sed facilè respondetur ex dictis, negando esse vllum præceptum naturale dictans non esse reddendos homines in seruitutem, aliàs nemo posset propria auctoritate facere se seruum, quod omnino patet esse falsum, quandoquidem nulla prorsus assignari possit ratio cur id facere non possit, & de facto communis praxis sit, quòd se faciant aliqui seruos; sed solummodo est præceptum naturale quòd non fiant aliqui serui absque legitima causa, hoc est, nisi vel ipsimet cedant suo iuri, & vltrò se in seruitutem dedant, vel nisi sit ordinatum ab auctoritatem habentibus, vt propter tales, & tales causas quis fiat seruus, qui aliàs esset liber; vnde qui facit aliquem seruum ob tales causas non transgreditur legem naturæ, neque indiget vlla dispensatione, quia, vt dixi, dispensatio non requiritur, nec potest haberi, nisi quando est præceptum obligans ad actum non faciendum, in quo fit dispensatio. Confirmatur, quia non est magis contra ius naturæ redigere in seruitutem quàm interficere: sed interficere cum debita causa non est contra ius naturæ, nec vt quis sic interficiatur requiritur dispensatio vlla: ergo, nec redigere in seruitutem est contra ius naturæ, nec ad id faciendum requiritur dispensatio vlla.

168. *Replica.* Dices, si hæc doctrina sit vera, posset dici quòd Deus non dispensauit cum Abrahamo ad interfectionem filij, quia posset dici quòd Deo iubente non obligabat præceptum aliquod naturale, quia non est præceptum naturale, vt non fiat occisio innocentis simpliciter, sed vt non fiat, nisi cum auctoritate sufficienti. *Responsio.* Respondeo negando sequelam, quia si quoties præceptum non obligaret, non fieret dispensatio, nunquam fieri posset dispensatio: nam quoties fit, nunquam obligat præceptum in sensu composito dispensationis. *Si quoties præceptum nõ obligaret non fieret dispẽsatio, nunquam fieri.* Ratio autem disparitatis est inter casum occisionis, & casum seruitutis (& idem est de casu diuisionis bonorum, quæ aliàs essent cõmunia) quòd diuisio bonorum, & seruitus non sint prohibita ex natura rei, quandoquidem quis posset propria auctoritate ea inducere, occisio innocentis est prohibita ex natura rei, nec poterat fieri propria auctoritate Abraham, aut Isaaci.

Dices, quamuis quis posset se liberè dedere in seruitutem propria auctoritate, tamen non potest alium inuitum cogere ad seruitutem sine auctoritate Superioris absque violatione præcepti iuris naturalis: ergo si mediante auctoritate publica possit alium cogere ad seruitutem, ille, qui habet auctoritatem publicam, potest dispensare in illo præcepto naturali, quo ille obligabatur ad non redigendum alterum inuitum in seruitutem. Nec valet dicere quòd licèt præceptum naturale obligaret homines ad non redigendos alteros inuitos ad seruitutem, tamen non obliget vt id non faciant mediante auctoritate publica, & propterea quòd non fieret dispensatio cum ipso ab eo, qui haberet publicam auctoritatem; hoc, inquam, non valet, quia posset idem directissimè dici de Abrahamo, quòd Deus scilicet non dispensauit cum ipso, sed quòd dedit ipsi auctoritatem occidendi innocentem Isaacum, sicut Rex daret auctoritatem redigendi alium in seruitutem absque dispensatione. 169. *Alia replica.*

Respondeo, negando consequentiam, non ob eam rationem iam benè impugnatã, quòd scilicet præceptum naturale non obligat in casu facultatis receptæ ab auctoritate publica; sed quia Rex, seu persona habens auctoritatem publicam non potest dare illã veniam redigendi alium inuitum in seruitutem ex mero beneplacito suo; sed ex eo quòd hìc, & nunc sequatur, aut iudicetur sequi ex dicta illa facultate maius bonũ reipublicæ, quàm esset libertas istius hominis: quia ergo nõ potest dare illam facultatem nisi ex suppositione istius boni, & quia ipsa lex naturalis non obligat ex ista suppositione, quando illa esset certa, propterea non debet censeri ista facultas data esse dispensatio. Quia verò Deus posset dare licẽtiam Abrahæ interficiendi filium, absque eo quòd vlla maior vtilitas sequeretur ex interfectione, & quia de facto verisimile est illum sic fecisse, propterea potest dici quòd Deus dispensauit in lege illa naturæ de non interficiendo innocente, quamuis non possit dici, quòd Rex tribuens facultatẽ redigendi in seruitutẽ dispenset in lege naturæ, quæ prohibet, ne quis aliũ redigat in seruitutem inuitum. 170. *Cur dans facultatem redigẽdi in seruitutem non dispenset in iure naturæ.*

Dices præterea, si propterea Rex dans auctoritatem redigendi in seruitutem non dispensat, quia non potest dare illam facultatem, nisi ex suppositione alicuius boni maioris, sequeretur quòd Reges, aut superiores de facto non possent dispensare in lege positiua humana, quia non possunt dare licentiam transgrediendi illas leges, nisi quando sequeretur aliquod bonum. 171. *Replica alia.*

Responsio. Possent Reges dispensare in legibus positiuis absque vlla causa quamuis malè fortè id facerent. Respondeo, negando sequelam, & ad probationem dico quòd quamuis non facerent benè dispensando in legibus semel publicatis, & acceptatis absque causa, tamen sine dubio absque vlla causa possent dare facultatem hìc, & nunc illas transgrediendi, sicut & possent simpliciter eas

abro

abrogare. Deinde quamuis, vt dispensarent deberet esse causa aliqua, non tamen maior, quàm ea fuit, ob quam lex primùm statuta est; nec quidem æquiualens: sicut enim illa causa, ob quam lex instituta est, non obligabat Principes ad statuendam legem, ita nec obligat ad eam iam statutam conseruandam, nisi per accidens ex ratione aliqua particulari, quæ hîc, & nunc posset occurrere, licèt non deberet occurrere semper.

172. *3. Exemplum de lege vsucapionis, & præscriptionis.* Tertium exemplum est de non auferendo alieno, quod est legis naturæ, & tamen abrogatum est de facto per legem positiuam humanam, qua licet retinere alienum per vsucapionem, & præscriptionem.

Responsio. In casu vsucapionis, & præscriptionis res aliàs aliena nō est aliena ex natura rei. Respondetur, in casu vsucapionis, aut præscriptionis rem, quæ aliàs erat aliena, non esse alienam ex iure naturæ; vnde retentio rei in tali casu non est contra ius naturæ, nec illa lex positiua, qua statuitur, vt non sit censenda res illa aliena, est dispensatio, aut abrogatio legis naturæ; tum, quia certum est non esse vllo modo contra legem naturæ, sed potiùs iuxta eam quòd superiores, & Principes possint disponere de bonis particularium, secundùm quòd meliùs cedet in bonum Reipublicæ; vnde quia melius est, aut saltem meliùs existimatur esse quòd res aliàs alienæ in casu vsucapionis, & præscriptionis non sint alienæ, optimè poterat statui lex, vt in tali casu non censerentur moraliter alienæ, & ea statuta, qui retineret illa, non retineret aliena, sed propria.

Confirmatur, quia si quis dominium suarum rerum transferret in alium; iste alius accipiendo illas res, non faceret contra legem de non auferendo alieno, nec vteretur dispensatione vlla; ergo similiter dicendum est in casu vsucapionis.

173. *4. Exemplum de matrimonio, & cōdendo testamēto.* Quartum exemplum est de iure naturali, quod habent vir, & mulier, mediante consensu suo ad contrahendum matrimonium, & quilibet dominus rerum suarum ad condendum testamentum ex arbitrio suo; nam de facto per leges humanas factum est, vt non valeat matrimonium initum, aut testamentum conditum, nisi ex suppositione aliquarum circunstantiarum, & conditionum, quæ non requirebantur ex lege naturæ. Sed facilè respondetur non licere per legem naturæ vllo consensu matrimonium inire, aut condere testamentum, nisi consensu non prohibito per legem naturæ, aut alias leges iustas; vnde cùm Principes possint prohibere alios consensus omnes præter eos, qui fierent cum talibus circunstantiis, non est mirum quòd alij consensus non facti cum illis circunstantiis non sufficiant ad matrimonium, aut testamentum; nec est dicendum quòd leges exigentes huiusmodi conditiones, & circunstantias, ac prohibentes alios consensus non habentes illas, sint contra legem naturæ, cùm nulla sit lex naturæ, quæ prohibet quo minùs possint statui tales, leges.

Responsio. Quis consensus sufficit, & requiritur ad matrimonium ex lege natura.

174. *5. Exemplum de dispēsationibus.* Quintum exemplum est, & quod magis solet arridere aduersariis, ac nobis facessere negotium, de dispensationibus, quas solet Pontifex dare in votis, & iuramentis, quæ tenetur quis ex iure naturali obseruare, & de dispensatione in matrimonio rato, ac residentia Episcoporum, quæ est de iure naturali secundùm Trid. *sess.* 23. *cap.* 1. *de reformatione.*

Responsio. Non dispensat Pontifex dispensatione propriè dicta in votis, aut iuramentis. Respondeo, licèt dicatur communiter Pontificem dispensare in dictis præceptis iuris naturæ, re vera tamen ipsum non dispensare dispensatione propriè dicta. Quod vt meliùs intelligatur, priùs aduertendum est, quod paulò suprà insinuaui, dispensationem propriè dictam esse facultatem alicuius superioris ad faciendum aliquid quod aliàs in iisdemmet circunstantiis omnibus esset prohibitum per aliquam legem absque vlla prorsus variatione materiæ (præter variationem ortam ex ipsamet facultate superioris, qua fieret, vt res non esset prohibita, vnde fit, vt vel non requiratur aliqua causa ex parte obiecti, ob quam detur dispensatio, nam illa ipsa causa esset variatio sufficiens ipsiusmet materiæ, distincta à variatione desumpta à facultate superioris; vel si requiratur, non tamen necessariò requiratur, nec talis sit causa, quin ea non obstante adhuc obligaret ius naturæ, nisi accederet voluntas dispensantis, qui licèt hîc, & nunc requireret illam causam, posset tamen absolutè, & simpliciter dispensare sine illa. *Aduertentia circa hoc.*

Aduertendum vlteriùs Pontificem nunquam dispensasse in voto, vel iuramento absque aliqua causa, nec etiam in matrimonio rato, aut residentia Episcopi, si sit de iure diuino. *Nunquā dispensauit Pōtifex in voto, vel iuramēto absque causa.*

His suppositis, facilè patet Pontificem non dispensare in lege naturali dispensatione propriè dicta in prædictis casibus, & sanè si posset sic dispensare, posset dispensare absque vlla causa.

Dices in prædictis casibus lex naturalis obligat; ergo cùm non obliget accedente facultate Pontificis, Pontifex propriè dispensat. 175. *Replica.*

Respondeo, mihi videri satis probabile quòd lex naturalis non obliget in casibus, in quibus fit dispensatio; quia non existimo dispensari vnquam in voto, nisi quando ex obseruatione eius sequeretur aliquod detrimentum, aut quando loco ipsius aliquid moraliter æquiualens, aut magis bonum præstaretur Deo; vt, verbi gratiâ, si quis voueret castitatem voto simplici, & reperiret se in tali statu, in quo non posset moraliter considerata fragilitate humana illud obseruare: quin non solùm infringeret illud votum, sed etiam peccaret peccato fornicationis, aut adulterij, aut alio aliquo peccato, quo non peccaret si absolueretur à voto; quia scilicet duceret vxorem; in tali ergo casu ex non violatione voti per contractum matrimonium sequeretur maximum detrimentum, & consequenter non obligaret ius naturale ad eius obseruantiam; tum, quia ipsemet vouens moraliter censendus esset non voluisse votum suum extendere ad illum casum; tum, quia lex naturalis nunquam obligat ad illud, ad quod moraliter sequitur tam graue detrimentum, quæ est ratio ob quam si quis voueret soluere alicui viginti libras certo die, & videret ex illa solutione secuturum certò, moraliter loquendo, magnum detrimentum Reipublicæ, aut personæ cui solueret, aut sibi ipsi non peccaret non obseruando votum, & idem est de iuramento quantùm ad hoc. *Responsio. Quādo fit dispensatio in voto.* *Non obligat votū, aut iuramentum quando sequitur magnum detrimentum, & notabile.*

Rursus si aliquis voueret dicere septem Psalmos singulis diebus, & videret maius obsequium esse Deo ex natura rei meditari tanto tempore, aut recitare Rosarium, aut visitare infirmum, nec posset vtrunque facere, in tali casu non obligaretur ad recitandos Psalmos ex iure naturæ, si vellet illa alia opera facere: quæ est sententia communior cum Diuo Thoma 2. 2. *quæst.* 88. Rodriquez §. 9. *num.* 106. Caietano *v. voti commutatio.* Medina *cap.* 14. *summa* Ludouici à Cruce *in expositione Bullæ Cruciatæ, disp.* 1. *cap.* 7. *dub.* 3. *num.* 5. & 8. vbi plures alios citat. Ratio autem est, quia aliàs qui promitteret 176. *Satisfit voto, & iuramento aliquid melius præstādo, quàm vouebatur, aut iurabatur.*

mitteret dare Ecclesiæ cereum, non satisfaceret dando calicem aureum; & quia lex naturæ nunquam obligat necessariò ad omittendum maius bonum: & hæc est ratio, ob quam existimo non obligare promissionem matrimonialem in casu ingressus Religionis, nec residentiam Episcopalem in casibus, quibus cum ipsis dispensari posset, quando scilicet maius bonum sequeretur ex absentia, quàm ex residentia, siue à parte rei, siue in æstimatione morali.

177. *Replica.* Dices, illa causa, quam requirit Pontifex, vt dispenset in voto, vel iuramento, vel est causa, ob quam non obligat ius naturale, vel non est talis causa; si non sit talis causa, ergo Pontifex concedens facultatem non obseruandi votum, vel iuramentum, propriè dispensat; quia concedit facultatem faciendi aliquid in circunstantiis, in quibus obligaret ius naturale ad id non faciendum, nisi adueniret voluntas Pontificis: si sit talis causa; ergo non esset necessariò recurrendum ad Pontificem pro dispensatione, quod est contra praxim communem Ecclesiæ.

Quoties dispẽsat Pontif. in voto, aut iuramẽto, ipsum ius naturale non obligat ad illa. Tamen debet recurri ad Pontif. quandoque & curi

Respondeo, persistendo adhuc in præmissa doctrina, causam esse talem, ob quam non obligat ius naturæ: sed nego quòd propterea non debeat recurri ad Pontificem, quia id posset esse necessarium, vt declararet causam esse talem causam: quemadmodum enim licèt aliquis esset certus quòd res aliqua esset sua, non posset tamen aliquando ipsam sibi vindicare propria auctoritate, sed deberet expectare sententiam Iudicis, ita similiter licèt aliquis esset certus quòd causa esset legitima causa, ob quam non obligaret hîc, & nunc ius naturale, tamen non deberet propria auctoritate facere illam rem; sed deberet expectare declarationem eorum superiorum, quibus ea facultas declarandi esset concessa, præsertim cùm absque grauissimo damno suo, vel aliorum posset expectare.

Ad quæ addendum est, quòd fortassis quando constaret causam esse talem, spectatis omnibus circunstantiis, ob quam Pontifex daret dispensationem, tum ex natura rei non esset petenda dispensatio, nisi vel ob consuetudinem, vel ob legem positiuam, & ordinationem Ecclesiæ, quæ sufficienter colligitur ex communi praxi omnium recurrentium semper ad Pontificem, vel alios superiores pro dispensatione in votis, & non infringentium ea, nisi ea obtenta, & etiam ex multis particularibus statutis, & legibus.

178. *Replica præcipua ex eo quòd vtatur Pontifex de facto verbo dispensandi.* Quod maximè autem contra hanc doctrinam facit est, quòd secundùm eam Pontifex non tam dispensaret, quàm declararet, aut sententiaret legem naturalem non obligare in circunstantiis, in quibus conceditur dispensare: sed hoc non videtur ita esse, primò, quia ipse vtitur dum sic dispensat, verbo *dispensationis* simpliciter, non secus ac quando re vera dispensat in lege positiua sua, nec ex natura dispensationis, quatenus exprimitur per verba Pontificis, aut scripta, potest desumi vlla prorsus differentia in vtroque illo casu, & quando scilicet dispensat in lege naturali, & quando dispensat in lege positiua: ergo dicendum est, vel quòd in neutro, vel quòd in vtroque dispensat casu. Secundò, quia manifestum videtur quòd non sit talis occasio, aut causa, (seclusa voluntate Pontificis) ob quam ius naturale non obliget ad residentiam Episcoporum, ad quam aliàs obligaret, quoties Pontifex dat licentiam Episcopis non residendi: ergo verè, & propriè dicendus est dispensare cum illis in talibus casibus, quamuis fortè in aliis casibus non dispensaret, quod sufficit ad impugnationem nostræ doctrinæ.

179. *Responsio. Verbum dispensatio est æquiuocum quandoque significãs propriam, quandoque impropriam dispensationem.* Sed ad hæc responderi potest negando minorem. Ad cuius primam probationem dico verbum *dispensatio* esse æquiuocum, & significare aliquando quemcunque actum superioris, quo fit, vt in his, aut illis circunstantiis sit aliquid licitum, quod aliàs sine illo actu non censeretur licitum, siue ille actus sit propriè dicta dispensatio, siue non: & in hoc sensu vtitur Pontifex verbo *dispensationis* in casibus iuris naturalis, de quibus agimus.

Aliquando verò significat dispensationem propriè dictam *suprà* explicatam, & in hoc sensu non vtitur Pontifex verbo *dispensationis* in illis casibus. Nec refert quòd simpliciter vtatur isto verbo æquè in illis casibus, ac in aliis iuris positiui humani, in quibus propriè eo vtitur, & quòd non possit ex natura verborum colligi eum non eodem sensu eo vti in vtrisque casibus; nam non colligimus ex natura verborum diuersitatem acceptionis in illis casibus, sed ex natura rei subiectæ, nimirùm quia materia casuum iuris positiui humani est ita subiecta Pontifici, vt possit absque vlla causa antecedente suam volitionem dare licentiam in ea operandi, vel non operandi, quod est propriè posse dispensare, propterea dicimus eum propriè dispensare, dum dat licentiam; quia verò materia iuris naturæ est talis naturæ, vt Pontifex non possit sine causa rationabili antecedenti suam voluntatem, dare licentiam eam operandi, si sit prohibita; aut non operandi, si sit præcepta, propterea dicimus quòd quando dat facultatem operandi, interueniat talis causa, atque adeò propriè non dispenset: vtitur autem isto modo loquendi; tum, quia perinde est quantùm ad praxim fidelium; tum, quia magis conducit ad timoratorum simplicium scrupulos tollendos, quemadmodum dat sæpissimè priuilegium faciendi multa in casibus, in quibus aliàs liceret ea facere, & consequenter in quibus re vera non dat verum priuilegium, vt scilicet timoratorum conscientiis, qui dubitarent, aut timerent sibi ea facere non licere, consulat, de quo Authores communiter.

180. *Respõsio ad 2. probationem minoris. Ex Conc. Tridentino non colligitur residẽtia Episcoporum esse de iure naturali.* Ad secundam probationem minoris respondeo primò, falsum supponi tam in ea, quàm in exemplo vltimo contra nostram conclusionem proposito, nempe ex Concilio Tridentino colligi quòd Episcopi teneantur de iure naturæ residere in suis Diœcesibus; nam *in sess. 23. cap. 1. de reformatione*, vbi de hoc agit, dicit tantùm esse præceptum diuinum, vt Episcopi faciant multa, quæ nisi assisterent suis gregibus, non possent facere. *Cum præcepto*, inquit, *diuino mandatum sit omnibus, quibus animarum cura commissa est, oues suas cognoscere, pro his sacrificium offerre, verbique diuini prædicatione, Sacramentorum administratione, ac bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum, aliarúmque miserabilium personarum curam paternam gerere, & in cætera munera pastoralia incumbere, quæ omnia nequaquam ab iis præstari, & impleri possunt, qui gregi suo non inuigilant, neque assistunt, sed mercenariorum more deserunt: sacrosancta Synodus eos admonet, & hortatur, vt diuinorum præceptorum memores, factique forma gregis, in iudicio, ac veritate pascant, & regant*; sed ex his nullo modo habetur quòd residentia esset de iure naturæ, quamuis fortè habetur quòd sit

sit de iure diuino, cùm non sit idem esse de iure diuino, & de iure naturæ, vt patet. Probatur minor, quia ex illis verbis non potest haberi quòd residentia sit de alio iure, quàm de iure illo, ex quo obligantur Episcopi ad præstanda quæ præstare non possunt sine residentia: at ex Concilio non habetur quòd ea præstare tenentur ex iure naturæ, sed ex præcepto diuino: ergo non habetur quòd teneantur ad residentiam iure naturæ, sed tantùm quòd ad eam teneantur iure diuino; si tamen hoc ipsum colligatur ex Concilio satis clarè, de quo sanè dubitare posset, cùm omnia illa, ad quæ dicit eos Concilium teneri, præstari possint ab illis non residentibus corporaliter, nec assistentibus immediatè, & personaliter in iisdem Ecclesiis. Sed quidquid sit de hoc, cuius examen aliò remittendum est, cùm non spectet ad propositum.

181. *Pontif. nō dispensat in residentia Episcoporū quando obligat ius naturæ, aut diuinum.*

Respondeo secundò, Pontificem nunquam dispensare de facto cum Episcopis vt non resideant pro eo tempore, pro quo est obligatio iuris, aut naturæ, aut diuini ad residendum, nisi ob grauissimam causam, talémque, ob quam meritò existimare possit, nec Deum, nec naturam obligare ad residentiam. Quandò autem ob leues causas dispensat, si tamen id vnquam faciat, id solùm contingit, quando eius præsentia non est ita necessaria, aut vtilis gregi, quin prudenter existimari possit quòd nec Deus, nec natura obliget sub peccato, saltem mortali, ad residentiam.

Sent. Auersa de dispēsatione in residentia.

Auersa *quæst.* 94. *sect.* 3. §. *Ad omnia* dicit Pontificem, quando dat veniam non residendi Episcopis non dispensare in lege naturæ, quia dat illam veniam, relaxando promissionem Episcopi ad residendum, & quemadmodum si aliquis sibi promittenti dare centum scuta, ignosceret illa scuta, eo ipso efficeret vt iste non obligaretur ipsi promissioni, & tamen non dispensaret cum ipso, quia scilicet tolleret obligationem per relaxationem promissionis: ita etiam in casu proposito Pontifex licèt tolleret obligationem residendi ortam ex promissione Episcopi, non tamen dispensando hoc faceret, sed relaxando illam promissionem.

Sent. Suarij de eadem.

Suarez etiam *lib.* 2. *cap.* 14. dicit non obligari Episcopum, nisi ex pacto inito cum Ecclesia, in quo pacto includebatur subordinatio ad superiorem Pastorem Ecclesiæ, ita scilicet, vt si iste superior Pastor in se recipiat curam Ecclesiæ, aut statuat hoc, vel illo particulari modo ipsi esse prouidendum, eo ipso Episcopus non obligetur ad residentiam ex vi sui pacti, quamuis propriè cum ipso non dispensetur: quando autem Pontifex dispensat cum ipso, quasi in se accipit curam Ecclesiæ, & statuit ipsi esse prouidendum absque assistentia Episcopi, vnde tum non propriè dispensat: similiter respondent iidem Authores quando dispensat Pontifex in votis, iuramentis, aut matrimonio rato, eum non propriè dispensare, sed relaxare promissionem, quæ in illis casibus fit.

182. *Non placet prædictorum Authorū doctrina.*

Sed hæc doctrina, nisi accommodetur nostræ, (quod an possit benè fieri, necne, modò non curo) non placet mihi, nam in primis si ex pacto aliquo Episcopi cum Ecclesia sua oriretur vt residere deberet in ea, ipsamet Ecclesia posset relaxare illud pactum, nec esset recurrendum ad Papam, quod credo neminem dicturum, quandoquidem illa residentia sit ex iure diuino, vt patet ex Tridentino, & quandoquidem semper recurratur ad Papam. Deinde si esset ex pacto, posset Episcopus expressè negare pacisci de illa residentia. Et posset Pontifex admittere hoc sine vlla causa, quod etiam videtur absurdum: non ergo ex hoc oritur ista obligatio, sed ex præcepto diuino positiuo, vel naturali, quo præcipitur, vt qui curam Diœcesis assumit, siue paciscatur, siue non de residentia, resideat.

Vnde oritur obligatio Episcoporum ad residentiam.

Deinde quamuis esset illa obligatio ex pacto, profectò non credo Pontificem posse relaxare pactum, aut promissionem illam, nisi vbi subest debita causa, qua sine Ecclesiæ istius graui incommodo, aut ob magnum emolumentum Ecclesiæ vniuersalis, aut boni publici, aut longè maiori bono ipsius Episcopi, aut aliorum, quàm esset incommodum Episcopatus, posset, aut deberet fieri ista non residentia. Quando autem adesset talis causa, quamuis Pontifex non relaxaret istam promissionem, aut pactum, ex natura rei, non videtur quòd lex naturalis, aut diuina obligaret ad illam residentiam, licèt ob vitandas inconuenientias multas, quæ orirentur ex nimia Episcoporum facilitate ad persuadendum sibi subesse tales causas, quando re vera non subessent, consultò ordinatum sit ab eodem Concilio Tridentino, vt Pontifex cognoscat, & determinet sufficientiam causæ quando potest commodum recurri.

Pontif. nō potest relaxare pactum cum Ecclesia absque causa.

Confirmatur hoc, quia Pontifex non potest relaxare promissionem, aut pactum initum cum aliquo de dando ipsi centum scuta, nisi ob causam legitimam, verbi gratiâ, vel dando ipsi æquiualentem summam, vel quando maius bonum Reipublicæ oriretur ex eo, quòd hîc, & nunc non obseruaretur istud pactum: ergo nec potest relaxare promissionem Episcopi, aut pactum eius cum Ecclesia sine sufficienti causa, ob quam scilicet meritò posset existimare quòd nec lex naturalis, nec diuina obligaret, & consequenter quando dispensat cum Episcopo non id facit relaxando præcisè promissionem, nec per veram dispensationem. 183.

Pontif. nequit relaxare debitū pecuniariū sine causa.

Et eodem modo potest impugnari illud de cæteris promissionibus, & votis, ac etiam de matrimonio rato, nimirùm quòd Pontifex non possit præcisè tollere illarum obligationem per relaxationem, modo quo explicant aduersarij, sed solùm declarando quòd in illis circunstantiis, in quibus dat licentiam, vt non obseruentur, non obliget ius naturale, aut diuinum ad eorum obseruantiam.

Probatur vltimò nostra conclusio, & simul confirmatur prædicta impugnatio Suarij, & Auersæ. Non est vlla ratio, aut sufficiens auctoritas vnde colligatur Papam habere auctoritatem, aut dispensandi in præcepto vllo legis naturæ, aut relaxandi promissiones, vota, aut pacta, nisi in casibus in quibus prudenter iudicare posset quòd lex naturæ, aut diuina non obligarent ad eorum obseruantiam; sed in talibus casibus non dispensaret dispensatione propriè dicta, de qua hîc agimus: ergo non est dicendum quòd possit vllo modo dispensare tali dispensatione. Minor patet, quia dispensatio propriè dicta fit solùm in casibus, in quibus, ea non data, lex obligaret. Consequentia est euidens. 184.

Vltima probatio cōclusionis, & impugnatio doctrinæ iam præmissæ ex Suario, & Auersa.

Probatur maior, in qua sola potest esse difficultas, primò quoad rationem, quia eatenus esset aliqua ratio, quia esset expediens Reipublicæ, vt hîc, & nunc posset dari talis dispensatio, aut relaxatio; sed quoties esset expediens Reipublicæ, vt

Non est ratio ob quā Pōtif. possit dispēsare in præceptis iuris naturæ.

vt daretur talis facultas, aut relaxatio, non posset lex naturalis obligare ad aliquid faciendum: lex enim naturalis non obligat ad faciendum aliquid, cuius affectio non esset expediens Reipublicæ, cùm lex naturalis sit, aut id quod demonstrat id, quod ex natura sua est expediens, aut illud ipsum quod est expediens, aut conuenientia rei expedientis, vel disconuenientia rei non expedientis.

Nec auctoritas. Probatur secundò eadem maior quoad auctoritatem; tum, quia non potest assignari; tum, quia non videtur vlla ratione congruum, vt tribueretur facultas ab aliquo homine faciendi aliquid, quod ex natura rei, & secundùm quòd exigeret humana natura, vt rationalis est, non solùm non esset bonum, aut indifferens, sed etiam esset malum, & disconueniens isti naturæ.

185. *Replica cõtra hoc vltimum.* Dices illam facultatem concessam fuisse in illis verbis: *Quæcunque solueritis super terram, erunt soluta & in cœlis*, Matth. 18.

Qualem potestatem recepit Pontifex. Matth. 18. Contrà, quia potestas hîc concessa non potest extendi ad aliquid, nisi quod non disconuenit ex natura sua, aut ex ordinatione diuina fieri; aliàs posset dici quòd ratione eius posset Papa dispensare in mendacio, homicidio innocentis sine causa; imò etiam & in odio Dei, quod est absurdissimum: ergo vt intelligatur extendi ad dispensationem in præceptis iuris naturæ, aut relaxatione votorum, aut promissionum, debet priùs ostendi quòd ex natura sua non disconueniant illa; sed id ostendi non potest, & certè posset independenter à prædicta auctoritate colligi quòd Papa haberet illam facultatem dispensandi, & relaxandi: eo enim ipso quo est caput Ecclesiæ, posset optimè colligi quòd talis auctoritas concessa esset illi: imò deberet etiam dici quòd Regibus, & Principibus in suis territoriis esset concessa; nam in primis nihil impediret: & præterea valdè congruum esset, vt possent disponere de omnibus ad Rempublicam pertinentibus, præsertim iis, quæ concernerent regimen temporale, secundùm omnem rationem non disconuenientem naturæ rationali.

186. *Confirmatio. Perturbaretur resp. si facultas propriè dispẽsandi esset concessa Regibus, aut Pontifici.* Confirmatur, quia si posset Papa, aut Rex aliquis iustè relaxare vota, aut promissiones absque tali causa sufficienti, ob quam secundùm rectam rationem posset iudicari quòd lex naturalis non obligaret ad obseruantiam votorum, aut promissionum, perturbaretur multùm ordo Reipublicæ: nemo enim deberet fidere promissionibus, præsertim magni momenti; quia posset timere quòd Papa, aut Rex relaxaret illa; sed certè hoc valdè perturbaret Rempublicam. Nec sanè refert an Papa per veram dispensationem posset efficere absque tali causa, vt quis non obseruaret vota, aut promissa, an verò id faceret relaxando illa sine vera dispensatione, vt asserunt Auersa, Suarez, & alij; quia in vtroque casu perinde quis timere posset, quòd daretur facultas, & consequenter posset dubitare de promissis omnibus.

Replica. Dices similiter posse quem dubitare de promissis, ac votis, si Deus ipse posset dispensare in illis, aut ea relaxare: sed suprà concessum est Deum posse dispensare in illis, aut saltem tollere obligationem earum ex mera libertate sua absque vlla causa: ergo hæc ratio vel non valet, vel certè contra nos etiam militat.

Responsio. Respondeo negando maiorem, quia non debemus rationabiliter timere quòd Deus sit facturus illa, quæ non potest facere, nisi de potentia absoluta: sed non nisi de tali potentia potest dispensare in præceptis iuris naturæ. Deinde non tam valet ad perturbandam Rempublicam, quòd ex dispositione particulari, & libera Dei aliquid præiudiciosum nobis posset ordinari, quàm si in manibus hominis alicuius id esset situm; vnde certum est nos de facto non timere, quòd Deus sit subtracturus miraculosum concursum conseruatiuum nostri, vt sine dubio facere posset, cùm tamen sine dubio timeremus, si id esset in manibus vllius hominis viatoris, aut Diaboli: cuius ratio est, quòd licèt id sit in manu Dei, habemus experientiam quòd non nisi rarò, aut fortè nunquam id faciat, & quòd infinitæ eius bonitati, & sapientiæ possemus confidere, nobísque persuadere id eam non facturam præsertim sine nostra culpa; at si id esset in hominis potestate, cùm omnis homo sit mendax, & ducatur variis passionibus, nec videmus liberum vllum ferè esse aliquibus imperfectionibus, meritò potuissemus nobis timere. *Possumus esse securi de malo quod situm est in Dei solius extraordinaria potestate, quamuis nõ essemus securi si situ esset in hominis vllius arbitrio.*

Et si dicatur quòd ita illa facultas esset concessa hominibus, vt tamen Deus haberet curam, ne vnquam vterentur ipsa, aut saltem, vt non vterentur nisi rarissimè. Contrà est primò, quòd hinc sequitur non esse Reipublicæ necessarium concedi talem hominibus vllis potestatem: quomodo enim posset potestas aliqua esse necessaria Reipublicæ, quæ nunquam, aut non nisi rarissimè in actum potest exire? Deinde non constat nobis Deum talem assistentiam dedisse Pontifici, quin posset semper liberè facere quidquid non est malum, vt fiat; non esset autem malum, vt supponitur, quòd ipse interficeret, aut relaxaret vota, ac promissiones. 187. *Alia replica. Reiicitur.*

Per hanc autem probationem patet solutio ad fundamentum rationis eorum Authorum, qui tenent Papam posse dispensare, nempe, quia illa facultas dispensatiua potest esse valdè necessaria Reipublicæ, vt scilicet in aliquibus occasionibus, quibus conduceret fidelium saluti, vt non obseruarent præcepta naturalia, possit haberi dispensatio, vt non obseruentur: ergo est admittenda illa facultas. *Potestas dispensandi in iure naturæ non est vtilis Reipublicæ.*

Patet, inquam, ad hoc fundamentum ex iam dictis, negandum enim est antecedens; imò potiùs erit vtile, & expediens Reipublicæ vt non concedatur.

Hæc dicta sufficiant quantùm ad considerationem speculatiuam huius controuersiæ. Quantùm autem ad praxim, partim parùm refert quid teneatur, partim multùm refert. Parùm enim refert, quantùm ad casus, qui de facto acciderunt, & in quibus solet Pontifex dispensare, an per veram, & rigorosam dispensationem dispenset; an verò dispenset dispensatione largè accepta; & si huiusmodi dispensatione vtatur, parùm etiam ad praxim refert, an tantùm declaret ius naturale in illis casibus non obligare, vt nos hactenus docuimus; an verò mutet materiam, addendo, vel tollendo aliquam conditionem, ob quam non cadit sub iure naturali, relaxando scilicet promissionem, aut condonando debitum satisfaciendi voto, vt magis communiter docent recentiores, perinde, inquam, est quantùm ad praxim, quæ de facto habetur, quid horum dicatur; quia sufficit ad praxim quòd Pontifice dante licentiam, possit quis licitè facere ea, quæ fieri posse concedit, quidquid sit de natura istius licentiæ. 188. *Quid in hac controuersia vtile est ad praxim.*

Multùm autem referre posset vera resolutio huius rei, quantùm ad sciendum an Pontifex pos-

set

set absque vlla sufficienti causa dare licentiam non obseruandi vota, aut promissiones; nam si possit ipse verè, & propriè dispensare, tum posset dare illam licentiam absque tali causa; si autem non possit dispensare dispensatione propriè dicta, tum non poterit dare illam licentiam absque tali causa, vt probabilius ego iudico.

Si autem non exigatur bona causa, quando daret Pontifex licentiam non obseruandi vota, aut promissiones, perinde est ad praxim, an illa licentia esset vera dispensatio, an verò mutatio materiæ talis, per quam fieret, vt non comprehenderetur sub obligatione iuris naturalis, sub qua aliàs fuisset, nisi esset facta illa mutatio. Vnde quod solùm scitu necessarium ad praxim id esset, an Pontifex posset ex mera libertate sua, sine vlla causa, aut sine causa, ob quam posset iudicari quòd lex naturalis à parte rei non obligaret, dare licentiam non obseruandi vota, aut promissiones, an verò id non posset facere, qua de re patet ex dictis nostram sententiam esse quòd non possit.

189. *An possit lex naturalis corrigi, aut emendari, aut exponi per Epiikiam.*

Ex hactenus dictis facilè ostendi potest quòd lex naturalis non possit corrigi, aut emendari, aut accommodè exponi per Epiikiam, eo modo quo solet fieri circa leges humanas, quia illa correctio, emendatio, & interpretatio per Epiikiam deberet esse sic, vt in circunstantiis aliquibus, aut casibus, in quibus re vera lex naturalis de facto prohibuit, aut præcepit aliqua vel formaliter, vel virtualiter, declararetur tamen quòd non deberet extendi lex naturalis ad illa, sed quòd deberet benignè quis interpretari quòd nõ voluerit comprehendere dictos casus, sic corriguntur, emendantur, & per Epiikiam benignè exponuntur leges humanæ quandoque, vt, verbi gratiâ, cùm Princeps fert vniuersaliter legem, ne quis ferat arma de nocte, nec vult formaliter vllum casum excludere, aut circunstantias, si contingeret absente Principe aliquis casus, in quo maximum præiudicium sequeretur Reipublicæ, nisi aliquibus personis liceret de nocte ferre arma, benignè quis posset interpretari voluntatem Regis non fuisse extendere se ad illum casum, etsi vniuersali vsus sit prohibitione; nec cùm tulisset legem, re vera vllum casum voluerit formaliter excludere;

Lex positiua humana potest corrigi, emendari, & per Epiikiam explicari.

imò etiamsi tum interrogatus, an vllum prorsus casum exciperet, responderet negatiuè; nam posset non obstante ista responsione benignè quis existimare quòd propterea sic responderit, quia existimauit non futurum casum vnquam, qui deberet excipi. Nec solùm posset quis per Epiikiam interpretari eius voluntatem, ac legem, sed posset alius Princeps omnino corrigere legem, aut addenda, demendo aliquid quod alter expresè voluit: nec addere, nec demere; quia scilicet poterat rem meliùs considerare, & prudenter esse ad decernendum id, quod esset melius, & quia posset etiam ex toto abrogare legem prædecessoris, non minùs quàm ipsemet prædecessor posset.

Sed lex naturalis cùm sit ipsa conuenientia, aut disconuenientia actionum, vt *suprà* resoluimus, aut ipsæmet propositiones obiectiuæ, quibus quæ sunt facienda, aut non facienda à parte rei independenter à lege positiua, dicuntur esse talia, non patitur huiusmodi Epiikiam, aut correctionem; nam Epiikia, aut correctio fieret declarando, aut interpretando, aut statuendo aliquid esse faciendum, aut non faciendum in circunstantiis, in quibus lex naturalis ordinauit, vt fieret, aut non fieret; sed si lex naturalis consistit in illa disconuenientia, aut conuenientia, aut in actu intellectus, quo cognosceretur ista disconuenientia, aut conuenientia, aut in ipsomet intellectu, vt natus est elicere talem actum (iuxta diuersos modos philosophandi de lege naturali, de quo suprà) certum est quòd lex naturalis comprehenderet factionem, aut non factionem rei in illis circunstãtiis: ergo non fieret tum Epiikia, aut correctio legis naturalis in prædicto sensu. Cum quo tamen stat quòd possit quis hîc, & nunc declarare, an in aliquibus circunstantiis occurreret obligatio legis naturalis, in quibus nisi adhiberetur talis declaratio, posset esse dubium, an occurreret necne; vnde huiusmodi interpretationem, & declarationem patitur sine dubio lex naturalis, nec de hoc credo posse esse vllam difficultatem inter eos, qui conuenirent in explicatione terminorum, quare quæcunque difficultas huius rei solùm videtur esse de nomine; sed iam reuertamur ad textus explicationem.

190. *Non item lex naturalis.*

SCHOLIVM.

In hac litera primum dictum, quod est de lege naturæ strictè, est principium practicum ex terminis notum, vel conclusio euidenter, & necessariò ex eo deducta. Exemplum primi, bonum amandum, malum fugiendum; *secundi*, Deus summè amandus. *Quod verò est de lege naturæ largè, est aliquid valdè consonum legi naturæ strictè; vt diuisio rerum huic principio,* pacificè est viuendum. *Ita Doctor hîc, & 4.d.17 quæst. 1 & d.26.quæst.1. Secundum dictum, præcepta secundæ tabulæ pleraque dispensabilia sunt per Deum, quia non sunt de Iure naturæ strictè. Probatur primò ex allatis contra Diuum Thomam num. 4. Secundò, quia affirmatiua secundæ tabulæ non continent bonitatem necessariam ad vltimum finem, nec negatiua malitiam necessariò auertentem ab eodem: potest enim faciens contra præcepta ista non concipere se auerti ab vltimo fine. Ita Occam, Aliaco, Gerson, Alm. Ægid. citati, & D. Bonauent. 1. d. 47. quæst. 4. citans Bernard. de dispensat. cap. 5. & omnes Scotistæ. Præcipuum contra hoc argumentum est, quòd daretur bellum vtrinque iustum, contra communem sine ignorantia, quia dispensatus ad occidendum posset oppugnari per inuasum, & sic vtrinque iustè, & scienter pugnaretur: sed de potentia absoluta fortè hoc non est inconueniens, quia etiam de facto id videtur multis casibus admitti. Soto 5. de iustit. quæst. 1. art. 7. ait putantem se bona fide pugnare, posse aggredi alterum, quem scit innocentem. Item reus condemnatus contra scientiam priuatam iudicis, potest resistere, secluso scandalo secundùm multos citatos à Couarr. 1. var. cap. 2. num. 13. Item*

si

si duo in naufragio simul caperent scapham vnius tantùm capacem, possent pugnare pro ea vtrinque iustè sine ignorantia. Ita Maior 4. d.15. quaest.22. Assor. tom.3. lib.2. cap.3. Item duo damnati ad mortem, vel ad duellandum, possent iustè duellare, secundùm Maiorem 4. d.15. quaest.23. Assor. 3. tom. lib.2. cap.5. quaes. 4. Vide ipsum ibi cap.7. quaes. 2. & Sayrum lib.7. cap.2. num.15. Petrum Nauarrum 2. de restit. cap.3. num.148. Lessium lib.2. c.13. num.30. qui alios casus similes tractant. Tertium dictum, praecepta primae tabulae, sumpta negatiuè sunt indispensabilia. Ratio est opposita rationi allata pro secundo dicto. In hoc omnes conueniunt, praeter Occam, Aliaco, Gerson, & Alm. citatos.

5. *Quae sint de lege naturae, strictè loquendo, illa sunt indispẽsabilia. talia non sunt secũdae tabulae.*

AD quaestionem igitur dico [d] quòd aliqua possunt dici esse de lege naturae dupliciter. Vno modo tanquam prima principia practica, nota ex terminis, vel conclusiones necessariò sequentes ex eis: & haec dicuntur esse strictissimè de lege naturae. Et rationes contra primam opinionem probant quòd in talibus non potest esse dispensatio; quas concedo; sed talia non sunt quaecunque praecepta secundae tabulae: quia rationes eorum, quae ibi praecipiuntur, vel prohibentur, non sunt principia practica simpliciter necessaria, nec conclusiones simpliciter necessariae. Non enim in his, quae praecipiuntur ibi, est bonitas necessaria ad bonitatem vltimi finis, conuertens ad finem vltimum: nec in his, quae prohibentur, est malitia necessariò auertens à fine vltimo; quin si bonum istud non esset praeceptum, posset finis vltimus amari, & attingi: & si illud malum non esset prohibitum, staret cum eo acquisitio finis vltimi.

6. *Duo prima mãdata primae tabulae sunt de lege naturae, strictè loquẽdo.*

De praeceptis autem primae [e] tabulae secus est, quia illa immediatè respiciunt Deum pro obiecto: duo quidem prima si intelligantur esse tantùm negatiua, primum: *Non habebis deos alienos*; secundum: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, id est, non facies Deo tuo irreuerentiam; ista sunt strictè de lege naturae; quia sequitur necessariò, si est Deus, est amandus vt Deus: & quòd nihil aliud est colendum tanquam Deus, nec Deo est facienda irreuerentia: & per consequens in istis non poterit Deus dispensare, vt aliquis possit licitè facere oppositum talis prohibiti.

7. *3. Praeceptũ quomodo est de lege naturae? An sit de lege naturae strictè aliquando Deũ colere.*

Tertium praeceptum [f], quod est de Sabbato, est affirmatiuum tanquam ad aliquem cultum exhibendum Deo determinato tempore, & quantùm ad determinationem huius temporis, vel illius, non est de lege naturae, strictè loquendo. Similiter, nec ad partem negatiuam, quae includitur, qua scilicet prohibetur actus seruilis pro tempore determinato, prohibens à cultu tunc exhibendo Deo: ille enim actus non prohibetur, nisi quia impediens, vel retrahens ab isto cultu, qui praecipitur. Sed an sit de lege naturae strictè hoc praeceptum de Sabbato, quantùm ad cultum pro aliquo tempore determinato exhibendum Deo, dubium est: quia si non, igitur absolutè Deus posset dispensare, quod homo toto tempore vitae suae non haberet bonum motum circa Deum; quod non videtur probabile, quia sine omni bono *velle* finis vltimi, non potest aliquis habere simpliciter bonum *velle* circa ea, quae sunt ad finem, & ita nunquam teneretur ad bonum *velle* simpliciter; quia qua ratione non sequitur ex lege naturae strictè loquendo, quòd nunc sit exhibendus cultus Deo, pari ratione nec tunc; & ita pari ratione de quolibet tempore determinato: & ideò, strictè loquendo, non videtur quomodo possit concludi, quando aliquis teneatur tunc, vel nunc exhibere cultum Deo: & pari ratione, nec aliquando indistinctè, quia ad nullum actum tenetur aliquis pro aliquo tempore indeterminato, ad quem non tenetur pro aliquo tempore signato aliquibus opportunitatibus concurrentibus.

Si autem illud sit de lege naturae strictè, ita quòd sequatur necessariò, *Deus non est odiendus*; vel ex aliquo alio dato, *igitur Deus est diligendus*: & hoc aliquando actu elicito circa ipsum; tunc argumentum illud non tenet à singularibus ad vniuersale; sed est fallacia figurae dictionis, sicut in aliis à pluribus determinatis ad vnam determinatam. Si autem illud tertium praeceptum non sit de lege naturae strictè, tunc iudicandum est de illo, sicut de praeceptis secundae tabulae.

8. *Consona legi naturae sunt de lege naturae largè loquendo.*

Alio modo dicuntur [g] aliqua esse de lege naturae; quia sunt multùm consona illi legi; licèt non sequantur necessariò ex principiis practicis, quae nota sunt ex terminis; & omni intellectui apprehendenti sunt necessariò nota, & hoc modo certum est omnia praecepta etiam secundae tabulae esse de lege naturae, quia eorum rectitudo valdè consonat primis principiis practicis necessariò notis.

Ista distinctio potest declarari in exemplo: nam supposito isto principio Iuris positiui, pacificè esse viuendum in communitate, vel politia; ex hoc non sequitur necessariò: igitur quilibet debet habere possessionem distinctam à possessione alterius: posset enim stare pax in conuiuendo, etiamsi omnia essent eis communia. Nec etiam supposita infirmitate

infirmitate illorum qui conuiuunt, est necessaria illa consequentia. Sed tamen possessiones esse distinctas pro personis infirmis valdè consonat pacificæ conuersationi: infirmi enim magis curant bona sibi propria, quàm bona communia, & magis vellent appropriare sibi communia bona, quàm communitati, & custodibus communitatis, & ita fieret lis, & turbatio: & ita est ferè in omnibus Iuribus positiuis, quòd licèt sit aliquod principium, quod est fundamentum in condendo alias leges, vel Iura, tamen ex illo principio non simpliciter sequuntur leges positiuæ: sed declarant, siue explicant illud principium quantùm ad certas particulas; quæ explicationes consonant valdè principio naturali vniuersali.

Infirmi magis curant bona sibi propria, quam communitatis.

Leges positiua quomodo sunt ex lege natura.

Sic igitur omnia recolligendo, primò negatum est omnia præcepta secundæ tabulæ esse de lege naturæ, strictè loquendo. Secundò concessum est duo prima primæ tabulæ esse de lege naturæ, strictè loquendo. Tertiò dubitatum est de tertio primæ tabulæ præcepto: & quartò concessum est omnia esse de lege naturæ, largè loquendo.

COMMENTARIVS.

191. *An pracepta Decalogi sint iuris natura?*

d AD *quæstionem igitur dico*, &c. Præmissa impugnatione explicationum, quas solent dare Thomistæ de dispensationibus factis in præceptis Decalogi, ostensóque in genere quòd possit Deus propriè dispensare in aliquibus Decalogi præceptis, nunc resoluit quæstionem principalem, an scilicet præcepta Decalogi sint iuris naturæ, & præterea in particulari docet in quibus præceptis Deus possit dispensare, & quibus non possit.

Dupliciter aliqua possunt dici iuris natura.

Primò ergo diuidit ea, quæ sunt iuris naturæ, in duas classes, quarum prima est eorum, quæ sunt aut principia prima practica, vt *bonum est faciendum, malum fugiendum*; aut conclusiones ex iis necessariò sequentes, & huiusmodi, inquit, sunt strictissimè de iure naturæ, nec in iis dispésari potest, vt probant rationes contra primam opinionem, hoc est, contra partem negatiuam huius quęstionis. Duas enim tantùm præmisit adhuc sententias de quæstione principali, vnam negatiuam pro qua faciunt argumenta principalia in initio textus proposita *n.* 1. alteram affirmatiuam, quam proposuit *n.* 2. §. *hîc dicitur quòd sic*; huius ergo sententiæ rationes dicit hîc tantùm probare contra primam, quòd quæ sunt in hac secunda classe pręceptorum iuris naturæ, nempe quæ sunt strictissimè de iure naturæ, sint indispensabilia.

Vnde in hoc ipse conuenit cum illa secunda opinione; sed discóuenit in alio, nam secunda sentẽtia asserit omnia præcepta Decalogi præter tertium esse hoc mdo de iure naturæ, & inde infert illa omnia esse indispensabilia. Doctor verò contrà negat omnia pręcepta Decal. esse de hac prima classe iuris naturæ, hoc est, eorum quæ sunt iuris naturæ strictissimè, & consequenter negat ea omnia esse hoc modo indispensabilia de potentia absoluta, quod & suprà in genere abundè probatũ est, etiam per hanc ipsam rationem, quæ hîc proposita est, nempe, quia non omnia illa habeant ex se bonitatem necessariò conuertẽtem ad vltimum finem quæ in Decalogo præcipiuntur, nec quæ prohibentur malitiam disconuenientem, aut auertentem necessariò ab vltimo fine, quia quamuis aliquis nec amaret aliqua ex his, quæ præcipiuntur, nec odio haberet, aut fugeret ea, quæ prohibentur, adhuc benè posset quis amare vltimum finem, eúmque acquirere.

Pracepta secunda tabula Decalogi non sunt de iure strictissimo natura.

192. *Prima difficultas contra pramissam doctrinam.*

In hoc Doctoris discursu aliquot difficultates explicandæ sunt: vna est circa illam diuisionem præceptorum iuris naturę, cuius vnum membrum adhuc propositum est, alterum verò proponitur postea §. *alio modo dicuntur*: nam si omnia illa sunt huius primæ classis, quæ sunt principia prima practica, aut conclusiones ex illis deductæ, & si omnia talia sunt indispensabilia, vllo modo, vt fatetur Doctor, sequi videtur præcepta secundæ tabulæ esse huius primæ classis, atque adeò indispensabilia secundùm eum, quod tamen est contra ipsummet. Probatur sequela, quia omnia illa sunt principia, vel conclusiones practicæ, quæ ita independenter à positiua voluntate præcipiunt, vel prohibent aliqua, vt peccaretur, si contra præceptionem, aut prohibitionem fieret, nam nisi essent principia practica, vel conclusiones practicæ ex talibus principiis necessariò deductæ, non videtur vnde possent habere talem vim obligandi, vt contra faciendo peccaretur; nec potest assignari ratio, cur vlla alia dicantur principia practica, aut conclusiones practicæ necessariò sequentes ex principiis talibus, nisi quòd habeát talem vim obligandi ex natura independenter ab omni actu voluntatis humanæ, aut diuinæ; sed sic est quòd occisio innocentis, furtum, adulterium, honoratio parentem, sunt ex se talis naturæ independenter ab omni actu voluntatis diuinæ, aut humanæ, vt quis peccaret faciendo quodcumque ex tribus primis, & non faciendo quartum tempore opportuno: ergo illa sunt de prima classe iuris naturæ, & consequenter sunt de iure naturæ strictissimè, atque adeò indispensabilia, sed si quæ alia præcepta secundæ tabulæ non essent de illa classe, maximè illa; ergo omnia præcepta secundæ tabulæ sunt strictissimè de iure naturæ, ac propterea secundùm se indispensabilia, & consequenter Scotus malè id negat.

Ratio probãs pracepta 2. tabula esse de iure strictissimo.

Ad hanc difficultatem respondeo, omnia præcepta Decalogi esse principia prima practica, vel conclusiones ex iis deductæ, propter rationes iam præmissas, nec aut id esse contra Scotum, aut inde sequi quòd sunt indispensabilia: quod quidem quantùm ad hoc secundum de indispensabilitate probatur, quia, vt *suprà* dixi, benè potest fieri vt aliquid secundùm se sit faciendum, aut non faciẽdum sub pœna peccati independenter ab omni actu positiuo voluntatis vllius, quod tamen ex suppositione alicuius actus voluntatis posset non esse faciendũ aut esse faciédum: vnde posset consequenter aliquid tale esse dispensabile: nam posset fieri quòd ipsemet actus voluntatis quo fieret vt quòd sine ipso esset faciendum, cum ipso non esset faciendum, aut quòd sine ipso non esset faciendum cum ipso esset faciendum, posset, in-

193. *Responsio. Omnia pracepta 2 tabula sunt principia prima practica, vel conclusiones inde deducta. Inde non sequitur quin sint dispensabilia.*

quam, fieri quòd ille ipse actus voluntatis esset dispensatio, & consequenter quandoquidem ille actus voluntatis posset adesse, illud præceptum esset dispensabile.

Nec etiam est contra Scotū.

Quantùm autem ad Scotum, dico eum non velle quòd omnia principia prima practica, & conclusiones inde deductæ, sint iuris naturalis strictissimi; sed solùm vult quòd illa principia, & cōclusiones sint iuris illius strictissimi, quæ sic se habent, vt nulla voluntate accedente possint aliter se habere. Vnde quamuis omnia præcepta secundæ tabulæ essent principia prima practica, aut conclusiones inde deductæ, modò tamen non essent talia principia, quæ per accessum voluntatis vllius possent mutari, non sequeretur, secundùm Scotum, quòd essent iuris naturalis strictissimi, aut indispensabilia.

194. *Prima diuisio iuris naturalis in proprium, & improprium.*

Itaque ius naturale potest diuidi primò in ius naturale proprium, & strictum; & in ius naturale improprium, & largo modo. Ius naturale primo modo est id, quod obligat ad faciendum, vel non faciendum independenter ab actu vllius voluntatis, ita vt quamuis nulla datetur voluntas, quis transgrediendo peccaret. Et in hoc sensu in initio huius quæstionis egimus de iure naturæ, statuimúsque in quonā formaliter consistit, & comprehendit sine dubio omnia Decalogi præcepta præter tertium; nec propterea tamen omnia sunt indispensabilia. Ius naturale improprium, & largo modo, est omne illud, quod ex se esset valde congruum naturæ rationale, vt fieret, aut non fieret, quamuis si contra fieret non peccaretur, vt verbi gratiâ diuisio rerum pro hoc statu, & plurima ex illis, quæ per leges positiuas sunt ordinata. Dico autem *plurima*, quia omnia sine dubio non sunt talia, sed quædam omnino indifferētia, ita vt non magis ipsa, quàm opposita ex natura rei sint consona naturę, quale fortè est illud quòd filius debet succedere in hæreditate patri, vt communius iam apud nationes ciuiles statutum est; cùm tamē fortassis id magis naturæ cōsonū non sit, quàm quòd hæreditas æquè diuideretur in omnes filios; aut quòd hæreditati acceptæ à maioribus possidendæ succedat non filius patri, sed senior ex eadem familia, vt olim in Hibernia moris erat, de quo forsan alio loco fusiùs agam.

Ius proprium naturale, vt sic comprehēdit omnia Decalogi præcepta præter tertium.

Quid ius naturale improprium.

An successio primogeniti in hæreditatē patris sit de iure naturæ.

195. *Ius naturale proprium diuiditur in strictum, & strictissimū.*

Ius naturale strictum, & proprium rursus diuidi potest in ea, quæ sunt ita facienda, aut non facienda, vt nulla voluntate accedēte fieri possit, vt nō sint talia, cuiusmodi sunt aliqua præcepta primæ tabulæ, vt *Deus non est odio habendus. Deo non est irreuerentia exhibenda: non sunt colendi falsi Dei*, & aliqua etiam secundæ tabulæ, vt *non est peierandum* secundùm cōmunem sententiam, de quo postea, & in ea, quæ licèt ex se sint facienda, aut non facienda, non tamen ita, quin accedente aliqua voluntate, possent non esse sic facienda, & non facienda, & huiusmodi sunt aliqua præcepta secundæ tabulæ, vt *suprà* ostendimus, & aliqua etiam primæ, vt postea videbimus.

Quæ sunt iuris naturalis proprij, & stricti primo modo, vt discriminentur ab iis, quæ sunt iuris naturalis proprij, & stricti secundo modo, optimè dici possunt esse de iure naturæ strictissimè, quia magis strictæ sunt obligationis, quàm quæ sunt de iure naturæ vllo alio modo; & quæ sunt de iure naturæ proprio secundo modo, licèt sint strictè de iure naturæ, tamen in comparatione ad illa priora possunt dici esse de iure naturæ largè, hoc est, minùs strictè, quàm illa priora. Hæc ergo quæ sunt de iure naturæ illo primo modo, sunt indispensabilia secundùm Scotum, & secundùm eundem non omnia præcepta secundæ tabulæ sunt sic de iure naturæ, nec sunt principia talia practica, aut cōclusiones tales practicæ quin possin: mutari, accedēte voluntate aliqua, præsertim diuina, per quod patet ad præmissā difficultatem.

Quæ sunt de iure naturæ strictissimo sunt indispēsabilia.

Præcepta omnia secundæ tabulæ non sunt de iure naturæ strictissimo.

196. *Probatur differentia maioris, & minoris obligationis inter præcepta Decalogi in qua differentia fūdatur præmissa diuisio.*

Quòd autem sit huiusmodi differentia inter præcepta iuris naturæ, vt aliqua accedente voluntate aliqua diuina possint esse licita, quæ aliàs ex se essent illicita, aliqua verò non possint, ab omnibus concedi debet: nam omnes fatentur occisionem, quæ secundùm se esset illicita, fieri posse licitam imperante Deo, & promissiones, iuramenta, aut vota, quæ de iure naturæ essent obseruāda, volente Deo posse non obseruari, siue illa voluntas diuina quæ accederet, esset dispensatio propriè dicta, vt nos contendimus posse fieri, siue non sit dispēsatio, sed mutatio materię, aut relaxatio promissionis, aut obligationis, vt tenent aduersarij.

Nulla potestate licere potest inhonorare Deum.

Similiter omnes concedunt communiter nulla voluntate diuina posse esse licitum, vt Deus inhonoretur, vt colantur Dij falsi, vt quis mentiatur; nec quidem volūtate, qua mutaretur materia, aut tolleretur obligatio; ergo omnes fateri debent illa quæ sunt iuris naturæ diuidi posse in ea, quæ sunt ita principia, vel cōclusiones practicę, vt non possint vlla volitione, aut mutatione res per eas prohibitæ, aut præceptæ, non esse prohibitæ, aut præceptæ; & in ea, quæ sunt ita principia, & conclusiones practicæ, vt res per ea prohibitæ, aut præceptæ, possint aliqua volitione reddi, nec prohibitæ, nec præceptæ; hoc autem supposito nihil prorsus impedit quò minùs priora dicantur sola esse ea, quæ sunt strictissimè de iure naturæ, & posteriora dicantur quidem de iure naturæ, non tamen ita strictè, & consequenter largè, in comparatione ad priora, licèt in comparatione ad alia quę sunt impropriè de iure naturæ, hoc est, ea quę sunt conuenientia, & disconuenientia naturæ, sed citra obligationem faciendi, vel non faciendi, illa sint reuera strictè & propriè de iure naturæ.

197. *Replica cōtra prædictā Scoti explicationem.*

Quòd si dicatur hanc explicationem Scoti non esse bonam, primò, quia gratis assignatur. Secundò, quia ipsemet Scotus infrà *num.* 8. explicans secundum membrum eorum, quæ sunt iuris naturæ, in quo membro collocat præcepta dispensabilia secundæ tabulæ, dicit *aliqua esse de lege naturæ, quia sunt multùm consona illi legi, licèt non sequantur necessariò ex principijs practicis, quæ nota sunt ex terminis, & omni intellectui apprehendenti sunt necessariò nota, & hoc modo certum est omnia præcepta secundæ tabulæ*, (dispensabilia nempe) *esse, de lege naturæ*. ergo non videtur admittere præcepta 2. tabulę, dispensabilia esse vllo modo propriè de lege naturæ, sed solùm impropriè, sicut illa quæ diximus non obligare, quamuis sint valde consona naturę.

Responsio. Fundamentū præmissæ nostræ expositionis.

Respondeo, negando assumptum, & ad primam probationem dico, explicationem non esse gratis, quandoquidem fundetur in optima ratione, nimirùm in ea, qua probatur quòd ex natura rei independenter à voluntate vlla sit malum occidere innocentem, adulterare, fornicari; & tamen non sit ita malum, quin Deo iubente possent fieri absque vlla malitia; & ideò Scotus non debet intelligi sic, vt nolit dari huiusmodi, & consequenter non debet intelligi sic, quin dentur aliqua præcepta propriè dicta iuris naturalis distincta, & ab iis quæ præcipiunt aliqua, quæ nulla voluntate accedente licitè fieri possint, & ab iis etiam; quæ sunt conso-

na

na naturæ; sed non obligant, nisi ex suppositione volitionis alicuius positiuæ: sed talia sunt, quæ vocamus hîc præcepta iuris positiui strictè, sed non strictissimè; ergo non gratis explicatur Scotus conformiter ad hoc, sed cum probabilissimo ad minus fundamento.

Quo sensu Scotus negat præcepta Decalogi esse de iure naturæ, aut esse euidētia mediatè, aut immediatè.

Ad secundam probationem, nego consequentiam, quia Scotus tantùm vult quòd non sint de iure naturæ strictissimè eo modo, quo sunt illa, quæ posuit in primo membro, & quòd non sint ita nota ex terminis, aut deducibilia ex vllis principiis notis ex terminis, quin aliqua voluntate possit fieri, vt aliter se haberent, hoc est, vt quæ ex iis prohibentur, & sunt ex se illicita, possint fieri licita, & quæ præcipiuntur, & sunt licita, possunt fieri illicita.

198. *Non rectè intellexit Suar. Scotum.*

Ex quibus patet non benè intellexisse Suarium Scoti mentē, dum ait *lib. 2. de legib. c. 15. n. 8.* Scotum non tam asseruisse præcepta iuris naturæ esse dispensabilia, quàm tenuisse præcepta secundæ tabulæ non esse de iure naturæ propriè, & rigorosè, atque adeò esse dispensabilia; vnde consequenter, inquit, videtur non admittere aliquod proprium præceptum legis naturæ, nisi quod ad Deum pertinet. Quo etiam modo intellexit Scotum Salas *disp. 5. de leg. sect. 9. n. 55.* & Molina *de iurisd. tract. 5. disp. 57.* ac alij.

Patet, inquam, Suarem malè Scotum intellexisse, quia licèt Scotus benè asserat præcepta secundæ tabulæ omnia non esse iuris naturæ strictissimè modo *suprà* explicato, atque adeò ex hoc capite non esse indispensabilia, tamen non dicit ea non esse iuris naturæ propriè loquendo, & strictè, & rigorosè: latum enim est discrimen inter hæc duo: præcepta secundæ tabulæ non sunt de iure naturæ propriè, & non sunt de iure naturæ strictissimè. Primum asserit Scotus. Secundum asserit eum dicere Suarez. Sed nec illud etiam quod consequenter ad præmissam doctrinam tenere Scotum dicit, aut consequens est, aut tenetur à Scoto, nempe sola illa esse propria præcepta iuris naturæ, quæ ad Deum spectant; non quidem est consequens; quia quamuis non omnia præcepta Decalogi essent iuris naturæ propriè loquendo, atque adeò non omnia essent indispensabilia secundùm Scotum; tamen aliqua ex ipsis benè possent esse de iure naturæ propriè loquendo, atque adeò indispensabilia etiam secundùm Scotum, & consequenter cùm omnia præcepta secundæ tabulæ respiciant alia à Deo, benè posset fieri, vt secundùm Scotum aliqua essent præcepta iuris naturæ propriè loquendo, quæ non spectarent formaliter, aut directè ad Deum.

Non sequitur ex Scot. doctrina, quòd sola præcepta respiciētia Deū sint de iure naturæ.

Scot. expresè tenet aliquod esse præceptū iuris naturæ, quod non respicit Deum.

Non etiam illud consequens tenetur à Scoto, quia ille expresè tenet mendacium spectare ad secundam tabulam, & esse propriè, ac strictissimè de iure naturæ, atque adeò indispensabile vllo modo, cùm tamen non spectet formaliter, aut directè ad Deum. Frustrà ergo laborat Suarez impugnando Scotum *num. 9.* in sensu illo, quem non prætendit Scotus, nec ad propositum suum principale erat necessarium vt prætenderet; quod si vacaret, aut faceret ad præsentis difficultatis solutionem, non esset difficile vel omnia, vel magnam partem eorum, quæ adducit Suarez in sua impugnatione, satis euidenter impugnare, sed id modò omittam.

199. *2. Diffic. cōtra doctrinā Scoti præmissam, n. 191.*

Secunda difficultas, quæ contra prædictum Scoti discursum facit, est, quòd in probatione sua videri posset propterea excludere præcepta secundæ tabulæ à ratione eorum, quæ sunt strictissimè de iure naturæ, & indispensabilia, quia non dicunt ordinem ad vltimum finem. Sed hæc ratio non videtur valere; tum, quia est præceptum strictissimi iuris naturæ de mendacio non faciendo, quod tamen non dicit ordinem ad vltimum finem formaliter, & expresè; tum, quia non potest assignari ratio cur aliqua non essent de tali strictissimo iure, quæ non dicerent talem ordinem.

Nō propterea præcisè Scotus negauit præcepta 2. tabulæ esse indispensabilia, quia non dicunt ordinem ad vlt. finem.

Sed facilè respondetur Scotum non propterea præcisè dicere præcepta secundæ tabulæ non esse de iure strictissimo naturæ, ac indispensabilia, quòd non dicant talem ordinem, propter rationes iam obiectas, sed propterea, & quia supposuit non posse dari aliam rationem, ob quam essent indispensabilia, nisi quòd dicerent talem ordinem.

200. *Vis rationis Scoti desumpta ex ordine ad vltimum finem.*

Itaque vis rationis Scoti consistit in hoc: si quæ esset ratio, ob quam homicidium, verbi gratiâ, fornicatio, adulterium, furtum, essent de iure naturæ strictissimo, atque adeò indispensabilia, maximè quia dicerent malitiam necessariò auertentem ab vltimo fine, alia enim ratio assignari non potest. Quamuis enim lumine naturali constet quòd illa secundùm se non sint facienda, & quòd qui talia faceret, pessimè faceret, possétque meritò pœna magna puniri, tamen non est notum lumine naturali, quòd non possint fieri Deo iubente, aut licentiam concedente, nisi dicant ordinem necessariò auertentem ab vltimo fine: ergo si non dicunt talem ordinem, omnino non erunt strictissimi iuris naturæ, nec consequenter indispensabilia: sed non dicunt talem ordinem, quia non potest assignari ratio cur Deus talia facientes, se iubente, aut licentiante, nollet perducere ad vltimum finem.

Confirmatio. Præcepta secundæ Tabulæ quomodo dicunt ordinem expressum ad vltimū finem?

Confirmatur, quia furtum, homicidium, &c. non dicunt ordinem expressum ad vltimū finem, vt manifestum est, cùm possint formaliter committi, quamuis non cognosceretur vltimus finis; imò & quamuis vltimus finis non esset possibilis: ergo eatenus dicerent talem ordinem, quatenus essent mala moralia, & quatenus non esset dignum, vt perduceretur aliquis ad vltimum finem affectus malo morali, neque sanè alia ratio auersionis ab vltimo fine potest in illis actibus considerari: ergo, vt cognoscantur habere ordinem necessariò auertentem ab vltimo fine, necessarium est ostendere quòd habeant isti actus necessariò secum coniunctam malitiam moralem, ita non possint elici liberè, quin debeant esse mali moraliter: sed non potest ostendi quòd semper habeant huiusmodi malitiam necessariò annexam, & præsertim in casu, quo Deus iuberet ea fieri; nec potest ostendi quòd Deus non posset id iubere: ergo non est dicendum quòd habeant isti actus malitiam, necessariò auertentem ab vltimo fine. Per hoc patet ad difficultatem secundam, & declaratur mens Scoti sufficienter.

Suarez *n. 12.* conatur tollere vim huius rationis Scoti; quia scilicet bonitas, & malitia actuum non desumitur ab vltimo fine, sed ab obiecto, vnde, inquit, mendacium iocosum, vel officiosum in rigore non priuat vltimo fine, cùm sit peccatum veniale solummodo, & tamen est indispensabile; quod si dicatur impedire beatitudinem, quia illo durante non potest obtineri beatitudo, donec reatus illius pœnæ tollatur: sic constat assumptum esse falsum (nempe quòd nullus actus circa creaturam necessariò impedit consecutionem beatitudinis) nam multi actus circa creaturas, vel 201. *Respons. Suar.*

omissiones earum possunt esse necessarij ad beatitudinem, vel possunt illam impedire, nam propterea dicit Apostolus sine lege perituros, qui talia faciunt.

Reijcitur. Sed nec etiam in hoc hic Author est assecutus mentem Scoti, aut respondere videtur ad propositum; quia Scotus non vult bonitatem, aut malitiam actus desumi per se primò ab habitudine ad vltimum finem, cùm concedat passim eas desumi ab obiecto. Si autem diceret quòd malitia, aut bonitas actuum desumeretur secundariò, & quasi à posteriori ab habitudine ad beatitudinem, quatenus scilicet ille actus colligi posset esse bonus, qui per se directè conduceret ad beatitudinem per modum meriti de congruo, aut condigno, & ille actus colligeretur esse malus, qui per se impediret eius assecutionem, sine dubio optimè diceret, nec ab vllo id negari posset.

Quomodo potest bonitas, & malitia desumi ab ordine ad vltimum finem.

202. *Non solus actus priuans vltimo fine est indispensabilis secūdùm Scotum.* Non vult etiam Scotus quòd ille actus solus sit indispensabilis, qui priuat vltimo fine, vt intellexit Suarez; nam propterea ad hoc impugnandum adduxit illud de mendacio iocoso, & officioso, quæ sunt indispensabilia, quamuis non priuent vltimo fine; sed solùm vult quòd non sit vlla ratio, cur aliqua ex præceptis secundæ tabulæ essent indispensabilia, nisi quatenus priuarent vltimo fine. Præterea non intendit Scotus nullos actus circa creaturas impedire consecutionem vltimi finis de facto, cùm id esset contra fidem, & ipsius etiam ac omnium Doctorum sententiam, vt intellexisse illum videtur Suarez in vltima parte prædicti sui iam citati discursus; sed solummodò intendit quòd nulli actus circa creaturam haberent ita impedire consecutionem beatitudinis, quin iis non obstantibus possit quis consequi beatitudinem de potentia absoluta (quamuis de facto, & lege ordinaria non posset) nisi illi, à quibus ostendi potest malitiam moralem esse inseparabilem; vnde cùm in pluribus actibus prohibitis in secunda tabula malitia non potest ostendi esse inseparabilis, Deo præsertim iubente, sequitur benè illos tales non necessariò auertere ob vltimo fine, atque adeò non habere ex hoc capite, nec à priore, nec posteriore malitiam, aut indispensabilitatem. Quamuis autem aliqui actus circa creaturam haberent malitiam inseparabilem, vt mendacium; tamen non propterea sequeretur idem de aliis actibus prohibitis in Decalogo, per quod patet prædictam responsionem Suarij non esse ad propositum.

203. e *De præceptis autem primæ tabulæ*, &c. Ostendit hîc Doctor Deum, quamuis dispensare possit in præceptis secundæ tabulæ, non tamen posse dispensare in præceptis primæ tabulæ aliquibus. Vt autem, & litera Doctoris, & res ipsa meliùs intelligatur,

Quæ præcepta continētur in prima, & quæ in secūda tabula. Aduertendum primò, licèt aliqua sit inter Patres, & Doctores differentia in assignanda diuisione decem mandatorum Decalogi, & attribuendo sua cuique ex duabus tabulis, in quibus ea sculpta tradidit Deus Moysi, vt habetur *Exod.* 20. & alibi sæpè. Nam Hæsichius quatuor primæ attribuit, & sex secundæ tabulæ, & similiter Origenes; licèt non conueniant nec inter se, nec cum aliis in earum partitione. Iosephus verò 3. *Antiq.* 6. quinque primæ, & totidem secūdæ ascribit. Communior tamen sententia iam tenet cum S. August. *q.* 71. *in Exod.* tria tantùm præcepta pertinere ad primam tabulam, & septem ad secundam. Ad primam spectant hæc. Primò, *Ego sum Dominus Deus tuus: non habebis Deos alienos coram me, nec facies sculptile.* Secundò, *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum.* Tertiò, *Memento vt diem Sabbati sanctifices.* Ad secundam verò spectant, primò: *Honora patrem, & matrem.* Secundò, *Non occides.* Tertiò, *Non mœchaberis.* Quartò, *Non furtum facies.* Quintò, *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Sextò, *Non concupisces vxorem proximi.* Septimò, *Non domum, non agrum, non seruum, non ancillam, non bouem, non asinum, & vniuersa, quæ illius sunt.*

Aduertendum secundò, omne præceptum, siue affirmatiuum, siue negatiuum sit, inuoluere duo præcepta, quorum vnum sit affirmatiuum, alterum negatiuum. Nam præceptum affirmatiuum de diligendo Deo, & de obseruandis parentibus inuoluit primò, & directè, ac principaliter illud præceptum affirmatiuū, quo tenemur positiuè diligere Deum, & honorem exhibere parētibus, quod præceptum non obligat semper, & pro semper, vt dici solet, quia non tenemur vi illius omni tempore positiuè amare Deum, aut honorare parentes; sed aliquādo, temporibus quibusdam opportunis, aut determinatis ad hoc; & præterea inuoluit præceptum negatiuum nunquam ponendi, aut volendi ponere impedimentū, quod impediret obseruantiam præcepti istius affirmatiui, quod præceptum obligat propterea semper, & pro semper. Rursus præceptum negatiuum non colendi falsos Deos, nec occidendi sine causa, inuoluit ipsummet præceptum negatiuum, quo prohibemur nullo vnquam tempore, aut colere falsos deos, aut occidere sine causa, aut velle illa facere; & præterea inuoluit præceptum affirmatiuum applicandi omnia media, quæ hîc, & nunc videbimus necessaria ad obseruantiam præcepti illius negatiui. Circa quod id tamen notandum est quòd quando præceptum est simpliciter negatiuum, tum præceptum affirmatiuum, quod in eo inuoluitur, determinat tantùm ad medium conducens ad obseruantiam præcepti negatiui. Quando verò præceptnm est simpliciter affirmatiuum, tum præceptum negatiuum, quod in eo inuoluitur, determinat solùm ad medium necessarium ad obseruantiam præcepti affirmatiui, & propterea *suprà* dixi in initio huius aduertentiæ, quòd illud ipsum, quod præcipitur affirmatiuè per præceptum affirmatiuum, sit illud quod principaliter intenditur per illud. 204. *Quodlibet præceptū Decalogi inuoluit duo præcepta.*

Quamuis autem hæc ita se habent, tamen non malè dicit hîc Scotus duo prima præcepta, si intelligantur tantùm negatiuè, esse strictè de iure naturæ; nec per hoc intellexit quòd possent ita intelligi tantùm negatiuè, quin necessariò inuoluerent præceptum affirmatiuum modo iam explicato; sed alludit ad alium modum intelligendi illa præcepta. Possunt enim intelligi sic, vt non solùm dicant præcepta negatiua per se primò aliud præceptum affirmatiuum, non quo præciperetur quidquid positiuum esset hîc, & nunc necessarium ad obseruantiam præcepti negatiui istius, sed quo præciperetur aliud positiuum, quod non esset simpliciter necessarium ad obseruantiam istius negatiui; nec consequenter præciperetur vt medium necessarium ad ipsum: verbi gratiâ, præceptum primum Decalogi potest inuoluere, & præceptum positiuum colendi aliquando Deum verum, & negatiuum non colendi Deum falsum vllum.

Similiter præceptum secundum potest dicere & præceptum affirmatiuum assumendi nomen Domini in testimoniū veritatis tempore opportuno; &

& negatiuum non assumendi nomen eius in vanum sine sufficienti scilicet causa, & multò magis non assumendi illud falsò Si intelligantur illa præcepta, vt inuoluunt illa præcepta affirmatiua, eodem modo dicendum est ea, vt sic, esse strictè de lege naturæ, quo dicetur tertium præceptum esse de lege naturæ, de quo statim. Si verò intelligantur solùm comprehendere præcepta illa negatiua, aut si considerentur præcisè, vt inuoluunt illa præcepta, dicit Doctor hîc illa esse strictè de iure naturæ, non solùm provt illa sunt de iure naturæ, quæ sunt prohibita independenter ab omni ordinatione voluntatis alicuius, quia sic etiam sunt strictè de iure naturæ omnia præcepta Decalogi, etiam ea quæ sunt secundæ tabulæ; sed etiam provt illa dicuntur esse de iure naturæ, quæ strictissimè sint talia, hoc est, quæ ita sunt ex se prohibita, vt nulla voluntate possint licitè fieri.

206. *Concl. Doct. Duo prima præcepta primæ tabulæ negatiuè accepta sunt strictissimè de iure naturæ.*

Conclusio ergo Doctoris hîc est, quòd duo præcepta prima Decalogi intellecta negatiuè, provt scilicet prohibent irreuerẽtiam, exhibẽdam Deo, aut per cultum deorum falsorum, aut per assumptionem nominis eius in vanum, sint strictissimè de iure naturæ, atque adeò omni modo indispensabilia. Hæc conclusio est Doctoris hîc expressè, & omnium suorum, ac propterea Thomistarum, ac recentiorum omnium, qui dicunt omnia præcepta Decalogi esse talia, quos suprà citauimus. Est autem contra Occamum 2.*d.q.*19. & alios, qui putant omne malum, ideò esse malum præcisè, quia prohibetur à Deo, Deúmque posse pro libitu suo ea non prohibere, quorum in hoc sententiam suprà impugnauimus.

Probatio Doctoris. Ex terminis notum est Deo non esse exhibendam irreuerentiam.

Probatur autem conclusio ratione Doctoris, quia ex terminis notum est Deo nulla ratione irrogari posse absque culpa mortali iniuriam, aut irreuerentiam, non minùs quàm patet ex terminis nulla ratione posse fieri, vt totũ sit minus sua parte.

Confirm. 1. Nullum malũ morale est maius, quàm inferre Deo irreuerẽtiam.

Confirmatur primò, quia est notum ex terminis malum morale non esse faciendum, seu non posse licitè fieri id quod cognoscitur esse malum morale, quia sequeretur contradictio, nimirùm quòd non posset licitè fieri, & quòd posset licitè fieri: sed nullum malum morale potest esse maius, quàm inferre irreuerentiam Deo summo bono; ergo non potest ipsi licitè vlla ratione irrogari irreuerentia.

207. *Confirm. 2. Euidens est parentes, & superiores reuerendos nisi accedat dispẽsatio.*

Confirmatur secundò, quia est euidens non esse parẽtibus, aut Regibus, aliísque superioribus Reipublicæ exhibendam irreuerentiam, saltem absque dispensatione, siue propriè dicta, siue impropriè dicta Dei, vel alicuius alterius personæ maioris auctoritatis, quàm esset persona illa, cui exhiberetur per dispensationem irreuerentia: ergo nec Deo etiam potest inferri irreuerentia mediante dispensatione propriè dicta, vel impropriè dicta alicuius superioris ad Deũ, cùm Deus non habeat superiorem aliquẽ, à quo posset haberi illa dispensatio: ergo non potest vlla ratione fieri, vt ipsi licitè quis exhiberet irreuerentiam sciens, & prudens.

Replica.

Dices Deum ipsum posse in hoc dispensare sicut posset etiam aliquis Princeps dare licentiam alicui exhibendi sibi irreuerentiam; ita videtur quòd Deus similiter potest facere. Respondeo, negando assumptum, & ad probationem dico primò, non posse Principem dare licentiam alicui subdito exhibere sibi irreuerentiam, nisi saltem, quatenus tolleret rationem fundamentalem ex parte sua, aut subditi, vnde oriretur illa obligatio exhibendi reuerentiam, vt, verbi gratiâ, si abdicaret se Principatu, aut si dimitteret subditum à sua iurisdictione. Vnde cùm Deus non possit abdicare suam auctoritatem supra homines, nec eos absoluere à seruitute, quam ipsi debent essentialiter ex natura sua propter dependentiam essentialem, quam habent ad Deum: propterea non potest Deus facere, vt in vllo casu possit homo sibi irrogare irreuerentiam.

Responsio. Quomodo posset Princeps dare licẽtiam vt subditus inhonoraret ipsum.

208. *Deus nequit dare licentiã exhibendæ sibi irreuerentiæ.*

Dico secundò abstrahendo ab eo quòd Princeps aliquis, aut homo quicunque posset facere circa irreuerentiam sibi exhibendam, vel non exhibendam, non posse Deum dispensare in irreuerentia sibi irroganda, quia nõ posset hoc facere, nisi mediante actu aliquo voluntatis, per quem actum fieret, vt irrogatio irreuerentiæ aliàs illicita esset licita: sed non potest id facere mediante tali actu: ergo nullo modo potest dispensare in illis præceptis. Maior, & consequentia sunt claræ. Probatur minor, quia non est magis notum ex terminis, aut vllis principiis, quòd possit licitè fieri quòd Deus iuberet, aut quod non possit licitè fieri, quod Deus non prohiberet, quàm est notum quòd Deo in vllo casu sit irroganda irreuerentia: ergo sicut nullo suo actu posset facere, vt quod iuberet fieri, non fieret, aut quod prohiberet, fieret licitè pro eodem instanti, pro quo id iuberet, aut prohiberet; ita non potest facere vllo suo actu, aut irreuerentia sibi vlla ratione licitè exhibeatur.

Confirmatio. Non est magis notũ esse obediendum Deo quàm ipsi non esse exhibendam irreuerentiam.

Confirmatur hoc, quia est notum ex terminis esse semper obediendum Deo, nec Deum posse facere quin sit sibi obediendum: sed id non est magis notum, quàm quòd non sit ipsi exhibenda irreuerentia vlla, & præsertim quandoquidem fortassis ideò ipsamet inobedientia est mala, quia est irreuerentia quædam, aut quia inuoluit irreuerentiam: ergo Deus nequit facere vllo suo actu, vt sibi exhibeatur irreuerentia licitè.

Confirmatur secundò principaliter, quia eo ipso quo aliquid fieret iubente Deo, non fieret ipsi irreuerentia: ergo implicat vt Deus possit dare facultatem exhibendi sibi irreuerentiam.

Confirmatur tertiò, quia exhibere irreuerentiam Deo est malum morale: ergo Deus nequit dare facultatem id faciendi.

209. *Probatur cõclusio particulariter quoad primũ præceptum. Adorans falsos deos sic cognitos mentitur.*

Hæc sufficienter probant prædictam Scoti conclusionem; quoad vtrunque primum præceptum, quæ etiam potest probari particulariter quoad primum præceptum ex illis de non adorandis, scilicet diis falsis ex suppositione principij communiter recepti, quòd non possit vlla ratione fieri mendaciũ licitè, quia scilicet non potest quis adorare deos falsos, quin mẽtiatur: ipsamet enim adoratio est significatio quòd habeat illos pro Diis veris, cujus oppositum ipse cognoscit de illis.

Quamuis autem non sit magis certum hoc principium quòd non possit quis mentiri, quàm illud alterum, & quamuis aliqui dubitauerint de eo; tamen postea illud probabimus, quatenus saltem spectat ad Deum, nam ostendemus quòd licèt homines possint mentiri, Deum tamen nullo modo posse, aut per se immediatè mentiri, aut velle vt alius mentiatur: vnde cùm in confesso sit non posse licitè adorari deos falsos, nisi Deo iubente, quandoquidem Deus non possit velle, vt aliquis mentiatur, & illa adoratio sit mendacium, vel inuoluat mendacium, sequitur Deum non posse velle, vt fiat ista adoratio.

210. *De tertio præcepto.*

f *Tertium præceptum*, &c. Primò supponit hîc duo inuolui in tertio præcepto de Sabbato, aut potiùs tria. Primum est, aliquem cultum esse exhibendum Deo aliquo tempore, & quoad hoc est

Tria præcipiuntur in tertio præcepto.

est affirmatiuum, nec obligat, vt omni tempore cultum aliquem positiuum exhibeamus Deo actu. Secundum est, cultum exhibendum Deo determinatis temporibus dierum Sabbatorum; & quoad hoc etiam est affirmatiuum. Tertium est, abstinendum ab operibus seruilibus illis diebus, & quoad hoc est negatiuum; quia prohibentur ista opera pro illis diebus semper, & pro semper, ita vt non liceat vlla parte istorum dierum exercere talia opera. Hoc supposito concludit Doctor primò hoc præceptum, quantùm ad duo vltima, quæ includit, hoc est quantùm ad exhibendum cultum Deo diebus Sabbatinis, & quantùm abstinendum illis diebus ab operibus seruilibus, non esse de iure naturæ strictissimo, atque adeò non esse indispensabile: quod etiam tenent Authores communiter, & quod ad primã partem de cultu adhibendo diebus Sabbati, patet, tum, quia de facto Ecclesia transtulit illam obligationem à die Sabbati ad diem Dominicam, quod certè non fecisset, si fuisset strictissimè de iure naturæ; tum, quia nulla potest assignari ratio, quæ vrgeret ad exhibendum Deo cultum potiùs die Sabbati, aut Dominica ex natura rei independẽter ab auctoritate aliqua, aut lege positiua, quàm die Veneris, aut Iouis: ergo sicut non est præceptum exhibendi Deo cultum particularem die Iouis, aut Veneris ex natura rei, ita etiam nec die Sabbati, aut Dominica.

Nõ est de iure naturæ colere Sabbatũ, nec abstinere ab operibus seruilibus.

Probatur secunda pars de abstinendo ab operibus seruilibus; tum propter rationes iam præmissas, quæ huc etiã æquè applicari possunt; tum, quia, vt dicit Scotus benè, eatenus abstinere ab illis operibus est præceptum, quatenus aut illa abstinentia esset cultus, quo coli deberet Deus, aut quatenus esset mediũ in ordine ad exhibendum illi cultum debitum: ergo si non sit præceptum strictissimi iuris naturæ de exhibendo ipsi cultu diebus Sabbati, aut Dominica, potiùs quàm aliis diebus, non erit præceptum talis iuris abstinere ab operibus seruilibus illis diebus, potiùs quàm aliis.

211. Quantùm autem ad primum, quod includit tertium præceptũ, de exhibendo scilicet Deo cultum aliquo tempore, non tamen die Sabbati, aut Dominica potiùs quàm aliis diebus, nihil concludit Doctor; sed ponit optimam rationem dubitandi contrà, & eam postea soluit §. *Si autem*, non tamen absolutè, & simpliciter, sed ex hypothesi quòd esset propter aliqua principia necessariò, & indispensabiliter Deus colendus aliqu ndo. Vnde omnino mihi certum est ipsum de hoc mansisse dubium, quod & vlteriùs constat ex §. *Sic igitur omnia recolligendo*. Vbi redigens in compendium quæ suprà tractauit, dicit exprese, *Tertiò dubitatum est de tertio primæ tabulæ præcepto*, nimirùm, an esset de iure naturæ strictissimè, quantùm ad exhibendum cultum Deo aliquando; nam quantùm ad alia duo, non est dubitatum, sed absolutè resolutum quòd non esset de tali iure. Quare miror Pitigianum nostrum *hîc art. 2.* statuere tanquam de mente Scoti, quòd sit de lege naturæ strictissima Deum esse colendum aliquando indeterminatè, & præterea censere quòd Scotus magis in hoc propendeat, quàm in oppositum, ex eo scilicet fundamento, quòd Scotus soluat loco præfato rationem partis negatiuæ oppositæ, cùm tamen, vt dixi, non soluat illam absolutè, & simpliciter, sed ex hypothesi, quam relinquit vt dubium, & ex cuius veritate dependet rei decisio.

An sit de iure strictissimo naturæ colere Deũ aliquando? Nihil de hoc resoluit Doctor.

212. Itaque Scotus de hoc in hac quæstione nihil resoluit, sed mansit dubius, etsi liceret coniicere eius inclinationem potiùs dicendum esset quòd magis inclinaret in partem negatiuam, pro qua ponit absolutè, & simpliciter rationem optimam, quam non soluit absolutè, & simpliciter; sed ex hypothesi omnino incerta; cùm tamen pro altera parte non ponat nisi rationem satis leuem, vt iam videbimus.

Potius videtur inclinare in partem negatiuam.

Itaque ratio, quam ponit pro parte affirmatiua, est, quòd si non esset strictissimè de lege naturæ, vt Deus positiuè amaretur, aut coleretur, sequeretur hominẽ posse semper licitè viuere absq; motu vllo bono, hoc est, absque aliquo actu bono tendẽte in vltimũ finẽ: sed hoc videtur improbabile; quia sic p sset viuere absque eo quòd haberet vllũ bonum *velle* circa ea, quæ sunt ad vltimum finem, & consequenter absque vllo prorsus bono *velle*; cùm nullũ assignari possit bonũ *velle*, nisi quod sit circa vltimum finem, & circa ea, quæ sunt ad finem. Quòd autem posset viuere absque vllo bono *velle* circa ea quæ sunt ad finẽ, patet, quia nõ determinatur ad volendũ ea, quæ sunt ad finẽ, nisi quatenus determinatur ad volendũ ipsum finẽ, vt patet. Hæc est ratio partis affirmatiuæ, quam terminari puto in litera ad illa verba: *Ita vt nunquam teneretur ad bonum* velle *simpliciter*, cum quibus nõ sunt construenda sequentia verba, *quia si non*, vt Pitigianis facit, & alij: nam illa verba, & sequentia spectant ad alteram rationem pro parte negatiua, sed errore aut typographorum, aut amanuensium omissa sunt aliqua verba inter *bonum velle simpliciter*, & *quia si non*, nempe hæc, aut aliqua similia, *videtur quòd non*, quæ si interserentur, constructio totius discursus esset completa, quæ vt iam iacet inuoluit aliquam imperfectionem ob confusionem vtriusque rationis pro parte affirmatiua in vnam rationem, quæ tamen imperfectio est tantùm verbalis, & non tanta quin quiuis doctus possit facilè intelligere intentum Doctoris quoad vtramque rationem.

Ratio partis affirmatiuæ.

Aliqua verba omissa sunt in textu Scoti.

Ratio porrò pro parte negatiua est, quòd non sit præceptum iuris naturæ stricti, vt hodie, verbi gratiâ, amet homo Deum positiuè: ergo nec cras, nec vllo alio tempore, quia non est potior ratio cur alio aliquo tempore determinato obligaretur, quàm hodie. Et ne dicatur quòd hinc quidem sequatur quòd non obligetur quis ad diligendum, aut colendum Deum pro vllo tempore determinato; sed tamen quòd non sequatur quin obligetur pro aliquo tempore indeterminatè, addit Doctor optimè, quòd non possit aliquis teneri ad aliquem actum pro aliquo tempore indeterminatè, quin teneatur pro aliquo tempore determinato, quod posset determinari, & signari aliquando ob aliquas particulares circunstantias, & opportunitates occurrentes, aut concurrentes aliquando. 213.

Ratio partis negatiuæ.

Ex his duabus rationibus prima multò faciliotis est solutionis; quia qui non putaret absurdum posse, Deo volente, fieri, vt quis non haberet bonum *velle* circa finem, non existimaret absurdum quòd non haberet bonum *velle* circa ea, quæ sunt ad finem, nec consequenter vllum bonum *velle*. Et præterea non sequeretur quòd qui non haberet bonum *velle* circa finem, non haberet bonum *velle* circa ea quæ sunt finis, aut vllum bonum *velle*; nam quamuis inde sequeretur, quòd non haberet bonum *velle* circa ea, quæ sunt finis, vt sunt ad finem, non sequeretur quin haberet bonum *velle* circa illa sub aliis rationibus, atque adeò non sequeretut quin haberet plurima alia bona *velle*.

Facilior est ratio partis affirmatiuæ.

Sine bono velle circa finem posset haberi bonum velle circa ea, quæ sunt ad finem, saltem materialiter.

Alteram

214. *Responsio ad rationem pro parte negatiua.*

Alteram rationem dicit Pitigianis esse sophisticam, & in ea committi fallaciam *figuræ dictionis*, arguendo à pluribus particularibus determinatis ad vnum vniuersale indeterminatè: cuius exemplum ipse satis ineptum proponit; sed commodum potest adduci multiplex, vt si dicatur, hæc penna non est necessaria determinatè ad scribendum, nec illa, nec vlla alia determinatè: ergo nulla est necessaria ad scribendum, & sic posset scribi sine vlla penna, quod est absurdum. Rursus, hic cibus non est determinatè necessarius ad sustentandam vitam, nec ille, aut ille, aut vllus alius determinatus: ergo nullus cibus est necessarius ad sustentandam vitam, & sic potest sustentari vita naturaliter sine cibo, quod etiam est absurdum. Quemadmodum ergo in his exemplis non valet consequentia, ita nec valere videtur consequentia prædictæ rationis. Vnde ipsemet Scotus *infrà* dicit esse fallaciam *figuræ dictionis* in illo modo argumentandi, sicut in aliis multis similibus modis, vt patet ex duobus exemplis iam præmissis, & infinitis similibus.

Aliquid indeterminatè ex multis potest esse necessarium, licèt nullũ ex ipsis determinatè esset necessarium.

215. *Reiicitur præcedens responsio.*

Verùm non sufficienter per hæc euacuatur vis prædictæ rationis, si benè intelligatur, nam licèt non sequatur simpliciter aliquid non esse necessarium, ex eo quòd nullum contentum sub ipso sit necessarium determinatè; tamen quotiescunque aliquid dicitur necessarium simpliciter, debet necessariò aliquid contentum sub illo esse necessarium determinatè, vel simpliciter, vel secundùm *quid*, hoc est, ex hypothesi alicuius circunstantiæ possibilis, verbi gratiâ, si dicatur aliqua penna esse necessaria ad scribendum, aut aliquis cibus ad sustentandam vitam, aut aliquem actum bonum esse necessarium aliquo tempore; tum debet esse necessaria aliqua penna determinata, & aliquis cibus determinatus, vel simpliciter, vel ex hypothesi aliqua, nempe in casu, quo non esset alia penna, aut alius cibus proximè possibilis pro eo tempore, quo penna & cibus dicerentur necessaria, & tum etiam deberet aliquis actus determinatus charitatis, verbi gratiâ, esse necessarius pro hodierno die determinato, si hodie alius actus non esset proximè possibilis, & si antea nullus actus bonus fuit habitus, nec postea viuetur ad habendum aliquem actum bonum; & hoc est quod voluit Scotus, dum dixit, ad nullum actum tenetur pro aliquo tempore indeterminato, ad quem non tenetur pro aliquo tempore signato aliquibus opportunitatibus concurrentibus. Et hinc etiam non dixit absolutè, & simpliciter committi fallaciam *figuræ dictionis* in prædicta ratione, sed talem committi ex hypothesi quòd ostenderetur quòd necessariò simpliciter deberet Deus diligi pro aliquo tempore, nempe determinato, aut simpliciter, aut secundùm *quid*, hoc est, ex hypothesi aliqua possibili.

Quoties aliquid ex multis indeterminatè est necessarium, aliquid determinatè potest esse necessarium ex hypothesi aliqua.

216. Ratio autem cur si aliquis cibus, verbi gratiâ, sit necessarius ad viuendum, debeat aliquis cibus determinatus, verbi gratiâ, caro, esse necessarius, aut absolutè, aut ex hypothesi, quòd alius scilicet cibus non reperiretur, est, quòd aliàs aliquis cibus esset necessarius, & non esset necessarius: esset enim necessarius ex hypothesi; non esset verò, quia si caro non esset necessaria, quando alius cibus non reperiretur, posset viui, tum absque carne, & consequenter sine vllo cibo, atque adeò nullus cibus esset necessarius.

Similiter ratio cur si aliquis actus, verbi gratiâ, dilectionis, esset necessariò ex obligatione habendus aliquo tempore vita durante, deberet ille actus esse necessarius determinato tempore, verbi gratiâ, die Dominica, aut absolutè, aut ex hypothesi, quòd non fuerit talis actus habitus antè, & quod postea quis non esset victurus, vt eam haberet, ratio huius, inquam, est, quia aliàs esset necessariò habendus, & non esset necessariò habendus: esset enim ex hypothesi; non esset autem, quia si illo die non deberet haberi determinatè in tali casu, posset quis nunquam habere talem actum absque peccato, nam non peccauit antè, vt suppono, omittendo illum actum, nec postea peccabit, suppono enim quòd non sit victurus postea: ergo si non peccaret illo die determinatè, nunquam peccaret propter omissionem illam, & sic non esset ex obligatione necessarius ille actus pro vllo tempore, etiam indeterminatè, vt patet.

Si aliquis actus esse necessariò habendus aliquando indeterminatè, deberet esse necessarius determinato tẽpore ex hypothesi aliqua.

Ex hoc ergo habemus clarissimè quòd si non possit ostendi aliquod tempus determinatum, in quo necessariò esset obligatio amandi Deum, ipsúmve colendi, aut absolutè, aut ex hypothesi, non debeat dici quòd sit iuris naturæ stricti amare, aut colere Deum positiuè: sed non potest ostendi tale tempus: ergo absolutè, & simpliciter non est iuris naturæ strictissimi habere vllum motum dilectionis, aut cultus positiui circa Deum. Probatur subsumptum, quia si aliquo tempore curreret illa obligatio determinatè, maximè in hora mortis ex suppositione, quòd antè quis non amauit Deum, & quòd postea sciat se non victurum, vt amet, vt videtur euidens: sed tum non currit ista obligatio taliter quin possit Deus dispensare, vt non amet: ergo nunquam potest sic currere illa obligatio, quin Deus possit dispẽsare. Probatur minor, quia si esset aliqua ratio ob quam tum obligaret, maximè quia esset medium necessarium ad acquisitionem vltimi finis, nulla enim alia ratio assignari potest: sed non est sic necessarium, nisi ex ordinatione diuina, quam posset sine dubio non habere; nam quemadmodum de facto perducit paruulos ad vltimum finem absque vllo amore suo, aut cultu positiuo ipsi exhibito, ita posset de potentia absoluta perducere adultos ad vltimum finem absque vllo amore, aut cultu absoluto. 217.

Non est obligatio iuris naturæ strictissimi amare Deum vnquam pro hac vita.

Confirmatur, quia illud medium amoris & cultus positiui, quod de facto requiritur ad acquisitionem finis vltimi est fides supernaturalis, aut aliquid dependens à fide supernaturali, sine qua propterea impossibile est placere Deo: sed euidens videtur quòd Deus de potentia absoluta possit perducere ad visionem beatificam adultos absque illa fide, aut vllo alio dono supernaturali ab ipsa dependente: ergo potest perducere ad finem absque mediis de facto requisitis adultos capaces rationis, de quibus agimus; sed nulla alia media potiùs necessariò requiruntur, quàm ea, quæ de facto ordinata sunt; si enim magis necessariò requirerentur, cur Deus non ordinaret, & requireret illa: ergo potest adultos perducere ad finẽ absq; vllo medio cultus, aut amoris positiui. 218. *Confirmatio.*

Potest Deus adultos perducere ad vitam æternam absque vlla dispositione, aut merito suo.

Confirmatur secundò, quia non apparet ex terminis quòd sit tam malum non amare Deum, quin Deus posset dare licentiam non amandi se vnquam: nec possunt ostendi vlla principia, ex quibus colligatur quòd sit tam malum: ergo non est dicendum quòd sit tam malum, & consequenter amare Deum non erit strictissimè de iure naturæ.

Cõfirmatio 2. Nõ est euidẽs Deũ esse tam necess·riò amandũ quin ipsemet possit in hoc dispensare.

Cōfirmatio 3. Longo tempore potest quis viuere absque dilectione Dei: ergo sæpe ex dispensatione.

Confirmatur tertiò, quia potest quis licitè absque violatione legis naturæ viuere longo tempore, aut saltem septem diebus absque amore Dei, aut cultu positiuo, secundùm recentiores, & Thomistas communiter, qui putant durum esse obligare homines ad diligendum Deum singulis diebus Dominicis, vt obligare videtur Scotus: sed hoc supposito, non videtur vlla ratio quin si quis esset victurus capax rationis per septem solummodò dies, Deus posset cum ipso dispensare, vt non diligeret, nam quòd ipse sit, vel non sit ampliùs victurus, non videtur esse conditio necessitans Deum ad non dandam ipsi licentiam illam, quam aliàs posset dare: ergo non est obligatio iuris naturæ strictissimi amare, aut colere Deum positiuè sic, quin Deus licentiam concedere possit amandi, aut colendi se.

219. Propter hæc ergo concludo mihi longè probabilius videri quòd illud primum, quod includitur in tertio præcepto, non sit strictissimè de iure naturæ, nec consequenter indispensabile, & credo etiam Scotum in hoc magis inclinari, vt suprà dixi. Hoc tamen non obstante, si exhibere cultum illi esset quandoque ob aliquas circunstantias necessarium ad non irrogandum ipsi iniuriam, ita vt si non exhiberetur ipsi cultus positiuè, inferretur ipsi iniuria positiua, tum sine dubio exhibere cultum positiuè esset de iure naturæ strictissimo, sicut & non exhibere irreuerentiam, sed præcedens resolutio nostra non comprehendit talem casum; sed solùm quando non esset exhibitiò cultus necessaria ex præcepto vllo alio, quàm ex præcepto affirmatiuo directè in ipsammet tendente. nec credo hypothesim iam præmissam vnquam accidere, nisi quando adest aliquod præceptum positiuum, aut aliud præceptum præter tertium hoc præceptum vt est iuris naturæ.

220. *Secūdum mēbrum diuisionis Scoti explicatur.*

Alio modo dicuntur aliqua, &c. Hîc ponit secundum membrum diuisionis iuris naturalis, quam incepit suprà *num. 5.* & ex dictis suprà patet eum non intendere hîc per ea quæ sunt consona legi naturæ ea quæ ex se non obligant, sed solùm ea quæ non obligant taliter, quin possit Deus efficere aliquo actu suo, vt non obligarent. Nec vult etiam quòd præcepta secundæ tabulæ non sint principia euidentia ex terminis, aut conclusiones deductæ ex talibus principiis, sed quòd non sint principia sic euidentia, quin possit Deus efficere, vt liceret facere ea, quæ secundùm ea dictantur esse illicita; nec conclusiones ex talibus principiis deductæ, vt patet suprà eodem loco. Nec refert quòd vtatur exemplo diuisionis rerum ex hypothesi præcepti de pacificè viuendo, quæ diuisio non est obligatoria ex natura rei, quia exempla non debent currere, vt dicitur, quatuor pedibus, sed sufficit quòd habeant aliquam proportionem ex aliquo capite ad declarandum intentum, quamuis in pluribus aliis capitibus dissiderent, vt omnes fatentur. Illud autem exemplum deseruiit Scoto ad ostendendum quòd præcepta secundæ tabulæ non essent principia, aut conclusiones iuris naturæ strictissimi, quemadmodum diuisio rerum non erat principium, aut conclusio necessariò sequens ad ius illud, quod esset de pacificè viuendo; sed quòd quemadmodum illa diuisio erat valde conducens ad obseruantiam istius præcepti de pacificè viuendo, ita etiam præcepta secundæ tabulæ essent valde conducentia ad obseruantiam præceptorum iuris naturæ strictissimi, quamuis vlterius illa præcepta essent obligatoria ex natura rei, non tamen ita, quin Deus posset efficere actu suo, vt non obligarent.

De ijs quæ sunt largè de lege naturæ.

Hîc autem vlteriùs aduertendum, quando Doctor in §. *Ista distinctio*, dicere videtur quòd sit iuris positiui esse pacificè viuendum in communitate, vel politia non esse necesse, vt velit per hoc, quòd illud non sit principium iuris naturalis, aut conclusio sequens ex tali principio; existimo enim esse de iure naturæ, & qui viuunt in communitate pacificè viuant, quia non possent non pacificè viuere, si non facerent iniuriam proximo, auferendo eius bona, aut inferendo ipsi damna: ad hæc autem non facienda est præceptum sine dubio iuris naturæ, vel primæ classis, hoc est, omnino indispensabile; vel secundæ, hoc est de potentia absolutè dispensabile. 221.

Pacificè viuere est iuris naturæ.

Quo sensu est iuris positiui.

Vult ergo Scotus tantùm quòd esse pacificè viuendum sit principium iuris positiui, non quòd ius positiuum illud ordinaret, sed quòd ius positiuum statuens diuisionem rerum, & alia, quæ conducunt ad pacificè viuendum præsupponat illud principium, & ad conseruationem eius ordinet illa alia tanquam media, seu quòd illud principium sit fundamentum concedendi illas alias leges, vt ipsemet Doctor in fine eiusdem paragraphi loquitur, dicens omnia ferè iura positiua præsupponere aliquod principium, quod est fundamentum in concedendo illas leges, & iura. Vnde vno verbo, pacificè viuendum esse in communitate est iuris positiui principium, non verò statutum solummodò à iure positiuo.

SCHOLIVM.

Obiicit contra dictum secundum praced. Scholij; quia diligere Deum est legis naturæ strictè, & diligere proximum sequitur ex hoc necessariò, & ex hoc secundo necessariò præcepta secundæ tabulæ concluduntur: ergo sunt indispensabilia. Respondet tripliciter. Primò, diligere Deum positiuè fortè non esse de Iure naturæ strictè, imò videtur quòd Deus posset in eo dispensare. Secundò, esto sit strictè de Iure naturæ, ex eo non concluditur necessariò dilectio proximi. Tertiò, ex dilectione proximi non concluditur necessariò adimpletio præceptorum secundæ tabulæ, quod explicat discurrendo per præcepta.

9. Contra primum istorum arguo, quia secundùm Apostolum ad Rom. 13. *Non adulterabis: Non occides, & si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum sicut teipsum*: igitur in isto præcepto, *Diliges proximum tuum*, includuntur necessariò præcepta secundæ tabulæ: hoc enim videtur Apostolus ibi probare expressè. vnde in fine concludit: *Qui diligit proximum, legem impleuit.* Hoc probatur

Matth. 22. auctoritate Saluatoris Matth. 22. *In his tota lex pendet & Prophetæ*; sed dilectio proximi necessa

necessariò sequitur ex hoc principio necessario, *Deus est diligendus*; igitur à primo ad vltimum omnia præcepta secundæ tabulæ sequuntur necessariò ex primo præcepto primæ tabulæ: & ita si præcepta primæ tabulæ sunt strictè de lege naturæ, quia includuntur in primo præcepto primæ tabulæ; sequitur quòd præcepta secundæ tabulæ erunt etiam strictè de lege naturæ, licèt sint conclusiones eiusdem principij.

Probatio assumpti patet ex dictis *dist.* 28. vbi probatur dupliciter, quòd perfectus amor Dei non potest esse zelus, appropriatè loquendo: quia amor boni communis, vt appropriati sibi soli, est inordinatus: amor etiam alicuius nolentis dilectum condiligi, est imperfectus: ergo sequitur quòd si Deus est perfectè, & ordinatè amandus, quòd amans Deum debet velle proximum diligere Deum, & hoc volendo diligit proximum: hoc enim modo solùm diligitur proximus ex charitate, sicut dicitur ibi: ergo.

Ad hoc potest tripliciter responderi. Primo modo, quòd illud præceptum, *Diliges Dominum Deum tuum*, non est simpliciter de lege naturæ, inquantùm est affirmatiuum, sed inquantùm est negatiuum prohibens oppositum. non odire enim est simpliciter de lege naturæ: sed an aliquando amare, dubitatum est suprà in tertio præcepto: nunc autem ex illa negatiua non sequitur, quòd volendum sit proximo diligere Deum, licèt sequeretur ex affirmatiua illa, de qua non est certum, quòd sit de lege naturæ, strictè loquendo. 10.

Diligere Deum an sit præceptum naturæ strictè.

Secundò potest responderi, quòd ex illo præcepto, *Diliges Dominum Deum tuum*, non sequitur quòd debeam velle proximum diligere Deum. & cùm probatur, quia zelus non potest esse amor perfectus & ordinatus: Respondeo, non debeo velle bonum commune esse alicuius tantùm, & ita non amari ab alio: sed non oportet me velle illud bonum esse alterius, puta quia non placet illi illud bonum esse eius; sicut Deus prædestinans vnum, & non alterum, vult bonum esse prædestinati, & non alterius. Et per idem ad illud, quòd perfectè diligens vult dilectum condiligi. Potest dici, quòd hoc est verum ab eo scilicet, cuius amicitia placet dilecto: non autem est certum ex lege naturæ de quocunque, quòd eius dilectio acceptetur à Deo dilecto.

Tertiò potest dici, quòd licèt sit de lege naturæ strictè proximum esse diligendum, sicut priùs expositum est, id est, simpliciter esse volendum proximo ipsum diligere Deum, quia hoc est diligere proximum: tamen ex hoc non sequuntur præcepta secundæ tabulæ, puta quòd nolendum sit ipsum occidere, quoad bonum personæ propriæ, vel quòd nolendum sit adulterari, quoad bonum personæ coniunctæ sibi: vel quòd nolendum sit furari quoad bonum fortunæ, quo ille vtitur: quòd exhibenda sit parentibus reuerentia tam in honoribus, quàm in sustentationibus, & ita de aliis præceptis secundæ tabulæ: quia possibile est me velle proximum diligere Deum, & tamen nolle, vel non velle sibi vitam corporalem, vel seruare fidem coniugij, & sic de aliis: & per consequens possunt ista duo stare simul, scilicet me velle proximum diligere Deum, sicut ego debeo Deum diligere, sicut quoddam verum necessarium conclusum ex principiis practicis: & me nolle proximo hoc bonum, vel illud cuius est expressiuum præceptum secundæ tabulæ; cùm non sit verum necessarium. 11.

Et tunc ad auctoritates Pauli, & Christi potest dici, quòd Deus nunc de facto explicauit dilectionem proximi vltra illud, quod includit inquantùm sequitur ex principiis legis naturæ, ita quòd, licèt, vt concluditur ex principiis legis naturæ, non contineat nisi velle proximo ipsum diligere Deum in se: tamen vt explicatum est, includit esse volendum bona illa, vel saltem esse non volendum proximo mala opposita; vt iniustè sibi auferre vitam corporalem, fidem coniugij, bona temporalia, &c. 12.

Deus explicauit dilectionẽ proximi vltra id quod includit, inquantùm sequitur ex principiis legis naturæ.

Verum est igitur, quòd diligens proximum, legem impleuit, eo modo scilicet, quo lex explicata est debere seruari; licèt non eo modo, quo dilectio proximi concluditur ex primis principiis legis naturæ: & à simili, tota lex quantùm ad secundam tabulam, & Prophetæ pendent ex hoc præcepto, *Diliges proximum tuum, sicut teipsum*, intelligendo tale præceptum, non vt sequitur ex primo principio practico legis naturæ, sed vt Legislator intendit debere illud seruari, prout explicatur in præceptis secundæ tabulæ.

Qui diligit proximũ legẽ impleuit, explicatur.

COMMENTARIVS.

222. h CONTRA *primum istorum.* Præcedenti § *sic igitur omnia*, in quatuor assertiones compendiosè redegit totam suam resolutionem præcedentem circa hanc quæstionem, quarum primam dicit esse quòd præcepta secundæ tabulæ non sint de iure naturæ strictè, & propriè, in sensu suprà explicato, & probato. Contra hanc ergo assertionem proponit hîc vnam obiectionem, cuius tota vis consistit in hoc: Diligere Deum est strictissimè de iure naturæ; sed dilectio proximi sequitur necessariò ex dilectione Dei: ergo dilectio proximi est strictissimè de iure naturæ: sed obseruatio manda

Obiectio contra resolutionem Scoti de præceptu secũdæ tabulæ. An dilectio proximi sequatur ex dilectione Dei.

mandatorum secundæ tabulæ, sequitur necessariò ex dilectione proximi: ergo illa obseruatio est de iure naturæ. Hoc subsumptum probat optimè ex Philosopho. Primam autem minorem probat, quia dilectio Dei, quæ est de iure naturæ, est dilectio perfecta, & non inordinata: ergo non est dilectio, qua vellet quis sibi soli appropriare Deũ, nec cum qua stat actus, quo nollet ipsum diligi ab aliis: ergo est dilectio, cum qua coniungitur voluntas, qua velit Deum ab aliis diligi: sed talis voluntas est dilectio proximi: ergo dilectio proximi sequitur ad dilectionem Dei, quæ est de iure naturæ strictissimo.

Responsio 1. Tres ad hanc obiectionem dat Doctor responsiones. Respondet primò, negãdo maiorem, nempe quòd diligere Deum sit strictissimè de iure naturæ, cuius ratio patet ex paulò antè dictis.

223. *Responsio 2.* Respondet secundò, negando minorem, nempe quòd dilectio proximi sequatur ad dilectionem Dei necessariò. Ad cuius probationem dicit quòd licèt amor perfectus Dei, qui esset præceptus per ius naturæ strictum, non sit amor, quo vellet quis appropriare sibi Deum, ita vt nolit positiuè ipsum ab aliis diligi; tamen non debet esse amor, quo velit positiuè illum ab aliis diligi, sed sufficit quòd sit amor ipsius Dei secundùm se, abstrahendo ab hoc quod est velle ipsum positiuè, aut nolle ipsum positiuè ab aliis diligi. Assignat autem Doctor rationẽ cur non debeat quis amans perfectè Deum velle ipsum ab aliis diligi, aut possideri, quia scilicet non placeret ipsi Deo se communicare illis aliis, aut ab illis possideri; aut quia non esset notum diligenti quòd id ipsi placeret: sicut enim licèt Deus de facto vult se communicare illis, quos prædestinat, eósque habere pro amicis, & ab iis vt talibus diligi; tamen non vult sic se communicare illis, quos non prædestinat, aut ab illis diligi: ita non est mirum quòd diligens ipsum non vellet ipsum necessariò esse communicatum aliis, aut ab iis diligi, nisi quando constaret ipsi quòd id Deo acceptum esset, quod constare non potest naturaliter, atque adeò non potest esse præceptum iuris naturalis strictissimi, quamuis talis iuris esset diligere Deum.

Amor Dei præceptus iure naturæ non inuoluit actũ quo quis vellet ipsum ab aliis diligi.

Vt hoc adhuc meliùs intelligatur, aduertendum, tribus modis posse considerari quòd esset præceptum iuris naturalis strictissimi de diligendo Deum. Primò sic, vt diligeretur ipsemet secundùm se supra omnes alias creaturas tali modo; vt nollet quis vllo modo offendere ipsum mortaliter ob amorem vllius creaturæ; & si hoc præcisè præcipiatur, certum est quòd ex præcepto de eo diligendo præcisè, non sequatur præceptum vllo modo diligendi proximum, nisi quatenus offenderetur mortaliter, si non diligeretur proximus; vnde quamuis esset talis dilectio Dei sub præcepto iuris naturæ; quia tamen non esset necessarium vt ipse mortaliter offenderetur ex natura rei si non diligeretur proximus, propterea non esset necessarium ex iure naturæ, vt diligeretur proximus, quamuis esset de iure naturæ, vt sic diligeretur Deus.

Trifaciter posse considerari præceptum iuris naturæ diligendi Deum. Primus modus.

224. *Secundus modus.* Secundò, posset esse præceptum ad diligendum Deum non solùm secundùm se, sed ita etiam vt teneremur velle vt omnes aliæ creaturæ diligerent ipsum; & hoc modo verum est quòd dilectio proximi sequeretur ex dilectione Dei; sed adhuc negari posset quòd obseruatio mandatorum sequeretur ex dilectione proximi, propter tertiam responsionem Doctoris mox subiungendam.

Tertio modo, posset esse præceptum diligendi Deum, & omnia illa, quę vellet Deus diligi, quamuis non offenderetur mortaliter si non diligerentur, & ex hac dilectione non sequeretur diligendus proximus necessariò sic, quin posset Deus dispensare in dilectione proximi: & rursus quamuis deberet diligi proximus, non tamen tali dilectione, ex qua inferretur necessariò obseruatio mandatorum secundæ tabulæ, nisi quatenus constaret quòd Deus vellet eum tali dilectione diligi: non potest autem naturaliter constare quòd Deus sic velit eum diligi tam necessariò, quin possit dispensatiuè dare licentiam eum non diligendi tali dilectione, & consequenter talis dilectio eius non est strictissimè de iure naturæ, quamuis esset de iure naturæ diligere Deum, hoc tertio modo. *Tertius modus.*

Respondet Doctor tertiò, quòd quamuis esset diligendus Deus ex præcepto stricto, ac indispensabili legis naturæ, & quamuis esset ex eodem, vel alio præcepto simili diligendus proximus dilectione tali, qua vellemus ipsum efficaciter diligere Deum, & peruenire ad beatitudinem; tamen inde non sequeretur obseruatio præceptorum secundæ tabulæ, quia eatenus ex præcepto de huiusmodi dilectione proximi sequeretur illa obseruatio, quatenus sine ea non posset proximus tali dilectione diligi: sed potest, nulla enim est repugnantia quòd aliquis vellet proximum diligere Deum, & peruenire ad vltimam beatitudinem, & quòd simul cum hoc vellet interficere ipsum corporaliter, & auferre ipsi bona quæcunque corporalia; imò posset aliquando quis (licèt id malè faceret) vti ista interfectione & ablatione bonorum tanquam medio ad perducendum ipsum ad dilectionem Dei: vt quando quis existimaret quòd aliquis esset in gratia, & quòd si moreretur, consequeretur vitam æternam, aut quando existimaret quòd ablatio bonorum temporalium esset ipsi maxima occasio disponendi se ad Deum diligendum, & quærendum, vt solet sæpè contingere, iuxta illud: *Tribulatio dat intellectum, & virtus in infirmitate perficitur.* In his, inquam, casibus posset quis in ordine ad perducendum proximum ad dilectionem Dei, & beatitudinem, ipsum interficere, & auferre ipsi bona quæcunque temporalia, quantùm est ex natura rei, licèt de facto id facere non debeat. 225. *Responsio 3.*

Non sequitur obseruatio secundæ tabulæ necessariò ex dilectione qua diligeremus proximum in ordine ad Deum.

Confirmatur hoc, quia Deus ipse vult prædestinatos diligere se, & acquirere beatitudinem æternã, & diligit eos consequẽter tali dilectione, qualis est illa, de qua modò agimus, & tamen hoc non obstãte sæpè interficit eos, & aufert ipsis bona, aut saltem id sine vlla controuersia potest facere, & est gratia specialis ipsis quandoque quòd id faciat; sicut mors est gratia specialis iis, qui rapiuntur ne malitia mutet intellectum eorum: ergo interficere aliquem, aut auferre quæcumque illius bona, non est incompatibile cum dilectione illius tali, ex qua oriretur vt quis vellet efficaciter eum diligere Deum, & consequi beatitudinem, & consequenter quamuis quis teneretur Deum diligere, & velle etiam vt proximus diligeret eum, ex eo quòd vtrumque horum esset iuris naturæ stricti, atque adeò indispensabile, quia scilicet vtrumque concluderetur, vt supponitur, ex principiis primis practicis, non quibuscumque, sed talibus, in quibus non posset dispensari; tamen non esset necessarium vt quis nollet proximum interficere, aut ipsius bona auferre, aut facere aliquid ex his, quæ expressè prohibentur in secunda tabula, *Confirmatio.*

Cum dilectione supernaturali proximi posset compati voluntas interficiendi ipsum, & priuandi eum bonis.

tabula, quia non constat quòd illorum prohibitio sequatur ex principiis primis practicis indispensabilibus.

226. *Obiectio contra præcedentem doctrinam. Responsio.*

Et si obiiciantur contra hanc doctrinam, auctoritates præmissæ *numero nono textus*, ex quibus videtur colligi quòd obseruantia mandatorum secundæ tabulæ sequatur ex dilectione proximi, & hæc ex dilectione Dei. Respondet §. *& tunc ad auctoritates*, obseruantiam illam non sequi ex dilectione proximi præcisè, quatenus illa dilectio est legis naturæ; sed quatenus illa dilectio est præcepta à Domino Deo; hoc autem non facit contra prædictam doctrinam, vt patet.

Quomodo dilectio proximi, ex qua sequitur obseruantia præceptorum secundæ tabulæ, non est legis naturæ. Dilectio proximi inferens obseruantiam mandatorum dupliciter cõsiderari potest esse de lege naturæ. Prima consideratio. Secundus modus. Dilectio proximi ex qua sequitur obseruantia mandatorum secundæ tabulæ, est de lege naturæ.

Circa quod aduertendum, quòd non velit Scotus non esse de lege naturæ talem dilectionem proximi, ex qua sequitur quòd nolit facere ea quæ sunt prohibita in secũda tabula: sed tantùm quòd non sit de lege naturæ quatenus infertur ex dilectione Dei, aut ex dilectione proximi, quæ necessariò sequeretur ex natura rei ad dilectionem Dei. Pro cuius vlteriori intelligentia rursus aduertendum, quòd dilectio proximi inferens obseruantiam præceptorum secundæ tabulæ, possit considerari dupliciter esse de lege naturæ. Primò, quatenus sequeretur necessariò ex dilectione Dei, & hoc modo negat Scotus illam dilectionem, vt sic, hoc est, vt ad eam sequatur illa obseruatio, esse de lege naturæ. Alio modo quatenus illa dilectio, vt sic, sequeretur ex aliis principiis primis practicis, aut seipsa esset euidens: & hoc modo non negat Scotus quin sit de lege naturæ; nec ego dubito quin hoc modo sit de lege naturæ, quia quamuis Deum esse non cognosceretur, imò & quamuis non esset vllo modo, recta ratio dictaret non esse furandum, interficiendum, adulterandum, &c. & quamuis in tali casu non posset cognosci quòd transgrediens illa præcepta esset puniendus æterna pœna inferni sensus, aut damni, prout pœna damni dicit priuationem visionis, & fruitionis beatificæ; tamen posset cognosci quòd posset optimè puniri morte, aut aliis grauissimis suppliciis à Principe quocumque Reipublicæ, quod sufficit vt dicatur illa obseruatio præceptorum secundæ tabulæ esse de lege naturæ, non quidem quatenus infertur ex præcepto de dilectione Dei, quod vocatur à Scoto *in fine §. Verum est igitur*, primum principium practicum legis naturæ, quia versatur circa vltimum finem naturæ; sed quatenus vel est per se nota, vel sequitur ex aliis principiis practicis.

227. *Alia explicatio Scoti quatenus dicit dilectionem proximi ex qua sequitur obseruantia secundæ tabulæ, non esse de lege naturæ. Responsio secunda ad prædictam obiectionem.*

Posset vlteriùs alio modo explicari Scotus sic, vt non velit quòd illa dilectio proximi, vt ad eam sequitur obseruatio præceptorum secundæ tabulæ, non sit de lege naturæ, sed quòd non sit de lege naturæ strictissima, ac indispensabili, quamuis dilectio Dei esset de tali lege, & etiam dilectio talis proximi, ex quo oriretur quòd vellemus ipsum diligere Deum, & consequi beatitudinem. Et iuxta hoc facilè, & breuiter responderi posset secundò ad prædictas auctoritates, concedendo quòd propter eas obseruatio secundæ tabulæ sequatur ex dilectione Dei, admittendo etiam quòd dilectio Dei esset de iure naturæ strictissimo; sed negando tamen quòd ita necessariò sequatur obseruatio secundæ tabulæ ex dilectione Dei quin Deus posset dispensare in illa obseruantia, benè enim potest fieri quòd illa obseruantia sequatur ex dilectione Dei naturaliter, sed non tamen ita quin Deus posset in ea dispensare, & sanè ita existimo de facto contingere, nempe quòd etiam ex dilectione Dei sequatur quòd debeamus diligere proximum, & non dare ipsi occasionem offendendi Deum; nec facere ipsi iniuriam, auferendo eius bona, quamuis hoc non ita necessariò sequatur, quin Deus posset hîc, & nunc cum aliquo dispensare sic, vt non teneatur non auferre bona proximi. Per hæc patet mens Doctoris in resolutione totius huius quæstionis, sed pro maiori tamen complemento aliam explicationem mentis eius adiungere visum est.

Itaque quando Scotus dicit præcepta secundæ tabulæ non esse de lege naturæ, quia non sunt principia prima practica, nec conclusiones necessariò deductæ ex talibus principiis, non solùm potest intelligi vt hactenus ipsum explicui, sic scilicet, vt velit tantùm quòd non sint de lege naturæ strictissima, ac indispensabili, nec principia, aut conclusiones talis legis; sed etiam potest intelligi quòd non sint de lege naturæ præceptiua sub pœna inferni, aut priuationis vitæ æternæ vllo modo, nec dispensabiliter, nec indispensabiliter; sed quòd habeant esse sic prohibita, aut præcepta à voluntate Dei. Pro quo intelligendo obseruandum quòd aliquid possit esse prohibitum, vel præceptum, dupliciter. Vno modo sub pœna aliqua in confuso, aut sub pœna determinata ordinis quasi naturalis, scilicet mortis temporalis, aut incarcerationis, aut iacturæ bonorũ, vel omnium, vel quoad partem, ita vt qui faceret contra quàm esset ipsi præceptum, posset iudicari dignus morte, aut aliqua alia pœna ex prædictis, aut similibus. Alio modo posset aliquid esse præceptum, aut prohibitum, sub pœna inferni, & priuationis beatitudinis, sic, vt quis transgrederetur præceptum meritò posset iudicari eo ipso dignus inferno, aut illa priuatione beatitudinis, quam aliàs consequeretur. Quòd autem esset prohibitum ex natura rei quouis modo ex his independenter ab vlla lege positiua, seu ab vllo actu voluntatis diuinæ, aut humanæ esset prohibitum de lege naturæ; & in hoc sensu omnia præcepta Decalogi essent de lege naturæ, & essent vel principia prima practica, vel conclusiones deductæ ex talibus principiis, quatenus scilicet esset notum ex terminis, vel posset concludi ex propositionibus aliquibus sic notis, quòd qui ea transgrederetur esset dignus aliqua pœna, vel temporali mortis, aut incarcerationis, &c. vel æterna inferni, & priuationis beatitudinis, nec hoc vnquam negauit Scotus.

228. *Alia explicatio Scoti quatenus dicit præcepta secundæ tabulæ non esse de iure naturæ.*

Præcepta secundæ tabulæ non sunt præcepta sub pœna mortis æternæ, seu inferni ex natura rei sed ex ordinatione diuina.

Non est necesse vt præcepta secundæ tabulæ ex se sint præcepta sub pœna inferni.

Sed non esset tamen necessarium vt quidquid præcipitur, aut prohibetur in Decalogo, maximè in secunda tabula, esset prohibitum præcepto iuris naturalis obligante ad pœnam æternam inferni, aut Beatitudinis perdendæ, independenter ab ordinatione positiua Dei; neque enim patet ex terminis tantam esse malitiam in adulterio, verbi gratiâ, aut homicidio, aut furto, vt ex natura rei, propter ea commissa deberet quis puniri pœna tam atroci, quàm est æterna illa sensus, & damni, quam de facto ea admittentes luunt in inferno; nec possunt assignari vlla principia, ex quibus id naturaliter concludi posset, præsertim cùm ex natura rei non videatur per illa delicta inferri iniuriam Domino Deo, aut aliquid committi, quod per se directè incompatibilitatem habeat cum vltimo fine, aut eius assecutione.

Hoc

229. Hoc ergo posset esse intentum Scoti, & posset etiã esse intẽtum eorum authorum *n.2.* suprà dixi legem naturæ constituere in visione, aut prohibitione, quæ esset actus voluntatis diuinæ, & insuper opinari quòd in casu quo Deus non prohiberet aliqua, tum quidem committi possent actiones indecentes naturam rationalem; sed quòd tamen illæ actiones non essent offensæ Dei, aut saltem non essent offensæ mortalis grauitatis, ac dignæ pœna æterna sensus, & damni, quam patiuntur peccantes mortaliter: sed discrimen tamen latissimum inter hos Authores, & Scotum est, quòd illi id putauerint de omnibus actionibus, quæ fierent in casu, quo Deus non haberet iussionem positiuam; Scotus autem id non dicat nisi de præceptis secundæ tabulæ, ac iis quæ similem habent rationem.

Quo sensu possit aliqua actio esse indecens grauiter naturam rationalē, & tamē nō peccaminosa mortaliter.

Hæc doctrina non aliam videtur habere difficultatem, quàm quòd videri posset esse cõtra Paulum *Rom.2.* dicentem. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, & qui sine lege peccauerunt, sine lege peribunt.* Ex his enim vltimis verbis videtur dicere quòd quamuis non esset lex aliqua positiua de præceptis Decalogi, qualis de facto data est per Moysem populo Iudaïco, & per Christum nobis, adhuc aliquis propter transgressionem eorumdem præceptorum, quatenus sunt iuris naturæ posset perire, hoc est, puniri morte æterna, seu pœnis Inferni.

Obiectio contra præcedentem doctrinā.

230. At valde facilè responderi potest, eos qui sine lege peccarent, non quibuscumque peccatis, sed peccatis illis, quæ sunt prohibita lege naturæ sub pœna mortis æternæ, vt est cultus Idolorum, & quæcũque, grauis saltē, irreuerentia exhibita Deo, perituros: hinc autem non sequitur eos qui peccarent transgrediendo præcepta iuris naturę contenta in secunda tabula perituros, in casu quo non daretur præceptum positiuum Dei de illis.

Responsio.

Nec refert quòd Paulus dicat *cap.1.* Deum eos, qui sine lege peccauerunt, tradidisse propterea in reprobum sensum, *vt faciant quæ non conueniunt, repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, auaritia,* nam hinc non sequitur, vt malè intulit Suarez *lib.2. de legib. cap.15. num.10.* Paulum, dum ait eos, qui sine lege peccauerunt, sine lege perire, loqui de peccatis contra secundam tabulam, quasi illi, qui ea committerent sine lege positiua perirent; tantùm enim vult Paulus quòd propter peccata Idololatriæ, & irreuerentiæ erga Deum, Deus permiserit gentes, quæ sic peccauerunt, incidere in omnia illa aliorum peccatorum genera, quæ ibi commemorat, vt ex ipso contextu totius discursus satis constat; ob quæ etiam peccata contra secundam tabulam, quamuis non punirentur morte æterna, tamen poterat ipsis denegari gratia, qua liberarentur tam ab iis, quàm ab aliis illis grauioribus, vt non perirent, sed saluarentur.

Replica.

Responsio.

Dices cum Sala *disp.15. de legib. sect.9.* Idem Paulus dicit 1. Cor. 6. *An nescitis quia iniqui regnum Dei non possidebunt? Nolite errare, neque fornicarij, neque adulteri,* &c. *Regnum Dei possidebunt:* ergo secundùm ipsum, quamuis non esset lex positiua aliqua vetans illa, adhuc excluderetur quis propter illa à Regno Dei.

Alia replica.

Respondeo negando sequelam, quia Paulus non loquitur in casu, quo non esset lex positiua, sed de facto.

Responsio.

Dices, si non loqueretur in illo casu, non esset verum quòd de facto talia agentes priuarentur regno Dei, quia posset de facto contingere quòd qui ea facerent, non cognoscerent ea esse prohibita per legem positiuam Dei ex inuincibili ignorantia. Respondeo in casu talis inuincibilis ignorantiæ probabile esse iuxta doctrinam præsentem, quòd non priuarentur regno Dei de facto ij, qui ea committerent propter illa præcisè, quamuis commissio eorum posset esse causa cur Deus permitteret talia agentes incidere in alia peccata, propter quæ excluderentur illo regno, & cur non daret ipsis gratiam efficacem pœnitendi de illis aliis peccatis sicut oportet, vt iustificationis gratiam consequerentur.

Alia replica.

Responsio. Quomodo transgredientes præcepta 2. tabulæ propterea perirēt in casu inuincibilis ignorantiæ de Deo & inferno.

SCHOLIVM.

Ad secundum, insinuat habenti scientiam vnius Dei, non esse necessariam fidem de eodem. & secundùm D. Thom. 2.2. quæst. 1. art. 5. impossibile videtur quòd eam habeat. Vide ipsum ibi quæst. 2. art. 4. ad primum. Ad tertium, benè explicat, qualiter præcepta Decalogi in omni statu ligant. Ad quartum, optimè explicat quomodo Israëlitæ non dispensatiuè nec iniustè spoliarunt Ægyptios. De quo Exod. 3. 12. 13. Ita communis, & D. August. q. 39. in Exod. & lib. 22. contra Faust. c. 71. Iren. 4 contra hær. c. 49. Phil. l. 1. de vita Moysi.

13. *Ad arg. 1.* AD argumenta principalia [k]. Primum est pro me, quia probat, quòd præcepta secundæ tabulæ non sunt de lege naturæ, strictè loquendo.

Ad 2. Ad secundum dico, quòd etsi Deum esse posset nõ includi ratione naturali ex principiis per se notis: tamen illi populo rudi, & exercitato in intelligibilibus non erat hoc notum nisi ex lege. vnde ad Hebr. 11 *Oportet accedentem ad Deum credere quia est;* intellige si non habeat, nec habere possit aliam notitiam de Deo. Ita, etsi aliqua concupiscentia possit concludi esse contra legem naturæ: hominibus tamen corruptis non erat notum esse contra legem naturæ; ideò necessarium fuit explicare per legem datam. Vel aliter concupiscentiæ prohibentur per præcepta secundæ tabulæ: & de illis concessum est, quòd non sunt per se nota.

Hebr. 11.

14. *Ad 3.* Ad aliud dico, quòd in omni statu seruabantur, & seruari debent ista præcepta. In beatitudine quidem erit summa obseruatio illorum affirmatiuorum, nisi fortè illius solius de honoratione parentum; non quin tunc ibi sit voluntas honorandi, sed quia non erit necessitas impendendi actum huius, saltem prout honor ille extenditur ad sustentationem necessariam, quia ibi nullus indigebit auxilio.

Quæ præcipiuntur in Decalogo, seruari debent in omni statu.

In

In ſtatu innocentiæ, & ante legem ſcriptam tenebantur omnes ad iſta, quia erant ſcripta interiùs in corde, vel fortè per aliquam doctrinam exteriorem datam à Deo, quam diſcebant parentes, & deriuabant in filios: nec oportuit ea ſcribi in libro, quia potuerunt illa faciliter memoriæ commendare, & retinere, quia populus illius temporis erat longioris vitæ, & fuit melioris diſpoſitionis in naturalibus, quàm populus temporis poſterioris; quo tempore infirmitas populi requirebat legem dari, & ſcribi.

Et ad aliud, quod tangebatur in primo argumento de filiis Iſraël ſpoliantibus Ægyptios, poteſt dici, quòd ibi non diſpenſauit contra præceptum de furto, quia ipſi non acceperunt ſimpliciter alienum: tum, quia Deus erat ſuperior Dominus, & potuit transferre dominium illarum rerum in eos, etiam inuitis inferioribus dominis, & hoc modo non peccauit Christus licentians in porcos intrare dæmones, qui ſtatim præcipitati ſunt in mare: non enim iniuſtè priuauit illos porcis ſuis: tum etiam, quia filij Iſraël ſeruiendo Ægyptiis meruerant tanta recipere, licèt Ægyptij nollent ea reddere: & tunc per ſuperiorem iudicem potuerunt compelli, de cuius licentia filij Iſraël potuerunt iuſtè, & licitè accipere. 15. Sine diſpenſatione Iſraëlitæ ſpoliarunt Ægyptios *dupliciter exponitur.*

Ad illud in oppoſitum de Canone debet intelligi de lege largè loquendo: & hoc de præceptis ſecundæ tabulæ.

COMMENTARIVS.

231. *Reſponſio ad argumenta principalia. Primum argumentum principale. Exempla probantia diſpenſaſſe Deum in præceptis Decalogi.*

c *AD argumenta principalia.* Reſpondet ad argumenta initio quæſtionis huius propoſita, quorum primum conſiſtit in hoc: Deus de facto diſpenſauit in præceptis ſecundæ tabulæ, in quinto quidem de non occidendo, *Gen.* 22. vbi præcepit Abrahæ, vt filium ſuum Iſaac ſibi immolaret. In ſexto *Oſeæ primo* vbi Oſeæ Prophetæ præcepit ſumere vxorem fornicariam, & facere filios fornicationum.

In ſeptimo denique *Exodi* 11. & 12. vbi præcepit filiis Iſraël ſpoliare Ægyptios ſuis vaſis aureis, ac argenteis: ergo præcepta omnia Decalogi non ſunt de lege naturæ, quæ enim ſunt talia, ſunt indiſpenſabilia.

Reſponſio. Reſpondet Doctor hoc argumentum facere pro ſua reſolutione præmiſſa, quia concludit præcepta ſecundæ tabulæ non eſſe de lege naturæ ita ſtrictè, vt ſunt ea præcepta, quæ ſunt indiſpenſabilia.

Spoliatio Ægyptiorum poſſet ſaluari ſine diſpenſatione. Circa verò ſpoliationem Ægyptiorum inferiùs *num.* 15. §. *& ad aliud quod tangebatur*, ait poſſe ſaluari illam ſpoliationem ſine eo quòd Deus diſpenſauit in ſeptimo præcepto, quia per illud præceptum non prohibetur niſi ablatio rei alienæ; ſed poſſet dici quòd filij Iſraël in iſta ſpoliatione non abſtulerunt alienum: ergo non erat ipſis neceſſaria diſpenſatio. Probatur maior dupliciter, primò, quia poſſet dici quòd Deus, qui eſt Dominus vniuerſorum, potens diſponere ad libitum ſuum de omnibus omnium bonis, tranſtulerit dominium bonorum illorum, quæ abſtulerunt Iſraëlitæ ab Ægyptiis in Iudæos, &, ſi hoc feciſſet, illa bona non eſſent amplius Ægyptiorum, ſed potiùs Iudæorum, & conſequenter ea auferendo Iudæi non auferrent aliena, ſed ſua. Secundò, quia poſſet dici quòd Iudæi, propter labores ſuos, & obſequia præſtita Ægyptiis meruerint ab illis tantum, quantum abſtulerunt ab illis, vnde cùm Ægyptij nollent ſoluere illis quam debebant mercedem, poterant abſque vlla diſpenſatione per ſententiam Dei ſupremi Iudicis illa auferre licitè tanquam ſua.

232. Ex his duabus rationibus, quibus Doctor oſtendit quomodo ſaluari poſſet quòd Iudæi non abſtulerunt alienum, nec conſequenter tranſgreſſi fuerint ſeptimum mandatum, etiam cum diſpenſatione, primâ vtuntur D. Bonauentura *d.*47.*a.*1. *q.*4. Richardus *ibidem*; vtraque verò vtitur Durandus & Toſtatus *cap.* 3. *Exodi.*

Sanctus autem Auguſtinus ſecundæ rationis mentionem facit *lib.* 22. *contra Fauſtum cap.* 71. & præterea aſſignat rationem cur Deus congruè poſſet ab Ægyptiis dominium illorum bonorum auferre, nempe quia iis abutebantur ad cultum idolorum, & propterea puniri meritò poterant illa ſpoliatione, verba eius ſunt: *Carnalis itaque ille populus, & rerum terrenarum cupiditate occupatus; Ægyptiis verò ſacrilegi, & iniqui nam & auro illo, hoc eſt, Dei creatura malè vtentes ad creatoris iniuriam ſuis idolis ſeruiebant, & homines peregrinos labore gratuito iniuſtè, ac vehementer afflixerunt. Digni ergo erant iſti, quibus talia iuberentur, & illi, qui talia paterentur.*

Verùm quamuis hoc modo ſaluari poſſet quomodo Iudæi non acceperint res alienas, ſed ſuas, atque adeò non indiguerint diſpenſatione; tamen mihi non eſt dubium quin etiam per veram diſpenſationem accipere poſſent illa ſpolia, ita ſcilicet, vt quamuis Deus non transferret dominium illorum ſpoliorum in Iudæos, nec etiam in pœnam peccatorum vllorum ordinaret Iudæis illa accipere; tamen abſolutè poſſet iubere Iudæis ea ſpolia etiam manentia ſub dominio Ægyptiorum, ac propriiſſimè aliena non ſolùm ſpecificatiuè, ſed reduplicatiuè, auferre, & Deo id iubente Iudæi per veram diſpenſationem poſſent ea auferre; quia illa & iuſſio Dei, aut permiſſio haberet rationem veræ diſpenſationis: nec enim magis abſurdum eſt, aut difficile quòd Abrahamus, mediante vera diſpenſatione, potuerit occidere filium ſuum Iſaac, quàm quòd aliquis poſſet auferre aliena bona per veram diſpenſationem; nec eſt vlla difficultas in eo quòd per veram diſpenſationem, vtrumque fieri poſſet, niſi quòd non poſſit diſpenſari in præceptis vllis Decalogi, cuius contrarium ſuprà abundè oſtendimus. 233. *Poterat illa ſpoliatio eſſe mediante diſpenſatione.*

Quod attinet autem ad ſecundum exemplum, quo in primo argumento probatur diſpenſatio in ſexto præcepto, nempe quòd Deus præcepit Oſeæ accipere vxorem fornicationum, & facere filios fornicationum, Scotus nihil reſoluit de re ipſa, ſed admittendo exemplum currere in ſenſu obiectionis, dicit illud pro ſua ſententia facere. 234. *De facto Oſeæ.*

Prima expositio minùs probabilis de sensu spirituali.

Quomodo verò intelligendus sit ille locus, non conuenitur inter Authores. Aliqui intelligunt totam illam historiam spiritualiter, ita sanctus Hieronymus *super Oseam in prœmio*, & sic intellecta nihil faceret ad propositum huius loci, vt patet. Sed longè communior sententia est quòd literaliter debeat intelligi. Sic Irenæus *lib.4.c.37.* Basilius *in Isaiam c.8.* D. Augustinus *c.12. doct. Christ. lib. 22. contra Faustum c. 80. & 89.* Cyrillus, Theodoretus & Scholastici communniter, inter quos tamen adhuc est controuersia de sensu eius literali.

2. Communis de sensu literali.

235. *Prima expositio litteralis.*

S. Augustinus cōtra Faustum *suprà c.8.* dicit ita intelligendum locum illū, vt Prophetæ præceptū sit accipere mulierem, quæ antè erat meretrix, in matrimonium, & ex ea sic legitimè coniuncta suscipere filios, verba eius sunt. *Quid enim aduersum elementis veritatis, si meretrix relicta fornicatione in castum coniugium commutetur?* & infrà. *Itaque cùm meretricem Propheta accepit vxorem, ad vitam corrigendam mulieri consultum est.*

Tostatus *in cap.3. Exodi* similiter exponit illum locum, & ex recentioribus Ribera, & Sanctius *in cap. Oseæ.* Molina *de Iustitia tract.5. disp.57.* Suarez 2. *de legibus c.15.* & alij. Fauet autem huic expositioni quòd præcipiatur ipsi accipere vxorē fornicationum, & non mulierem, idque nō solùm habeatur in textu nostro, sed etiā in Hebræo.

Obiectio contra hanc expositionem.

Et si obiiciatur quòd non solùm præcipiatur Prophetæ accipere vxorem fornicationum, sed etiam facere filios fornicationum.

236. *Responsio 1.*

Respondent dupliciter. Primò, quòd vocentur filij fornicationum; non quia erant geniti ex fornicatione, sed quòd essent filij geniti ex vxore fornicationis, seu tali quæ erat aliquando meretrix, & hæc responsio placet D. Hieronymo, Richardo, Riberæ, & Sanctio, fauetque ei plurimùm translatio, quâ vsus est S. Augustinus suprà, sic enim in ea habetur, *Accipe vxorem fornicariam, & fac filios de fornicaria.*

Responsio 2.

Secundò respondent vocari filios fornicationum, quia erant filij, qui fornicarentur ad imitationem matris, & in hanc responsionem magis propendere videtur Ribera & Sanctius suprà, qui confirmant eam ex versu 4. capitis 2. *& filiorum illius non miserebor, quoniam filij fornicationum sunt.* nam verisimile putant eodem sensu dici filios fornicationum, hîc & in primo capite; sed hîc non possunt sic dici in alio sensu, quàm iam proposito, nimirùm quòd essent filij qui fornicarentur, quia si sic dicerentur, quia geniti essent ex fornicatione, non poterat hoc esse sufficiens ratio, cur Deus non misereretur eorum.

237. *Vtraque responsio est difficilis.*

Contra 1.

At mihi videtur difficilis vtraque responsio. Prima quidem, quia est contra communem modum loquendi vocare filios ex legitimo matrimonio natos filios fornicationum, quamuis mater eorum esset fornicaria, aut meretrix; benè quidem possent vocari filij meretricis & fornicariæ, sed non fornicationum, vnde quamuis illa responsio esset bona, supposita translatione illa S. Augustini, tamen non nisi satis impropriè accommodari potest editioni vulgatæ, quæ sine dubio præferenda est cuicunque alteri.

Contra 2.

Secunda etiam videtur difficilis, tum, quia non habet patrocinium ab auctoritate Patrum, aut antiquorum Theologorum: tum, quia est valde durus modus loquendi, *fac filios fornicationum*, id est, fac filios, qui postea erunt fornicarij: tum denique, quia non fauet ille alius locus ex 2. cap. primò, quia non esset necesse vt filij fornicationum eodem modo ibi intelligeretur & in primo capite. Secundò, quia in secundo capite videtur potiùs intelligi debere quòd loquatur de filiis, aut genitis ex fornicatione, aut genitis ex matre fornicaria, quia subiungitur immediatè, vt ipsemet Ribera aduertit, *quia fornicata est mater eorum confusa est, quæ concepit eos.* Ideò autem posset Deus non misereri eorū miseratione efficaci ob fornicationē matris, maximè spiritualem Idololatriæ, de qua sine dubio in illo secundo capite fit mentio, quia ob illam posset Deus subtrahere gratiam efficacem illis. nam sicut ob merita parentum & iustorum sæpe miseretur aliquorum efficaciter: ita propter demerita parentum posset non exhibere aliquando talem misericordiam, præsertim vbi non interuenit aliqua alia circumstantia æquiualens illi demerito.

Posset Deus ob demerita parentum denegare gratiam efficacem sæpissime filiis.

Sanctus Bernardus de præcepto, & dispensatione apertè insinuat præceptum fuisse Prophetæ, vt misceret se mulieri fornicariæ non ductæ in vxorem. *Non occides*, inquit, *non mœchaberis, & reliqua illius scita, quæ, etsi nullam prorsus humanam dispensationem admittunt, nec cuiquam hominum ex his aliquo modo soluere aut licuit, aut licebit; Dominus tamen aliquod horum, & quod voluit, & quando voluit, soluit, siue cum Hebræis Ægyptios expoliari, siue quando Prophetam cum muliere fornicaria misceri præcepit. Quorum vtique alterum, quòd nisi graue furti facinus, alterum quòd nisi flagitij turpitudo reputaretur, si non excusasset vtrumque factum auctoritas imperantis.* Nam si duxisset Propheta eam in matrimonium, quamuis non accederet imperium aliquod Dei, non flagitiosè se illi misceret, & possit id per alios reipublicæ superiores ipsi imperari, si altera consensisset. Hanc eandem sententiam tenet Alensis 1. *p.q.*37. & S. Bonauentura 1. *d.* 47. qui tamen negant Prophetam fornicasse cum illa muliere, aut Deum id præcepisse: intelligunt autem per fornicationem, non quamcumque copulam cum aliena muliere, sed eam quæ fit animo libidinoso, aut ex cupiditate; vnde negant Deum dispensasse in præcepto sexto cum Propheta. Sed certè, saluâ tantorum virorum reuerentiâ, existimo prohiberi illo præcepto quamcumque copulam cum aliena, seu non sua, & non requiri ad transgressionem istius præcepti, copulam libidinosam, nisi quatenus talis dicenda est quæcumque, quæ fit cum non sua; nam aliàs si quis cognosceret vxorem alicuius animo tantùm procreandæ prolis, non peccaret contra sextum præceptum, quod nequit dici. Sed quidquid sit de hoc S. Bernardus, Alensis, & D. Bonauentura intelligunt locum Oseæ in sensu, in quo proponitur in argumento, & sanè in illo sensu magis propriè explicari possunt verba, & magis ad sensum verum, & literalem, quem præ se ferunt, quàm vllo alio modo, & hoc ipsum conducit ad probabilitatem maiorem istius expositionis. Nec refert quòd illa mulier vocetur vxor in vtroque textu, nostro scilicet, & Hebraïco, tum, quia sæpe in Scriptura *vxor* capitur pro muliere, aut fœmina; tum præcipuè, quia posset esse vxor alterius, exposita tamen fornicationi, vt plures aliæ modò sunt, & sæpe fuerunt.

238. *2. Expositio litteralis.*

Omnis copula viri cum non sua prohibetur sexto præcepto.

Suadetur maior probabilitas secundæ expositionis litteralis.

Quomodocumque verò ille locus explicabitur, ex dictis patet Deum de potentia absoluta posse dare licentiam alicui miscendi se cum aliena, seu non sua muliere, & hoc absque vlla causa, præter solam suam voluntatē, atque adeò etiam in sexto

præcepto

præcepto ipsum posse dispensare, siue de facto vnquam dispensauerit, siue non.

239. *De occisione Isaaci per patrem intenta.* De tertio etiam quod tangitur in hoc ipso primo principali argumento, nempe de occisione Isaaci præcepta Abrahæ à Deo, varij sunt modi dicendi: aliqui enim dicunt quòd non præceperit Deus ipsammet occisionem, sed oblationem. Alij quòd præceperit quidem occisionem, sed propter peccatum originale, propter quod meritò, & absque transgressione legis naturalis posset interfici, non secus ac potest puniri æterna pœna sensus, aut damni. Alij verò alio modo sic rem explicant, vt non sit opus recurrere ad dispensationem; sed tamen quidquid sit de facto, ex dictis similiter patet quòd posset Deus præcipere eius occisionem, sine vlla prorsus causa, sed per propriam dispensationem, quod sufficit ad intentum argumenti, cuius vim propterea admittit Scotus, tanquam suæ sententiæ fauentem.

1. Expositio. *2. Expositio.* *3. Expositio.*

240. *Argumentum secundum principale.* Secundum argumentum principale est. Concupiscentia prohibetur in Decalogo, maximè in nono, & decimo præcepto; sed non prohibetur lege naturæ: ergo præcepta Decalogi non sunt de lege naturæ. Probatur minor, quia concupiscentia non cognosceretur vitanda naturaliter, sed solùm per legem scriptam Mosaïcam datam à Deo, vt patet ex Apostolo Rom. 7. *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces*: sed quod prohibetur lege naturæ cognoscitur vitandum independenter ab omni lege scripta data, vel à Deo, vel à quibuscumque Superioribus: ergo concupiscentia non prohibetur lege naturæ.

Responsio. Ad hoc argumentum non respondet Doctor directè, sed subministrat doctrinam, ex qua facilè solui possit, iuxta quam in forma respondeo negando minorem, ad cuius probationem distinguo maiorem: non cognosceretur vitanda naturaliter ab omnibus communiter, transeat maior; non cognosceretur à doctioribus, iisque qui cùm essent boni ingenij, benè considerarent naturam concupiscentiæ, nego maiorem. & similiter distinguo minorem: cognoscitur ab omnibus etiam simplicioribus, & indoctis, nego minorem; à doctioribus considerantibus naturam eius, concedo minorem, & nego consequentiam: quia non omne quod est de lege naturæ debet cognosci ab omnibus, etiam rudibus, & indoctis. nam aliquæ sunt de lege naturæ, quatenus sequuntur per necessariam sequelam ex principiis primis per se notis, quamuis non sit tam facile cuilibet habere illos discursus, qui essent necessarij ad illa inferenda ex illis principiis.

Explicatur illud Pauli: cõcupiscentiam nesciebam nisi lex diceret, non concupisces.

Omnia quæ sunt de lege naturæ non debent posse cognosci ab omnibus statim.

241. *Replica.* Et si dicas Paulum fuisse doctum, & boni ingenij, ipsúmque tamen non cognouisse concupiscentiam, nisi per legem scriptam, atque ideò, neque doctis etiam constare posse, quòd concupiscentia esset contra legem naturæ. *Responsio.* Respondeo Paulum potuisse esse doctum, & boni ingenij, non tamen de facto applicuisse sibi illa principia, quibus posset concludere prohibitionem concupiscẽtiæ ex natura rei, licèt posset illa applicare; sed cognouisse per legem scriptam præcisè prohibitionem illius. Quemadmodum enim non omnia quæ cognosci possunt naturaliter, cognoscuntur ab omnibus, etiam doctis, ita non est mirum quòd Paulus licèt esset doctus, & boni ingenij, non cognouerit de facto prohibitionem concupiscentiæ naturaliter, sed solummodò per legem, licèt posset illa prohibitio naturaliter cognosci, & sic cognita fuerit à multis aliis.

242. *Alia replica.* Dices, si posset illa prohibitio cognosci naturaliter ab aliquibus, illi possent alios docere, qui non cognoscerent, & sic non esset opus vt reuelaretur specialiter à Deo illa prohibitio. *Responsio.* Respondet Doctor quòd quemadmodum licèt posset cognosci naturaliter quòd Deus sit, quia tamen plurimi sunt rudiores, & inexercitati in intelligibilibus, ac propterea non capaces discursuum, quibus id ostendi posset, valde congruum erat vt reuelaretur Deus esse, quia talibus aliàs non posset esse sufficienter notum, nisi sic reuelaretur: vnde est illud præceptum: *Oportet accedentem ad Deum credere, quia est.* Quod explicat ita Doctor vt non sit præceptum de fide vnius Dei impositum, nisi iis, qui aliunde non habent notitiam sufficientem, & perfectam Dei: ita quamuis cognosci posset naturaliter quòd concupiscentia esset prohibita, quia tamen plurimi rudiores non essent capaces illorum discursuum, quibus id probaretur, opportunum valde erat vt reuelaretur à Deo, quò omnibus facilè posset patere. Adde vlteriùs quòd quamuis esset notum naturaliter omnibus quòd concupiscentia rei alienæ esset mala ex natura rei, non tamen esset notum quòd esset adeò mala, vt propterea quis deberet puniri pœna æterna, nisi esset prohibita positiuè à Deo. In ordine ergo ad hanc cognitionem necessaria esset illa prohibitio legis positiuæ diuinæ: & fortassis hoc etiam intendebat Paulus in prædictis verbis: *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces*, fortassis, inquam, per hoc intendebat quòd non cognoscebat concupiscentiam vt culpam, aut malum, cui deberetur pœna æterna, nisi cognouisset eam esse prohibitam lege positiua diuina, quamuis cognosceret eam esse malam, & disconuenientem naturæ rationali.

Cur erat necessaria reuelatio malitiæ concupiscentiæ.

Supposito autem quòd hoc intendebat Paulus, neganda esset maior probationis argumenti, quia non sequitur ex illo Pauli loco, quin cognouerit concupiscentiam esse prohibitam naturaliter, sed solùm quòd non cognouerit naturaliter illam esse sic prohibitam, vt deberetur ipsi pœna æterna inferni.

Alia expositio Pauli. Rursus posset intelligi Paulus non de lege scripta tantùm, sed de naturali etiam loqui, vt eum intelligit Origenes: sic autem intellectus prædictus locus non facit ad propositum.

Deinde Scotus insinuat aliam responsionem; nempe quòd concupiscentia prohibeatur in secunda tabula, & non sit legis naturæ, hoc tamen non esse contra suam resolutionem, quandoquidem concesserit quòd omnia præcepta Decalogi non sint de lege naturæ strictè, sicut appareret ex terminis, aut per discursum naturalem, quòd essent necessariò obseruanda.

243. *Tertium argumentum principale.* Tertium argumentum principale est, quòd lex naturæ obligat pro omni statu; sed Decalogus non obligauit in vllo statu, antequam datus erat Moysi, & scriptus in tabulis, ac propositus hominibus: ergo præcepta eius non sunt legis naturæ.

Responsio. Lex naturæ obseruabitur in statu patriæ. Respondet Doctor, concedendo maiorem, & asserendo etiam quòd in statu beatitudinis sit perfecta obseruatio affirmatiuorum præceptorum, præter præceptum quartum de honore parentum, quod non obseruabitur ibi, quantùm ad actum aliquem exteriorem tendentem in sustentationem, aut subsidium parentum, quia ibi non indigebunt tali actu. Quantùm autem ad negatiua præcepta nullibi perfectiùs, quàm in cœlo obseruabuntur. Supposita ergo maiori, minorem

 distinguo

distinguo: Decalogus, seu decem mandata Decalogi non obligabant, quatenus præcepta positiuè à Deo, & scripta in tabulis, promulgataque per Moysen, concedo; non obligabant vt præcepta per legem naturæ, nego minorem, & similiter distinguo consequens.

244. *Responsio.* Alio modo posset faciliùs negari simpliciter minor. & si quæratur, vnde haberetur notitia eorum?

Respondet Doctor quòd id haberetur lumine naturali intellectus, iuxta illud: *Quis ostendet nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, Psal. 4. vel fortè haberetur per doctrinam aliquam exteriorem datam à Deo, quæ non necessariò committeretur tabulis, aut libris, siue pro statu innocentiæ, siue pro statu aliquo alio, quamuis suppositis variis hominum peccatis, & obcæcatione intellectus inde proueniente, valde congruum fuit, vt tempore Moysis scriberentur.

Præmissa responsione ad tria argumenta principalia partis negatiuæ. §. *ad illud in oppositum*: respondet ad auctoritatem suadentem partem affirmatiuam: citat autem in initio quæstionis duas auctoritates ex Decretis: vnam ex ipsomet principio Decretorum: *Ius naturale est quod in lege, & Euangelio continetur, quo quisque iubetur aliis non inferre quod sibi non vult fieri.* Altera auctoritas est ex *dist. 6. §. his itaque respondendum: sunt enim in lege quadam moralia præcepta, vt, non occides; quadam mystica, vtpotè sacrificiorum præcepta, vt de agno, & alia similia præcepta his. Moralia mandata ad naturale ius spectant.*

Responsio ad auctoritates probantes præcepta Decalogi esse iuris naturæ.

Ad has auctoritates respondet Doctor, quatenus significant præcepta Decalogi esse de lege naturæ, id intelligendum quoad aliqua præcepta secundæ tabulæ de lege naturæ non stricta, ac indispensabili, sed de lege naturæ in latiori significatione, quatenus vel significat legem obligantem, licèt dispensabilem, vel quatenus significat legem non obligantem, sed suadentem, propter magnam rei congruitatem.

Citat Doctor inter auctoritates pro parte illa affirmatiua aliam *ex prima Ioan. primo capite*, sed nihil ibi reperio ad propositum. Vniuersaliter autem ad omnes auctoritates, quibus significaretur quòd præcepta omnia Decalogi essent de lege naturæ, patet ex dictis, quomodo respondendum sit, nempe id non esse intelligendum de lege naturæ stricta ac indispensabili, sed de lege naturæ in largiori significatione iam explicata.

DISTINCTIO XXXVIII.

De generibus mendaciorum.

A *Aug. super Psal. 5. ad eū versum,* Perdes omnes qui loquuntur mendaciū, *non longè à principio enarrationis. Exod. 1. c Iosue 2. a*

SCIENDVM tamen tria esse genera mendaciorum. [Sunt enim mendacia quædam pro salute, vel commodo alicuius, non malitia, sed benignitate dicta: qualiter obstetrices mentitæ sunt, & Raab. Est & aliud mendacij genus, quod fit ioco, quod non fallit. Scit enim cui dicitur, causa ioci dici. Et hæc duo genera mendaciorum non sunt sine culpa, sed non cum magna. Perfectis verò non conuenit mentiri: nec etiam pro temporali vita alicuius, ne pro corpore alterius animam suam occidant. Licet autem eis verum tacere, sed non falsum dicere: vt si quis non vult hominem ad mortem prodere, verum taceat, sed non falsum dicat. Tertium verò genus mendacij est, quod ex malignitate, & duplicitate procedit, cunctis valdè cauendum.] Hîc videtur innui mendacia illa, quæ fiunt ioco, vel pro salute alicuius, imperfectis esse venialia peccata, perfectis verò illud quod pro commodo alterius dicitur esse damnabile: quod etiam de mendacio iocoso putari potest, præcipuè si iteretur. De mendacio autem obstetricum, & Raab, quod fuerit veniale, Augustinus tradit, dicens, Forsitan sicut obstetrices non remuneratæ sunt, quia mentitæ sunt, sed quia infantes liberauerunt, & propter hanc misericordiam veniale fuit peccatum, non tamen nullum: sic Raab liberata est propter liberationem exploratorum, pro qua fuit veniale peccatum. Sed ne putet quisque in cæteris peccatis, si propter liberationem hominum fiant, ita posse concedi veniam: multa enim mala detestanda talem sequuntur errorem. Possumus enim & furando alicui prodesse, si pauper cui datur, sentit commodum, & diues cui tollitur, non sentit incommodum. Ita & adulterando possumus prodesse, si aliqua, nisi ad hoc ei consentiatur, appareat amando moritura,

August. lib. contra mendacium c. 15. & lib. 4. super Leuit. q. 68. in forma. August. in Ench c. 22. 22. qua. 2. epist. con.

moritura, & si vixerit pœnitendo purganda: nec ideò peccatum graue negabitur tale adulterium. Sciendum est etiam octo esse genera mendacij, vt Augustinus *in lib. de mendacio* tradit, diligenter notanda sunt, vt appareat quod mendacium sit veniale, & quod damnabile. [Primum capitale est mendacium, longéque fugiendum, quod fit in doctrina religionis: ad quod nulla causa quisquam debet adduci. Secundum, quod tale est, vt nulli prosit, sed obsit alicui. Tertium, quod ita prodest alteri, vt alteri obsit. Quartum sola mentiendi fallendíque libidine: quod † maximum mendacium est. Quintum, quod fit placendi cupiditate de suauiloquio. His omnibus enumeratis sequitur sextum genus, quod & nulli obest, & prodest alicui: vt si quis pecuniam alicuius iniustè esse tollendam sciens, vbi sit, nescire se mentiatur. Septimum, quod & nulli obest, & prodest alicui: vt si quis nolens hominem ad mortem quæsitum prodere, mentiatur. Octauum, quod nulli obest, & ad hoc prodest, vt ab immunditia corporali aliquem tueatur. In his autem tantò minùs peccat quisque dum mentitur, quantò magis à primo recedit. Quisquis verò aliquod genus esse mendacij, quod peccatum non sit, putauerit, decipit seipsum turpiter: cùm honestum esse deceptorem aliorum arbitretur. Omne ergo genus mendacij summopere fuge: quia omne mendacium non est à Deo.]

De octo generibus mẽdacij, ad Consentiũ cap. 14. Aug. lib. de mendacio to. 4.

† al. merũ. Ibidem & cap. 12. 13. 14. pulchrè & diffusè de 6. 7. & 8 generibus mendacij. Ibidem c. 21. circa finem.

Quid sit mendacium?

B

Hic videndum est quid sit mendacium, & quid sit mentiri. Deinde, vtrùm omne mendacium sit peccatum, & quare? [Mendacium est (vt ait Augustinus) falsa significatio vocis cum intentione fallendi.] vt ergo mendacium sit, necesse est vt falsum proferatur, & cum intentione fallendi. Hoc enim malum est proprium mentientis, aliud habere clausum in corde, aliud promptum in lingua.

Lib. contra mendacium ad Consentium c. 21. in fine t 4. Ibidem in Ench. c. 18. in Enchir. cap. 22.

Quid sit mentiri?

C

Mentiri verò est loqui contra hoc, quod animo sentit quis, siue illud verum sit, siue non. Omnis ergo, qui loquitur mendacium, mentitur, quia loquitur contra hoc, quod animo sentit, id est, voluntate fallendi: sed non omnis qui mentitur, mendacium dicit: quia quod verum est loquitur aliquando mentiendo, sicut è conuerso falsum dicendo, aliquando verax est. Vnde ait Augustinus. [Nemo sanè mentiens iudicandus est, qui dicit falsum, quod putat verum: quia quantum in ipso est, non fallit ipse, sed fallitur. Non ergo mendacij arguendus est, qui falsa incautus credit, ac pro veris habet. Potiúsque contrario ille mentitur, qui dicit verum, quod putat falsum. Quantùm enim ad animam eius attinet, non verum dicit: quia non quod sentit, dicit, quamuis verum inueniatur esse quod dicit. Nec ille liber est à mendacio, qui ore nesciens loquitur verum, sciens autem voluntate mentitur.] Hîc quæri solet, Si Iudæus dicat Christum esse Deum, cùm non ita sentiat animo, vtrùm loquatur mendacium? Non est mendacium quod dicit: quia licèt aliter teneat animo, verum tamen est, quod dicit, & ideò non est mendacium, mentitur tamen illud quod verum est dicens. Quod verò omne mendacium sit peccatum, Augustinus insinuat. [Mihi, inquit, videtur omne mendacium esse peccatum, sed multùm interest, quo animo, & de quibus rebus quisque mentiatur. Non enim sic peccat qui consulendi, vt qui

In Ench. cap. 18.

Quod omne mendacium sit peccatum. Aug lib. & cap. eisdem in initio capitis.

Ibidem 22. cap. in initio cap. Hæc verba habentur etiam q.68. super Leuit. Psal. 5. Sap. 1. August. in Ench. 19. in prin. & cap. 21. in initio. Ibidem cap. 20. Ibidem cap.17.

nocendi voluntate mentitur: nec tantùm nocet qui viatorem mentiendo in diuerso itinere mittit, quantum qui viam vitæ mentiendo deprauat.] [Porro omne mendacium ideò dicendum est esse peccatum, quia hoc debet loqui homo, quod animo gerit, siue illud verum sit, siue putetur, & non sit. Verba enim ideò sunt instituta, non vt per ea homines inuicem fallant, sed per ea in alterius notitiam suas cogitationes ferant. Verbis ergo vti ad fallaciam, non ad quot sunt instituta, peccatum est. Nec ideò etiam vllum mendacium putandum est non esse peccatum, quia possumus alicui aliquando prodesse mentiendo, possumus enim, vt prædictum est, & furando, & adulterando prodesse. Mendacium quoque non tunc tantùm esse possumus dicere, quando aliquis læditur. Cùm enim à sciente dicitur falsum, mendacium est, siue quis, siue nemo lædatur.] Ecce ex his constat omne mendacium esse peccatum: non tamen de omni mendacio accipiendum est illud Psalmi: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium.* Nec illud, *Os quod mentitur, occidit animam.* Nec omne mendacium isto præcepto prohiberi videtur, nec præmissa descriptione mendacium ioci includi.

Vbi cum periculo erratur, vel non?

D [ILlud etiam sciendum est, quòd in quibusdam rebus magno malo, in quibusdam paruo, in quibusdam nullo fallimur. In quibus rebus nihil interest ad capessendum Dei Regnum vtrùm credantur, an non, vel vtrùm vera putētur, an falsa, siue sint, siue non, in his errare, id est, aliud pro alio putare, non arbitrandum est esse peccatum: vel si est, minimum, atque leuissimum. Et sunt vera quædam, quamuis non videantur; quæ nisi credantur, ad vitam æternam non potest perueniri. Et licèt error maxima cura cauendus sit, non modò in maioribus, sed etiam in minoribus rebus, nec nisi rerum ignorantia possit errari: non tamen est consequens, vt continuò erret quisquis aliquid nescit, sed quisquis se existimat scire, quod nescit. Pro vero enim approbat falsum, quod erroris est proprium. Verumtamen in qua re quisquis erret, interest plurimùm. Sunt enim quæ nescire sit melius, quàm scire. Item, nonnullis errare profuit aliquando: sed in via pedum, non in via morum.] Solet etiam quæri de Iacob qui se dixit esse Esau, aliter animo sentiens, vtrùm mentitus sit? De hoc Augustinus ait, [Iacob quod matre fecit auctore, vt falleret patrem, si diligenter attendatur, videtur non esse mendacium, sed mysterium.] Intendebat enim matri obedire, quæ per spiritum nouerat mysterium: & ideò propter familiare consilium Spiritus sancti, quod mater acceperat, à mendacio excusatur Iacob.

Gen. 27. c Libro contra mendacium ad Consentiū, c. 10. in medio c. tom. 4.

QVÆ

Qvæstio Vnica.

Vtrùm omne mendacium ſit peccatum?

Alenſ. 2. *par. quæſt.* 139. *m.* 2. 3. 4. *&* 3. *p. q.* 37. *m.* 5. D.Thom. 2. 2. *q.* 110. *a.* 3. *&* 4. *vbi eius expoſ.* D.Bonau. *hic art.* 1. *quæſt.* 2. Richard. *art.* 1. *quæſt.* 2. Gabr. *quæſt.* 1. Argent. *q.* 1. *a.* 3. Vaſq. 1. 2. *d.* 68. 69. Caſſianus *collat.* 17. *cap.* 17. 18.

CIRCA iſtam [a] diſtinctionem trigeſimam octauam, in qua Magiſter agit de quibuſdam peccatis pertinentibus ad explanationem quinti præcepti, puta de mendacio, & periurio, quæ in illo præcepto prohibentur, quæritur, 1.
Vtrùm omne mendacium ſit peccatum? Quòd non, Geneſ. 22. *Ego, & puer illuc vſque properantes, poſtquam adorauerimus, reuertemur ad vos.* Sed ipſe intendebat occidere puerum, quia erat præceptum: igitur intendebat puerum non reuerſurum ſecum: igitur dixit oppoſitum eius, quod habuit in mente: igitur mentiebatur. Nec eſt veriſimile quòd tunc peccauerit, quando exequebatur talem obedientiam, pro qua tantùm à Deo commendatur. *Arg.* 1.

Præterea, hoc probatur per multa exempla alia, *Gen.* 27. dixit Iacob ſe eſſe primogenitum, quod tamen ſciebat eſſe falſum. *Arg.* 2.

Præterea, *Gen.* 42. dixit Ioſeph fratribus ſuis, *Per ſalutem Pharaonis exploratores eſtis*; & tamen ſciebat oppoſitum eſſe verum. Idem etiam terrens fratres ſuos de ſcypho inuento in ſacco Benjamin, dixit ſe augurari in ſcypho, cùm tamen non eſſet augurator: quia non licuit augurari habentibus legem Dei. *Arg.* 3. *Gen.* 44.

Præterea, Raab mentiebatur de illis exploratoribus, *Ioſue* 2. & Iudith ſimiliter, *Iudith* 10. & Rachel ſternens ſibi ſtramenta cameli ſuper Deos patris ſui: dicens ſibi accidere ſecundùm conſuetudinem mulierum. *Gen.* 31. Obſtetrices etiam mentiebantur dicentes *Exodi primo* de mulieribus Hebræis, quòd ſcilicet haberent artem obſtetricandi: nec videntur in hoc peccaſſe, quia benè fecit eis Deus, & ædificauit eis domos: non retribuit autem bona pro malis: ergo. *Arg.* 4.

Præterea, non eſt maius peccatum ſimulatio in verbis, quàm in factis: imò ſicut facta ſunt euidentiora ſigna, quàm verba, ita ſi eſt falſitas vtrobique, vituperabilior videtur eſſe falſitas facti, quia magis prætendit illud, quod eſt in anima, quàm falſitas verbi: ſed mendacium, ſiue ſimulatio in facto non ponitur ſemper eſſe peccatum, ſicut patet in illo facto Dauid 1. *Regum* 21. qui coram Achis ſimulabat ſe furere. Iehu etiam 4. *Regum*, ſimulabat ſe colere Baal; cuius tamen cultores voluit deſtruere: nec in illa ſimulatione vituperabatur, ſed magis laudabatur, quia videbatur habere zelum Dei contra Baal. *Arg.* 5. 4. *Reg.* 10.

Contrà eſt Auguſtinus *in libro de mendacio*, & adducuntur auctoritates eius in litera. 2.

Præterea, quòd omne mendacium ſit peccatum mortale, probo, quia eſt contra illud præceptum legis naturæ: *Non facies alij, quod tibi non vis fieri*: nullus autem vult ſe decipi à proximo, quando proximus debet ſibi exprimere conceptum ſuum: igitur nec alteri debet alter facere. *Ratio ad oppoſ.*

Præterea, quicquid eſt contra aliquam virtutem neceſſariam, vel eius actum, eſt peccatum mortale: mendacium eſt huiuſmodi, quia eſt contra veracitatem, quæ eſt virtus contenta ſub iuſtitia: verax enim communicat proximo, quod eſt communicandum, ſcilicet conceptum cordis ſui, ſicut eſt: mendax autem non, ſed ſubtrahit illud, quod in loquendo debet communicare: quia ad hoc loquitur vt conceptum ſuum exprimat, & illud non exprimit, ſed oppoſitum.

Præterea, mentiri eſt abuti voce, quia ad hoc voces inuentæ ſunt ſecundùm Platonem *in Timæo*, vt præſtò fiant voluntatis indicia: mentientes autem non vtuntur vocibus tanquam indiciis voluntatis, ſed oppoſiti.

Præterea, hoc videntur dicere auctoritates quædam Auguſtini in libro prædicto, quæ adducuntur in litera.

COMMENTARIVS.

1. *Summa quæſtionis.* a CIRCA *iſtam diſtinctionem*, &c. Vnicæ huius quæſtionis ſumma hæc eſt: primò, proponit multa exempla ex Scriptura pro parte negatiua, & auctoritatem ſancti Auguſtini, ac tres rationes pro parte affirmatiua. Secundò, proponit ſententiam communem, quæ

quæ tenet partem affirmatiuam, eámque probat aliquot rationibus, quarum aliquas improbat, aliquas non improbat, licèt nec eas etiam probet. Tertiò, diuidit mendacium in tria genera, vel species, docétque vnum tantùm genus, nempe mendaciorum perniciosorum esse peccatum mortale semper. Quartò ostendit alia duo genera posse esse mortalia ex circumstantia aliqua personæ. Quintò negat personas religiosas vt sic, habere illam circumstantiam. Sextò denique, soluit argumenta principalia. Ad hæc nos aliqua adiungemus, vt an Deus ipse possit mentiri? an liceat æquiuocatione, aut amphibologica locutione vti.

2. *Quid est mẽdacium?* Priusquam autem ad hæc explicanda accedamus, prænotandum est pro fundamento dicendorum, quid sit mendacium, & quid mentiri. Itaque omissis variis descriptionibus *Mendacij*, quas proponit S. Augustinus *in libro de Mendacio*; descriptio communiter ab Autoribus accepta est, quam habet idem S. Doctor in altero suo libro *contra Mendacium c.*21. nempe quòd sit *falsa significatio vocis cum intentione fallendi.* Cuius descriptionis verus sensus est, quòd *Mendacium* sit oratio significans falsum, siue à parte rei, siue in imaginatione proferentis, & prolata significatiuè ac seriò: nam in huiusmodi prolatione consistit ille animus decipiendi, qui ad mendacium requiritur. *Quid mentiri?* *Mentiri* autem est ire, hoc est, loqui contra mentem, seu significare aliquid esse, vel non esse aliter quàm loquens rem apud se habet: seu eam concipit. Ex quibus duabus descriptionibus Magister in hac distinctione infert quòd omnis, qui *An mentiens semper proferat mendacium.* mendacium profert mentiatur, quia non potest proferre orationem falsam cum animo decipiendi, quin eat contra mentem, quamuis non omnis, qui mentiatur proferat mendacium, quia si quis proferret orationem veram, quam putaret falsam cum animo decipiendi, iret quidem contra mentem, sed non proferret mendacium, quia non proferret orationem falsam, quæ videtur requiri ad mendacium ex præmissa eius descriptione.

3. Sed hæc doctrina Magistri neque recipitur communiter, neque sequitur ex descriptione prædicta necessariò. non quidem recipitur communiter, nam qui dicit verum, quod tamen ipse putat falsum, & mentitur, & mendacium formaliter dicit, secundùm authores tam communiter, speciatim Suarem *disp.*3. *de fide sect.*5. Less. *de Iust. c.*47. *dub.*6. Malderum *de abusu restrict. ment. c.*6. & alios. *Tria genera mendaciorũ.* Vnde idem Malderus tria assignat genera mendaciorum, vnum formale tantùm, quando scilicet quis dicit verum, quod tamen ipse putat esse falsum; alterum materiale tantùm, quando quis dicit falsum, quod tamen putat esse verum; alterum materiale, & formale simul, quando quis dicit falsum, quod reuera scit esse falsum.

Nec sequitur denique ex descriptione Augustini, quia non est necesse vt intelligatur in illa quòd mendacium debeat esse oratio falsa à parte rei; sed quòd debeat esse talis in opinione eius, qui eam profert, siue sit ita à parte rei, siue non sit, quod suprà in explicatione aduerti.

4. *Quid mendacium.* Itaque, vno verbo, *mendacium* est oratio, qua significat aliquis rem esse aliter, quàm ipse eam esse putat, vt si quis existimans hominem sedere, dicat eum stare; & *mentiri*, nihil aliud est quàm proferre talem orationem. Circa quod aduertendum, quòd si quis proferret aliquam orationem falsam, quámque ipsemet putaret falsam, non tamen nomine suo ipsam proferret, sed alterius, vt si in persona alterius loqueretur, tum non mentiretur, quia oratio sic prolata non censeretur moraliter sua oratio, vnde non significaret aliquid specialiter, quàm ipsemet putaret rem esse, similiter etiam qui recitatiuè diceret orationem falsam, & contrariam menti suæ, non mentiretur: vt si quis legeret librum, in quo essent tales orationes, aut si quis diceret, Ego proferam propositionem falsam, & quam ego ipse cognosco talem, verbi gratia, homo est equus. Ratio vtriusque est, quia vt quis mentiatur, aut dicat mendacium, formaliter saltem, debet proferre orationem significatiuè, sic scilicet, vt per eam significet se talem habere conceptum de re, qualem oratio præ se fert, in prædictis autem casibus non significat vllum suum conceptum de re significata per orationem.

Et sanè iuxta hoc intelligo particulam illam descriptionis mendacij suprà positæ, nimirùm quòd debeat esse oratio prolata cum animo decipiendi; neque enim puto alium animum decipiendi ad mentiendum, seu mendacium requiri, quàm quòd quis ita dicat rem esse aliter quàm ipsemet sentiat, vt ex natura verborum, & circumstantiarum possit vnusquisque intelligere eum habere talem conceptum de re, qualem verba præ se ferunt, quamuis raró, aut nunquam contingat vt sic proferat verba aduertenter, quin habeat animum decipiendi; vix enim potest occurrere ratio cur sic dicat falsum, nisi vt persuadeat alteri rem ita se habere, vt oratio dicit, aut se saltem ita sentire. Dixi autem *vix potest*, quia aliquando posset contingere ratio mentiendi absque alio animo decipiendi, quàm qui requiritur, vt tali modo verba quis proferat: si enim semel negaret quis aliquam propositionem veram, à qua nollet exteriùs recedere ob pertinaciam, quamuis conuictus talibus demonstrationibus, vt non posset existimare possibile esse decipere alterum, cui loqueretur, non haberet animum decipiendi, quia de hoc desperaret, & tamen adhuc ob pertinaciam posset dicere illam propositionem falsam, & significare se habere talem conceptum de re. 5. *Quis animus decipiendi requiritur ad mendacium & mentiendum.*

Alium casum proponit S. Augustinus *lib. de mendacio cap.*4. eius qui falsum diceret, quia putaret sibi non adhibendam fidem, vt sic alij non deciperentur, *velut si quis* (loquor verbis Aug.) *aliquam viam nouerit obsideri à latronibus, & timens ne per illam pergat homo, cuius saluti prospicit, & eum scit sibi non credere, dicat eam viam non habere latrones, ad hoc vt illac non eat, dum ideò credat latrones ibi esse, quia ille dixit non ibi esse, cui non credere statuit, mendacem putans.* Quamuis Augustinus non resoluat eo loci, an is, qui ita se gereret, mentiatur; nec etiam ad mentiendum requiratur animus fallendi. Et sanè quod ad me attinet, existimo posse talem optimè à mendacio & mentitione, vt ita loquar, excusari: nam licèt ex communi vocum institutione proferret falsum, & deciperet, tamen ex suppositione circumstantiarum illarum, omnino per illam orationem significaret illum ipsum verum conceptum, quem in mente habuit ea de re, & quidem id faceret efficaciùs, quàm si vteretur oratione de se vera, dicendo adesse latrones in loco, quod si dixisset, alter putaret eos non adesse, & illum etiam id sentire.

Aduer

6. Aduertendum præterea quòd quando dicimus mendacium esse orationem falsam contra loquẽtis mentẽ prolatam, & mentiri esse proferre talẽ orationem, non loqui nos solummodo de oratione propriè dicta vocali, quia aliàs Angeli non possent mentiri sibi inuicem sine assumptione corporum, quia non possunt sine iis loqui vocaliter. Intelligimus ergo per orationem quodcumque, per quod significaremus aliis nos habere talem conceptum de re, qualem re vera non habemus de illa, vnde per nutus, & quæcumque signa, quibus potest suam mentem alteri significare, tam benè potest quis mentiri, quàm per verba.

Mendacium non debet esse oratio vocalis.

SCHOLIVM.

Ponit communem sententiam, scilicet mendacium esse intrinsecè & indispensabiliter malum; pro qua ponit primò rationem quorundam, quia scilicet auertit necessariò à prima veritate. Reiicitur, quia malitia contra bonum creatum non auertit necessariò à primo bono. Secunda ratio est D.Thom. quia scilicet transit super obiectum disconueniens. Contrà, magis disconueniens rationi est hominem occidere, quàm decipere mendacio. Secundò, sequitur quòd non est contra præceptum secundæ tabulæ, quia hæc omnia non sunt de necessario, nec oppositum eorum est essentialiter malum.

IN ista quæstione [b] tenetur communiter ab omnibus, quòd ipsum mendacium est peccatum. Quod persuadetur ratione Augustini libro contra mendacium, *stultum est credere illi, cui licet mentiri:* sed multis est credendum, alioquin totaliter periret conuictus humanus, & manifestatio conceptuum, & affectionum mentis: igitur illi, quibus est credendum, non licet mentiri. 3.

Ratio autem quare hoc est [c], ponitur diuersa à diuersis. Quidam dicunt, quòd ideò necessariò mendacium est peccatum, quia necessariò auertit à Deo, qui est veritas, & mendacium est contra veritatem.

Petrus de Taran. hic q. 4.

Sed contrà, mendacium non opponitur immediatè primæ veritati, sed veritati alicuius rei, de qua loquens mentitur; sicut igitur malitia opposita alicui bono creato, non necessariò auertit à bono increato: ita nec falsitas opposita cuicumque veritati impertinenti primæ veritati, auertit à prima veritate.

Aliter dicitur [d], quòd actus dicitur bonus, vel malus in genere moris ex obiecto, quia genus sumitur à potentia, & est etiam potentiale respectu differentiarum: primum autem, propter quod actus constituitur in genere moris, vt vlterius possit determinari per alias circumstantias quasi per differentias, est obiectum: nam vltra bonitatem naturæ, quam habet actus ex quiditate sua; primum, quod determinat ipsum, vt sit moralis potentialiter, & materialiter, est obiectum. Tunc ad propositum dicitur, quòd actus malus ex genere nunquam potest esse bonus, quia nulla circumstantia adueniens potest tollere malitiam illam, quæ habetur ex per se obiecto, quia omnis circumstantia alia præsupponit obiectum: mentiri est actus malus ex genere, quia transit super materiam disconuenientem actui: nam materia conueniens actui, loquendo, debet esse verum, vel creditum esse verum: in mentiendo autem est materia opposita. 4.

D.Thom. 2.2.q.110. a.3.

Contra hoc, non magis est materia indebita locutionis, quando creduntur omnia esse falsa, quàm sit illicita materia occisionis mors hominis innocentis, & vtilis Reipublicæ: sed stantibus istis conditionibus ex parte materiæ, scilicet hominis, &c. potest fieri licitum occidere talem hominem, puta si Deus reuocet illud præceptum, *Non occides*, sicut dictum est in *q præcedente*, & non solùm licitum, sed meritorium; puta si Deus præcipiat occidere, sicut præcepit Abrahæ de Isaac: igitur à simili, vel à maiori potest fieri licitum proferre orationem creditam esse falsam, si præceptum reuocetur; quod videtur esse de non decipiendo: sicut si reuocetur præceptum de non occidendo: quia non magis ligat hoc præceptum de non decipiendo, quàm illud præceptum de non occidendo: minus enim malum est auferre proximo opinionem veram, vel occasionaliter generare in eo opinionem falsam, quàm auferre sibi vitam corporalem, imò non est quasi comparatio. 5.

Confirmatur, quia si mentiri habeat necessariò malitiam ex hoc, quòd transit super talem materiam: igitur mentiri non prohibetur per præceptum secundæ tabulæ; quia in secunda tabula non prohibentur nisi mala proximi. Istud autem, per te, non est malum tantùm, quia nocet proximo: quia tunc, vt argutum est, cùm sit minus malum, quàm occidere hominem, ita esset possibile, quòd hoc non haberet rationem mali, sicut illud, imò possibilius: igitur est contra præceptum primæ tabulæ; quod non videtur probabile, quia non auertit immediatè à Deo, sicut nec actus oppositus habet immediatè Deum pro obiecto, loquendo de aliquo vero indifferente.

Præterea,

Præterea, si dicens hanc orationem, *ille currit*, esset deceptus, & crederet illud esse verum, actus dicendi transiret super eandem materiam, sicut si non esset deceptus: & tamen credens esse verum quod dicit, non peccat: igitur non est ibi malitia ex obiecto, super quod transit.

COMMENTARIUS.

7. *Prima conclusio principalis. Mendacium est indispensabiliter malum.*

b IN *ista quæstione tenetur communiter*, &c. Hîc proponit Doctor primam conclusionem principalem huius quæstionis, quæ est, quòd omne mendacium sit peccatum, non solùm de facto, sed ita necessariò, vt in nullo casu possit, etiam de potentia Dei absoluta, mendacium præferri absque peccato; quamuis enim Doctor non addat hanc determinationem in ipsamet conclusione, tamen ex toto discursu sequitur quòd hæc sit ipsius mens. Conclusio in hoc sensu, quatenus dicit omne mendacium de facto esse peccatum, est communissima apud omnes Theologos contra Origenem 6. *Strom.* qui approbat sententiam Platonis 3. *de repub.* dicentis Deo quidem indecens, & inutile esse peccatum, hominibus verò vtile ac necessarium, vt eo tanquam medicamento vtantur, quæ est sententia Cassiani *collat.* 17. *c.* 8. & Priscillianistarum, quorum commune documentum erat,

Iura, periura, secretum prodere noli.

Plures alios Authores veteres, & recentiores citat pro eadem sententia Emonerius, aut quicumque alius est Author libri nuper Lugduni impressi anno 1627. apud Antonium Berterium, & intitulati *Splendor veritatis moralis.*

8. *Probatur omne mendacium esse peccatum ex Scriptura.*

Probatur autem conclusio quoad hanc partem ex Scriptura Psal. 5. *Perdes omnes, qui loquuntur mẽdacium.* Sap. 1. *Os, quod mentitur, occidit animam.* Eccl. 7. *Noli velle mentiri omne mendaciũ.* Leuit. 19. *Non mentiemini, nec decipiet vnusquisque proximum suum.* Coloss. 9. *Nolite mentiri inuicem, expoliantes vos veterẽ hominem cum actibus suis.* Ephes. 4. *Propter quod deponentes mendacium loquimini veritatem vnusquisque cum proximo suo.* Prouerb. 13. *Verbum mendax iustus detestabitur.*

Probatur auctoritate Patrum.

Probatur secundò auctoritate Patrum, Innocentij III. *cap. super eo, de vsura*, dicentis: *Diuini præcepti verbo constanter vetari ne quis etiam pro alterius vita seruanda mentiatur.*

Augustini diffusè & datâ operâ in libris de mendacio, & contra mendacium, ex quibus libris duas hîc auctoritates placet adferre, vnam ex cap. 15. *Ea quæ contra legem Dei fiunt, iusta esse non possunt. Dictum est autem Deo. Lex tua veritas, ac per hoc quod est contra veritatem, iustum esse non potest. Quis autem dubitet contra veritatem esse mendacium omne? Nullum ergo iustum potest esse mendacium.* Altera auctoritas est ex cap. 21. *Quisquis verò aliquod genus esse mendacij, quod peccatum non sit, putauerit, decipit seipsum turpiter.*

Item sancti Hieronymi Apol. 1. contra Ruffinum, & cæterorum Patrum communiter.

Probatur ratione. Mendacium officit conuersationi humanæ.

Probatur ratione, primò, quia honestum, & laudabile est esse veracem: ergo inhonestum est esse mendacem. Secundò, quia totaliter destrueretur societas, & conuersatio humana, quia si non esset malum, & peccaminosum mentiri, meritò nulli crederemus: stultum est eum credere, cui licet mentiri, & sic cum nullis conuersari deberemus. Probatur tertiò per rationes, quas adfert Doctor *n.* 2. pro parte affirmatiua quæstionis, quæ sine dubio efficaciter probant hanc partem conclusionis, quidquid sit an probent secundam partem. Probatur vlteriùs hæc pars conclusionis per ea, quibus probabitur secunda pars eiusdem.

Conclusio quoad secundam partem, nimirùm quòd mendacium sit ita ex natura sua intrinseca peccatum, vt Deus non possit in eo dispensare, est communis cum D. Thoma *q.* 110. *a.* 3. Doctore cum suis contra aduersarios præcedentis partis, & etiam contra Occamum, Aliacum, Almain. & eos Authores, qui dicunt omne malum esse malum, quia prohibitum præcisè per volũtatem diuinam, posseque Deum propterea in præcepto omni dispensare. Quamuis autem hæc pars sit communis, tamen non est adeò facile eam probare: quod vt meliùs appareat, & res ipsa exactiùs examinetur, aliquot rationes minùs sufficientes expendam. 9. *2. Pars conclusionis quòd omne mendacium sit indispensabile.*

10. *Prima ratio probans indispensabilitatem mendacij. Reiicitur.*

c *Ratio autem quare hoc est.* Hîc proponit Doctor primam aliorum rationem, quæ est, quòd mendacium omne necessariò auertat à Deo, qui est veritas. Hanc benè impugnat Doctor, quia licet Deus sit veritas, non est tamen illa veritas, cui immediatè opponitur mendacium omne mentientis, sed potiùs illud mendacium opponitur alicui veritati complexæ, quam mentiens habet in mente. verbi gratiâ, qui mentitur dicendo Petrum esse mortuum, quem scit esse viuum, habet in mente sibi propositam hanc veritatem obiectiuam: *Petrus non est mortuus*; & præterea habet actum formaliter verum, in intellectu suo, nimirùm assensum, quo assentitur illi propositioni: *Petrus non est mortuus*; mendacium autem ipsius immediatè opponitur huic veritati, quia significat Petrum esse mortuum; non autem habet immediatam oppositionem cum veritate, quæ est Deus, cùm nihil prorsus dicat de illa veritate, nec mentiens, cùm mentitur, ac profert mẽdacium, necessariò de Deo, aut eius veritate cogitet. Subsumo, sed quòd immediatè, & formaliter tantùm opponitur bono creato (quemadmodum mendacium ex dictis solùm immediatè opponitur veritati creatæ, quam habet mentiens in corde suo) nõ necessariò auertit à bono increato: ergo prædicta ratio non sufficienter probat necessariam, & intrinsecam malitiam mẽdacij. Probatur subsumptum, quia intemperatè viuere habet oppositionem cum temperantiæ creatæ bono, & tamen non necessariò auertit à Deo. nam sine dubio Deus posset dispensare ad intemperatè viuendum, & similiter interfectio habet oppositionem cum vita creata, & tamen non necessariò qui voluntariè interficit, auertitur à Deo: ergo quod opponitur bono creato immediatè, non necessariò auertit à Deo.

Mendacium omne non opponitur immediatè Deo, nec eius veritati.

Quod immediatè opponitur bono creato non necessariò auertit à Deo.

11. *Replica.*

Dices verum quidem esse, quòd nõ omne quod auertit immediatè à bono creato, necessariò auertit à Deo, sed aliquid tamen quod auertit à bono creato posset ex ratione sua speciali, etiam necessariò auertere à Deo; huiusmodi autem posset esse mendacium, non obstantibus prædictis exemplis.

Contrà, quia hoc est, cuius ratio modò quæritur, cur mendacium, quod immediatè, & formaliter tantùm opponitur veritati creatæ, habeat talẽ rationẽ particularẽ, vt necessariò auertat à Deo? Dices rationẽ sufficienter esse assignatã per hoc, quòd omne mendaciũ habeat aliquam

oppo

oppositionem cum Deo; qui est veritas, licèt non habeat immediatam oppositionem cum ipso.

Reiicitur. Contrà, mendacium non dicens immediatum, & formalem ordinem ad Deum, vt v.g. illud quo mentiens diceret Petrum, quem scit viuum, esse mortuum, non magis opponitur Deo, qui est veritas, quàm interfectio opponitur Deo, qui est vita; sed ex oppositione, quam habet interfectio cum vita Dei, non sequitur eam necessariò auertere à Deo: ergo ex oppositione, quam habet prædictum mendacium cum veritate Dei, non sequitur ipsum necessariò auertere à Deo.

Non magis opponitur Deo vt est veritas mendacium, quàm mors, vt est vita.

12. *1. Impugnatio prædictæ rationis.* Impugnatur præterea præmissa ratio, quia, quando dicis quòd mendacium omne necessariò auertit à Deo, vel loqueris de auersione aliqua physica, per quam physicè nollemus conuertere nos ad Deum, aut vellemus sistere in creatura aliqua tanquam in vltimo fine, aut faceremus aliquam irreuerentiam directam ipsi; & certum est omne mendacium non sic auertere vt est euidens in mendacio circa mortem Petri, verbi gratiâ; vel loqueris de auersione aliqua morali, quæ esset in mendacio, quatenus haberet rationem peccati, eo sensu scilicet, quo per quodlibet peccatum dicimur auerti à Deo, & sic priùs deberemus ostendere quòd mendacium sit peccatum necessariò, quàm quòd sic auertat à Domino Deo, & consequenter quando quæritur vtrùm mendacium omne sit necessariò peccatum, non benè id probatur ex eo quòd mendacium auertat à Deo.

13. *Probatio 2. eiusdem indispensabilitatis peccati.* d *Aliter dicitur.* Proponit hîc secundam rationem, quæ est D. Thomæ 2.2. *q.* 110. *a.* 3. quòd mendacium omne sit malum ex obiecto, & consequenter quòd non possit bene fieri, quia nullus actus malus ex obiecto potest fieri bonus; quòd autem mentiri sit malum ex obiecto, patet, quia versatur mentiens, & suum mendacium circa materiam indebitam, nempe falsam.

Reiicitur. Impugnat Doctor hanc rationem, quia actus mendacij non magis est ex obiecto disconueniens, quàm occisio innocentis, circa quam versatur actus interficientis ipsum; sed ex hoc non sequitur talem occisionem esse tam malam, quin posset Deus efficere vt non esset mala, si nimirùm dispensaret in præcepto de occisione, sicut dispensauit cum Abrahamo, aut saltem sicut potuit dispensare, vt patet ex dictis *distinctione præcedenti*: ergo ex obiecto mendacij non sequitur præcisè quòd sit ita necessariò malum, quin posset benè fieri, saltem Deo dispensante.

Confirmatur, quia minus malum fit proximo decipiendo ipsum aliquibus mendaciis, quàm interficiendo, aut accipiendo eius bona: ergo ex eo quòd versetur mendacium circa deceptionem proximi, non sequitur quin possit fieri, Deo dispensante, sine peccato tam benè, quàm interfectio. Confirmatur secundò, quia velle intemperatè viuere, verbi gratiâ, vsque ad ebrietatem, est sine dubio malum ex obiecto, sed certum est posse Deum dispensare in hoc, ita vt qui intemperatè viueret, non peccaret: ergo quòd mendacium versetur circa obiectum malum, non facit quòd ita necessariò sit malum, quin Deus possit in ipso dispensare. Duas alias confirmationes adfert Doctor, quæ claræ sunt, & probabiles.

Minus malum fit proximo decipiendo ipsum, quàm interficiendo.

14. *Alia impugnatio D. Thom.* Impugnatur vlteriùs D. Thomæ ratio, quando dicitur quòd mendacium transit circa obiectum, seu materiam disconuenientem, vel fit mentio de materia disconuenienti physicè, vel de materia disconuenienti moraliter: si primum dicatur, certum est quem absque peccato versari circa talem materiam: actus enim peccaminosi non habent esse tales ex eo quòd versentur circa materiam disconuenientem physicè; sed ex eo quòd versentur circa materiam disconuenientem moraliter.

Si verò dicatur secundum, petitur manifestè principium: nam qui negaret mendacium esse necessariò malum, negaret ipsum versari circa materiam necessariò disconuenientem moraliter; & quæreret rationem cur materia, circa quam versatur mendacium, sit ita necessariò disconueniens moraliter, vt non possit non esse conueniens, aut saltem non disconueniens; quòd si etiam concederetur materiam, circa quam versatur, esse disconuenientem moraliter ex natura sua sic, vt non possit conuenire homini secundùm rectam rationem versari circa talem materiam, nisi quis cognosceret Deum dispensare secum, adhuc assignanda esset ratio cur esset ita necessariò disconueniens moraliter, vt Deus non posset in ea dispensare, & vt mediante dispensatione sua non faceret vt non esset disconueniens sic.

SCHOLIVM.

Sententia D. Bonau. ideò mendacium esse indispensabile, seu essentialiter malum; quia est semper cum intentione fallendi, quæ nequit separari à malitia. Hanc rationem non examinat Doct. Gabr. hîc q. 1. con. 1. & quidam Hybernicus apud Greg. Arim. 1. d. 42. tenent mendacium esse dispensabile à Deo, & idem tenent Occam, Aliaco, Gerson, & Alm. dist. præced. post tit. citati, qui vniuersaliter docent posse Deum in omni præcepto dispensare. Fauet Vasq. 1.2. d. 90. c. 4. dicens Deum posse infundere actum erroris, si actum vllum infundere potest. Quod etiam tenet Greg. 1. d. 42 q. 2. a. 2. sed tenendum cum D. Tho. Scot hîc, & communi, mendacium esse indispensabile. Rationem non assignat Doct. nec sufficit illa, quam dat D. Thom. sed dici potest non haberi rationem huius à priori, sed sufficit dari à posteriori, v.g. si mendacium licitè fieri posset, Deus per alium posset mentiri, vel dicere falsum; & sic non esset infallibilis testis veritatis, quod est contra Patres, & Scripturas, ex quibus habetur non posse mentiri Deum, Num. 24. 2. Tim. 2. Tit. 3. Hebr. 6. August. 22. Ciuit. 25. Chrys. hom. 1. in Symb. Ambr. lib. 6. epist. ep. 17. Vide Valen. 2.2. d. 1. q. 1. p. 3. Cano 2. de loc. c. 3. Adde mendacium non posse quoad materiam mutari, vt liceat, sicut furtum & occisio; quia materia eius non est limitata, nec dependet ex dominio Dei: hoc non est contra Doct. quia d. præced. tantùm dixit non omnia præcepta secundæ tabulæ esse indispensabilia. Quòd hoc sit secundæ tabulæ, tenet infrà dist. 39. num. 9.

Aliter

6. S. Bonau. præsenti dist. q. 2. & Gerar. Odonis. 1. Ethic. q. 1.

ALiter dicitur [e] quòd *mentiri* ex ratione sua dicit intentionem malam, quia intentionem decipiendi: licèt autem aliqui actus non includentes intentionem malam, possint aliquando esse boni ex aliqua bona circumstantia: actus tamen includens secum intentionem malam, nunquam potest esse bonus, quia includit formaliter malum *velle*: ita est in proposito.

Adulteriū & furtum significant actus simul cum circumstantiis, illos deformantibus, similiter mendaciū.

Hoc potest exponi sic, quia licèt actus positiuus, & malitia non sint vnum per se, nec in re, nec in conceptu: potest tamen aliquod nomen imponi ad significandum nec actum solum, nec deformitatem illam, sed totum simul. Sicut hoc nomen *adulterium* impositum est ad significandum non tantùm actum naturalem coëundi, sed cum deformitate, scilicet cum aliena. Et similiter hoc nomen *furtum* impositum est ad significandum non solùm acceptionem alicuius rei alienæ, sed etiam contra voluntatem eius, cuius est, & cuiuscumque alterius superioris domini. talia tota importata per huiusmodi nomina non videntur posse esse bona; sed illud, quod est sibi substratum, puta actus coëundi, vel accipiendi talem rem, possibile est esse sine tali deformitate. Ita in proposito, licèt prolatio talium, vel talium verborum quorumcunque significatorum, possit esse sine peccato: tamen prolatio eorum cum conscientia oppositi; & per consequens cum intentione fallendi non potest esse sine peccato; quia includit actum substratum cum circumstantiis ipsum necessariò deformantibus. Assumptum patet, quia

Ioan. 8.

istam orationem: *Si dixero, quia non scio eum, ero similis vobis mendax;* protulit Christus, sed non assertiuè. Quæcumque etiam verba latina quantumcunque falsa, posset vnus Græcus proferre sine peccato.

COMMENTARIVS.

15. *Alia ratio D. Bon. indispensabilitatis mendacij.*

e ALiter dicitur quòd mentiri. Alia ratio eaque D. Bonauenturæ hîc est, quòd mentiri ex natura sua intrinseca, sit necessariò malum, quia dicit necessariò intentionem decipiendi, quæ intentio est semper mala. Hanc rationem nec approbat, nec improbat Doctor, sed declarat, quo sensu intelligi debet; vis autem declarationis consistit in hoc, quòd licèt ipsamet prolatio physica verborum eorumdem, quibus mediantibus quis mentitur, possit esse absque peccato, vt patet, tum, quia quicumque non intelligeret verba falsa, non mentiretur ea proferendo; tum, quia Christus Ioan. 8. dum dixit: *si dixero quia non scio eum, ero similis vobis mendax*, protulit verba, quibus mediantibus mentiretur, si non adfuissent aliquæ circumstantiæ, & tamen non mentitus est propter illas circumstantias. nam illa verba per se considerata essent falsa, *non scio eum*: & illa alia, *ero similis vobis mendax*, licèt, inquam, huiusmodi prolatio possit esse absque peccato, tamen non potest esse cum animo decipiendi, neque cum circumstantiis illis, in quibus verba haberent rationem mendacij, absque peccato.

Declaratio huius rationis.

16. *Reijcitur prædicta ratio.*

Sed neque hæc ratio, meo iudicio, sufficit, quia adhuc non ostenditur sufficienter cur non possit quis habere animum decipiendi absque peccato, Deo dispensante, imò de facto semper absque peccato habetur talis animus, secundùm communem sententiam: nam qui in bello vtuntur stratagematibus, habent sine dubio animum decipiendi, & tamen non peccant, & qui vtuntur æquiuocationibus, habent talem animum, tam benè, quàm necessarium est vt mentiens eum habeat: ergo ex eo quòd mendacium necessariò connexum sit cum animo decipiendi, non sequitur quòd sit peccatum tam necessariò, quin aliquando fieri possit absque peccato. Rursus, non esset necessarium vt mentiens semper haberet animum decipiendi, nisi quatenus diceret aliquid quo significaret se habere aliud in mente, quàm quod non habet; nam si quis desperaret de aliis decipiendis, ex eo scilicet quòd putaret veritatem iis constare, adhuc posset mentiri, vt liberaret se à tormentis, quæ, si confessus esset veritatem, deberet pati; ergo si mendacium non est ex alio capite malum, quàm ex eo quòd coniungatur cum animo decipiendi, aliquando poterit quis mentiri absque peccato.

Sæpe habetur animus decipiendi absque peccato.

Mendacium fit quando- que sine animo decipiendi distincto ab animo proferendi falsum.

Denique maius malum est proximo, quòd quis velit ipsum interficere, quàm quòd velit ipsum decipere; ergo si potest quis licitè aliquando interficere proximum, & quidam innocentem, posset etiam licitè velle ipsum decipere; & consequenter si mendacium solummodò habeat annexam malitiam deceptionis, poterit quis licitè quandoque mentiri.

Mendacium non ideò & necessariò malum, quia coniungitur cum animo decipiendi.

17. *Alia ratio pro indispensabilitate mendacij. Reiicitur.*

Aliam rationem adfert Scholiastes in Scholio huius loci, nempe mendacium non posse quoad materiam mutari sicut liceat, quemadmodum potest furtum, & homicidium, quia non habet materiam limitatam & subiectam dominio Dei. Sed contrà, quia hæc ratio supponere videtur quòd furtum, & homicidium non possunt fieri licitè per dispensationem propriè dictam, sed solùm per mutationem materiæ; sed hoc suppositum est falsum, vt patet ex dictis *dist. præcedenti*. Itaque quemadmodum Deus potest dare licentiam interficiendi absque vlla mutatione materiæ præter mutationem, quæ fieret per ipsammet licentiam, seu dispensationem; ita diceret quis quòd posset dare licentiam mentiendi, absque vlla mutatione materiæ præter mutationem, quæ fieret per ipsam, & licentiam.

Non ideò mendacium est indispensabile, quia eius materia non est subiecta Deo.

18. *Alia ratio pro eadem indispensabilitate.*

Deinde quando dicitur quòd materia mendacij non sit limitata, aut subiecta dominio Dei, si intelligatur hoc de non subiectione quoad hoc quod possit fieri licitè Deo iubente, petitur manifestè principium: hoc enim est quod quæritur. Si de alia non subiectione, non est ad propositum; hîc enim quærimus an ita subiiciatur mendacium Deo, vt eo iubente possit licitè fieri, aut vt ipse possit iubere, aut præcipere mendacium.

Aliam rationem assignat idem Scholiastes *ibidem*, quia sequeretur quòd Deus per alium mentiri posset, quod est inconueniens. Sequelam probaret, quia si mendacium fieri possit licitè absque

absque peccato ab homine, Deus posset per se directè cum homine concurrere ad mendacium, & sic per alium mentiretur.

Reiicitur.

Hæc ratio hoc modo intellecta non sufficit, quia negari posset sequela; & ad probationem negandum esset quòd quamuis Deus concurreret per se directè cum alio ad mentiendum, ipse per alium mentiretur eo modo, quo mentiri disconueniret Deo, quia mentiri eatenus disconuenit Deo, quatenus opponeretur summæ eius veracitati; sed concurrere ad mendacium, quo alter mentiretur, non opponeretur summæ veracitati diuinæ, quia non esset necesse vt illud alterius mendacium esset tale quod significaret Deum habere conceptum falsum de re, circa quam fieret mendacium: sed solùm tale mendacium quod id significaret, opponeretur veracitati diuinæ: ergo quamuis Deus concurreret ad aliud mendacium, non sequeretur, quòd ipse mentiretur modo inconuenienti.

Non necessariò mentiretur Deus cõcurrendo ad mendacium aliquod determinatum.

Confirmatur hoc: ille dicitur propriè mentiri, qui significat aliquid esse, siue per se, siue per alium, aliter quàm ipsemet existimat illam rem se habere; sed si Deus concurreret per se ad mendacium, quo Petrus, verbi gratiâ, diceret: Homo est irrationalis, non significaret Deus rem esse aliter quàm ipsemet concipit illam rem, vt patet: ergo non mentiretur propriè, nec modo sibi inconuenienti. Dico autem *non mentiretur propriè, nec modo sibi inconuenienti*, quia impropriè, & modo sibi conuenienti, seu non repugnanti quantùm ad hanc rationem, posset dici mentiri, quatenus scilicet concurreret per se ad mendacium alterius, quod ex hypothesi nec esset peccatum, nec esset oratio significans Deum habere alium conceptum de re, quàm reuera habet.

19. *Alia ratio pro eadem indispensabilitate.*

Alia ratio adduci solet ex intrinseca & inseparabili indecentia morali, quam habet mendacium, quæ consistit in hoc, quòd quis perderet omnem auctoritatem apud homines: nam hoc ipsum videtur magna indecentia moralis, nec tolleretur vllo modo per dispensationem vllam Dei: quãuis enim propter illam dispensationem, si daretur, scirent homines ipsum non peccare, tamen sine dubio fugerent eius conuersationem, & cõmercium, iudicarentque ipsum indignum cum quo homines tractarent, & sic peccaret, & non peccaret.

Reiicitur. Non propterea mendaciũ est indispensabile, quia mendacis cõuersatio esset vitanda. Replica.

Contra hanc rationem facit quòd si Deus dispensaret cum aliquo ad interficiendos quoscumque, omnes fugerent eius conuersationem, & tamen certum est quòd Deus posset sic dispensare, & quòd eo dispensante, is non peccaret: ergo ex eo quòd fugerent homines meritò conuersationem mendacis, cum quo dispensaret Deus, non propterea ipse peccaret. Et si dicas quòd talis posset, si non esset mendax, assecurare eos, quibus cum vellet conuersari se eos non interfecturum.

Reiicitur.

Contrà est quòd non solùm Deus posset dispensare ad interfectionem, dando licentiam, sed præcipiendo interfectionem; tum autem non posset vllos assecurare, & consequenter omnino eius conuersatio esset ab omnibus fugienda.

Contra eandem rationem facit secundò, quòd quando dicitur, quòd is, cum quo Deus dispensaret, esset indignus conuersatione, & commercio cum hominibus, vel id intelligitur de indignitate culpæ, & hoc tam facilè negari posset, quàm asseritur; vel de alia aliqua indignitate, & non facit ad propositum. Solùm enim quæritur hîc, vtrùm à mendacio possit separari ratio culpæ.

Itaque quemadmodum conuersatio leprosi esset fugienda hominibus, quoties non vrgeret charitas, propter detrimenta, quæ ex illa conuersatione iis resultarent, nimirùm infectionis, quando sciretur certò secutura infectio, licèt leprosus non peccaret: ita etiam conuersatio illius, cum quo Deus dispensaret ad mentiendum, & interficiendum vniuersaliter, esset meritò fugienda, propter detrimenta inde sequutura, quamuis ille posset sine peccato mentiri & interficere.

Suarez *disp. 3. de fide sect. 5. n. 8.* probat conclusionem primò, quia certum est mendacium per se spectatum, nec esse bonum nec indifferens; ergo est malum. Secundò, quia est valdè dissonum naturæ rationali, quia euertit ordinem eius, & est contra finem, & necessitatem verborum, & locutionis rationalis: nam ad hoc institutum est à natura verbum externum, vt per illud significemus internum, & ita possit iniri & seruari inter naturas rationales societas, & fidelitas. 20.

Probatio Suarij ad eãdem indispensabilitatem.

Reiicitur. Quod non esset bonum ex se natura, posset esse bonum accedẽte dispensatione.

Sed contra has rationes est, quòd licèt mendacium non sit bonum, nec indifferens ex se sine dispensatione diuina, posset esse tamen quantum ad rationem Suarij bonum, & indifferens accedente tali dispensatione, sicut homicidium est; & eodem modo licèt ex se esset malum, aut dissonum naturæ rationali, seclusa dispensatione; non tamen esset sic dissonum ea supposita, sicut nec homicidium, nec adulterium. Illud verò quod addit de fine institutionis verborum, nihil facit ad rem, quia certum est multa posse licitè fieri contra finem, ad quem ordinantur à natura; sic semen arboris potest proiici in ignem, cùm tamen sit ordinatum à natura, vt seminetur, & concurrat ad generationem alterius arboris: imò & ipsum semen humanum, quod non potest de facto effundi absque peccato grauissimo, nisi in vas naturale, posset sine dubio effundi, Deo dispensante, absque vllo peccato. Rursus verba non solùm sunt instituta, vt significentur cõceptus interni, qui reuera sunt, sed etiã qui non sunt, vt iis mediãtibus possit quis verum dicere, & mentiri prout ipsi placuerit, licèt Deus & natura magis intendant veritatem, quàm falsitatem; ergo qui vtitur verbis mentiendo, non facit contra finem, & necessitatem verborum.

Multa possunt fieri cõtra finem intentum à natura sine peccato.

Itaque alio modo secunda pars conclusionis, quæ communissima est, probari debet. Et sanè mihi non occurrit alia melior ratio, quàm quòd mendacium sit talis naturæ, vt nec Deus ipse possit mentiri immediatè, & hoc propter indecentiam moralem, quæ est in mendacio; ergo habet intrinsecam, & inseparabilem malitiam moralem. Probatur consequentia, quia si non haberet talem, nihil impediret quominùs Deus posset immediatè mentiri, tam benè, quàm potest immediatè dicere verum. 21.

Probatio vera conclusionis. Mendacij indispensabilitas colligitur ex indecentia morali ratione cuius Deo repugnat.

Confirmatur, quia Deus se solo potest facere actus alios, in quibus potest dispensare cum homine sine vlla indecentia morali; ergo si posset dispensare cum homine ad mentiendum, posset ipse immediatè mentiri sine indecentia morali. Probatur antecedens, quia potest ipse immediatè interficere hominem, auferre eius bona, tollere eius famam, significando imperfectiones occultas eius, quæ non possunt ab homine sine peccato, possunt autem cum dispensatione diuina fieri.

Replica.

Dices Deum non posse intemperatè viuere, nec adulterare, & tamen potest dispẽsare cum aliis, vt talia faciant: ergo quãuis Deus ipse nõ posset mẽtiri, posset tamẽ cũ aliis dispensare ad mentiendũ.

Reiicitur. Intemperatè viuere cur repugnet Deo.

Respondeo, distinguendo antecedens; non potest illa facere ex indecentia morali, quam habent, nego; propter incompatibilitatem physicam, quam habet eius natura cum talibus actionibus, ex eo scilicet, quòd sit spiritualis substantia, concedo antecedens, & nego consequentiam: quia ratio, ob quam non potest mentiri, non est ex eo quòd mentiri sit repugnans ipsi ex aliqua incompatibilitate physica, quam habet eius natura cum tali actione.

Quod vt clariùs intelligatur, aduertendum quòd si intemperatè viuere esset actio bona, adhuc non posset competere Deo, sicut nec Angelo, quod est maximum indicium quòd talis actio non repugnet Deo ex indecentia aliqua, aut malitia morali; sed ex natura physica actionis; ex altera verò parte si mentiri esset actio bona moraliter, Deus posset mentiri, sicut & Angelus potest. Vnde ratio cur nequeat mentiri, oritur ea indecentia morali, quam habet mendacium, non verò ex repugnantia aliqua physica.

Mendacium non repugnat Deo ex aliqua incompatibilitate physica sed ob indecentiam moralem.

22\. *An Deus possit vlla ratione mẽtiri.*

Restat iam probandum illud principium, cui tota hæc ratio innititur, nempe Deum nulla ratione posse mentiri, nec de ordinaria, nec de absoluta potentia. Quod principium tenetur à Theologis communiter contra Armenos, & Priscillianistas, qui putarunt Deum de facto mentitum fuisse, & etiam contra Gabrielem, Aliacens. & Adamum, qui tenuerunt Deum non posse quidem mentiri de potentia ordinaria, benè tamen de absoluta, sed sine peccato.

Probatur quòd non ex Scriptura.

Probatur illud principium, primò ex Scriptura n. 23. *Non est Deus quasi homo, vt mentiatur.* Rom. 3. *Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax.* In quibus locis fit mentio non solùm de mendacio, & veracitate in actu secundo; sed etiam in actu primo, ita vt sensus sit, quòd Deus sit ita verax, vt non habeat potentiam ad mentiendum, homo verò non sit ita verax, quin habeat potentiam ad mentiendum. Quòd autem hoc modo sint illa loca intelligenda, patet, quia aliàs non benè distingueretur Deus in veracitate ab omnibus hominibus: sunt enim, aut possunt saltem esse plerique homines, qui nunquam actu sunt mentiti; ergo non debent intelligi illa loca sic, vt velint Deum actu non fuisse mentitum, homines verò actu esse mentitos, quod si sic etiam intelligerentur, valerent contra hæreticos prædictos, contra quos etiam valet illud ad Tit. 3. *In spem vitæ æternæ, quam promisit, qui non mentitur Deus.* Qui tamen locus non multùm vrgeret Gabrielem, & Catholicos aduersarios, contra quos tamen faciunt hæc alia loca, 2. Tim. 1. *Ille fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Hebr. 6. *In quo Deus volens abundantius ostendere pollicitationis hæredibus immobilitatem consilij sui, interposuit iusiurandum, vt per duas res immobiles,* (nempe promissionem, & iusiurandum) *quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium haberemus.* Quibus locis mentionem esse non solùm de potentia ordinaria, sed de absoluta, patet; quia si Deus de potentia absoluta posset mentiri, non habuissemus de promissionibus diuinis firmissimum solatium: dubitare enim possemus an de facto in aliqua ex suis promissionibus Deus vsus sit potentia extraordinaria, & sic potuissemus timere de adimpletione illarum promissionum.

Probatur fortius ex Scriptura contra Nominales.

23\. *Probatur secundò idem ex PP.*

Probatur secundò ex Patribus, Athanasio lib. de Incarnat. verb. *absurdum est Deum in suis verbis mentiri; non enim Deus fuisset.* Dionys. de diuinis nom. *Veritatis negatio quædam est ab ipso ente prolapsio, Deus autem ab ipso ente cadere non potest.* Basil. serm. de abdicatione rerum: *Hæc verba Dei sunt, & ideò falsa esse non possunt.* August. de symbolo c. 1. *Deus omnipotens, & cùm sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest, & quod ait Apostolus, negare se ipsum non potest. Quàm multa non potest, & omnipotens est, & ideo omnipotens est, quia ista non potest: nam si mori posset, non esset omnipotens, si mentiri, si falli, si iniquè agere, non esset omnipotens.* Ansel. lib. 1. cur Deus homo, c. 12. *Non enim sequitur si Deus vult mentiri, iustum esse mentiri, sed potiùs Deum illum non esse.* Chrysost. hom. 1. in symbolum. *Creditis Deo omnipotenti, quia posse ipsius non potest inuenire non posse, tamen aliqua non potest, vtpote falli, fallere, mentiri.* Nec valet dicere hæc esse vera de potentia ordinaria, quia tam sequeretur Deum non esse, aut non esse omnipotentem, si mentiretur de potentia absoluta, quàm si de potentia ordinaria.

Replica. Reijcitur.

Ex his, ac aliis auctoritatibus Scripturæ & Patrum aliqui, vt Suarez, non solùm sententiam hæreticorum aduersariorum, quod certum est, sed etiam Catholicorum hæreticam putant; alij temerariam asserunt, & sine dubio falsa est, quod nobis sufficit.

Censura sententiæ asserentis Deum mentiri posse.

Probatur tertiò idem principium ratione, quia habere infinitam auctoritatem in dicendo, & qua maior cogitari non potest, est sine dubio perfectio, sine imperfectione: ergo id attribuendum est Deo: sed si posset mentiri in vllo casu, non haberet talem auctoritatem, quia maiorem haberet qui non posset mentiri: ergo.

24\. *Probatur ratione Deum mentiri non posse.*

Si mentiri posset Deus non haberet summam auctoritatem in dicendo.

Confirmatur hoc, quia si esset aliqua ratio, ob quam Deus in aliquo casu posset mentiri, maximè quia occurrere posset aliquando casus, in quo si non mentiretur, sequeretur aliquod magnum inconueniens, quæ ratio est, ob quam videri posset quòd licitum esset hominibus quandoque mentiri, quando scilicet, nisi mentirentur, perueniretur in cognitionem alicuius rei, quam necessarium esset ipsis occultare: sed non posset occurrere talis casus, quia Deus ob suam infinitam sapientiam & potentiam posset ita ordinare res omnes, vt nunquam occurreret casus, in quo si non mentiretur, sequerentur vlla detrimenta, aut incommoda, quibus non posset ipse variis modis aliis quàm mentiendo obuiare, licèt id homines facere non possent: ergo non est dicendum quòd Deus possit in vllo casu mentiri.

Non potest mendacium esse necessariò aut valde vtile Deo sicut posset esse hominibus.

25\. *Alia probatio à ratione.*

Probatur quartò ratione ab inconuenienti, quia si posset Deus mentiri etiam de potentia absoluta, possemus dubitare de veritate totius Scripturæ, ad quàm dubitationem tollendam Apostolus suprà ad Hebr. 6. dixit Deum non posse mentiri. Vnde enim constare nobis posset quòd essent infallibiliter vera quæ in Scriptura dicuntur? Dices id constare posse, quia Deus significaret se in Scripturis nõ mentiri. Sed cõtrà, quia possemus dubitare an tũ cùm hoc ipsum significaret, mentiretur.

Si Deus posset mentiri posset dubitari de veritate Scripturæ.

Replica.

Dices secundò nos habere de facto moraliter infallibilem certitudinem de multis rebus, vt quòd sit Cõstãtinopolis, quòd fuerit Iulius Cæsar, ob auctoritatem humanã, quæ simpliciter fallibilis est: ergo quamuis Deus posset de potentia absoluta mentiri, possemus habere moralem certitudinem, de iis rebus, quas significaret nobis.

Responsio. Non ob auctoritatem humanam præcisè credemus certo quod sit Constantinopolis nobis nõ visa.

Respondeo, negando consequentiam, quia non ob auctoritatem humanam præcisè habemus infallibilem moraliter certitudinẽ de illis rebus, sed ob eã, & quia quandoquidem constet nobis, quòd nõ soleant omnes homines cõuenire in asserendis rebus

rebus incertis, præsertim quorum incertitudo facilè constare posset, inferre benè possumus quòd non conuenirent homines communiter in asserenda Constantinopoli, nisi reuera existeret Constantinopolis, præsertim cùm facilè esset aliquibus examinare detúrne, necne; sed non haberemus vllum principium, aut coniecturam, vnde colligeremus quòd ea quæ Deus reuelat de rebus venturis, quarum falsitatem in hac vita ostendere non possumus, sint vera, si Deus possit vlla ratione mentiri: ergo non est idem dicendum de certitudine, quam habemus de existentia Constantinopolis, & de rebus reuelatis à Deo.

Confirmatur hoc, quia non possumus habere infallibilem moraliter certitudinem de eo quod vllus homo, qua homo præcisè absque particulari Spiritus sancti assistentia dicit, & hoc ex eo quòd possit mentiri; ergo si Deus mentiri possit, non possumus habere infallibilem, etiam moraliter, certitudinem, de iis quæ dicit.

Per hæc probata manet sufficienter, & præmissa conclusio Doctoris, & alia illa, cui innititur, nempe quòd Deus non possit mentiri. Sed antequam vlteriùs progrediamur, aliquas alias difficultates cum hac doctrina connexas examinare operæpretium erit. Prima est, an Deus possit mentiri per alium? Secunda, an possit infundere assensum falsum, aut habitum erroneum inclinantem ad assensum falsum? Tertia, an Deus, vel homines possint amphibologica, seu æquiuoca oratione vti?

26. *An possit Deus mentiri per alium. Deus nequit mentiri per alium.*

Circa primam difficultatem communis resolutio est negatiua contra eosdem authores, qui dicunt quòd Deus possit per se immediatè mentiri, nam eadem ratione sine dubio dicent quòd possit mentiri per alium. Probatur autem hæc resolutio ex dictis, quia tam indecet Deũ mentiri per alios, ac per se, & quia quandoquidem totam Scripturam proposuit nobis per alios, possemus de tota dubitare, si Deus per alios posset mentiri. Confirmatur, eo ipso quo ipse per se cõcurreret cum alio ad proponendum nobis aliquid suo proprio nomine, sufficienter significaret nobis quòd ipsemet haberet talem conceptum de illa, & consequenter si ille conceptus esset falsus, directè mentiretur; quia directè mentiri non est aliud, quàm aliquem per se efficere vt alij existiment ipsum habere conceptum de re, qualem non habet: Deus autem hoc faceret in tali casu; nam nos non crederemus illam rem, nisi cognosceremus Deum per se ordinasse illi alteri, vt suo nomine illud significaret.

Aduertentia circa hoc.

Aduerte autem iuxta superiùs dicta, non necessariò Deum mentiri per hoc quòd per se concurret ad mendacium alterius, nisi quando mendacium esset tale, quo significaretur ita intelligi, aut concipi ab ipsomet Domino Deo. Sed neque potest Deus per se concurrere ad vllum mendacium ex suppositione doctrinæ præmissæ, quòd omne mendacium sit necessariò peccatum, quia non potest concurrere per se ad vllum peccatum.

Deus nequit concurrere per se ad vllum mendacium.

27. *Obiectio 1.*

Contra hanc resolutionem obiici potest primò, quòd in Scriptura habetur Prophetas nomine Dei aliquando prophetasse falsum, vt *Isaia* 38. vbi prophetizat Isaias Ezechiæ, *Morieris tu, & non viues.* Cùm tamen non fuerit mortuus ex illa infirmitate, sed potiùs impetrauerit vitam quindecim annorum. Item Ionæ 3. *Adhuc quadraginta dies & Niniue subuertetur*: cùm tamen propter eorum pœnitentiam id non successerit.

Responsio. Explicantur prophetiæ Scripturæ quæ videri possent falsæ.

Respondeo, hæc & similia loca non intelligenda esse simpliciter, sed conditionatè, nisi scilicet apponerent aliquam conditionem; & quamuis illa conditio non specificetur nobis in Scriptura expressè, tamen colligimus appositam fuisse ab effectu: & deinde verisimile est quòd ij, quibus proponebantur huiusmodi prophetiæ, intellexerunt illas fuisse conditiones ex aliis verbis, aut factis Prophetæ, id quod manifestè patere videtur ex secundo loco: nam nisi intellexissent Niniuitæ prophetiam fuisse conditionatam, non adhibuissent conditionem pœnitentiæ, quam tamen adhibuerunt, & ea mediante consequebantur veniam.

Obiectio 2. Explicantur loca quibus Deus iussisse videtur alios dicere falsum.

Obiicies secundò loca, in quibus Deus dicitur iussisse vt alij loquerentur falsum, vt 3. *Reg.* 22. vbi Deus dæmoni promittenti se decepturum Achab dicit: *Decipies, & praualebis; egredere, & fac ita.* Respondetur, talia loca intelligenda esse permissiuè, sic scilicet, vt velint Deum permittere deceptiones & falsitatem, sicut permittit varia alia peccata, ad quæ tamen non concurrit sine dubio per se.

28. *An Deus possit per se causare assensum falsum, aut habitum erroneum.*

Circa secundam difficultatem, an scilicet Deus possit per se causare assensum falsum, seu habitum erroneum in intellectu, siue se solo effectiuè producendo talem assensum, & habitum, siue simul cum intellectu.

Prima sententia est negatiua.

Prima sententia est Medinæ 1. 2. *q.* 24. Suarij *ibidem tract.* 4. *disp.* 4. *sect.* 2. *& disp.* 3. *de fide sect.* 5. Turrian. 2. 2. *disp.* 3. *dub.* 4. Coninck *disp.* 10. *de fide dub.* 2. *num.* 30. qui tenent Deum non posse infundere habitum erroris, & consequenter tenere debent eum non posse ipsummet actum erroris immediatè infundere; hoc enim magis dedeceret ipsum, quàm infundere habitum.

Secunda sententia affirmatiua.

Secunda sententia est Vasquis *disp.* 90. *c.* 4. & quorumdam aliorum tenentium Deum de potentia absoluta posse infundere se solo habitum erroris, & actum etiam, si tamen posset vllum actum vitalem se solo producere.

Aduertentia prima.

Vt resoluamus hanc difficultatem, aduertendum est duplicem dari posse in homine assensum falsum; vnum, quo iudicaret aliquid falsum esse verum ex eo, quòd putaret Deum ita sentire, vt si quis iudicaret Deum sentire Antichristum non esse futurũ, & propterea etiam iudicaret ipsum de facto non esse futurũ; alterum, quo iudicaret quis aliquid falsum esse verũ, vt hominẽ non esse visibilẽ, sine vllo ordine ad cognitionẽ Dei ea de re.

Secunda.

Aduertendum secundò, quando quæritur vtrùm Deus possit infundere assẽsum falsum, abstrahendum esse ab illa controuersia, quã habent Scotistæ, & Thomistæ, an Deus possit infundere se solo, intellectu non concurrente, actum vitalem intellectus, qualis est assensus erroneus, & quæcũque cognitio intellectus. nam qui in hac quæstione negant Deum posse producere assensum erroneum, non propterea id negant solummodò, quia est actus vitalis, sed propter aliquam rationem particularem, quam talis actus habet, ob quam rationem, quamuis non esset actus vitalis, aut quamuis Deus posset actus vitales producere, tamen non posset per se immediatè producere errorem; vnde controuersia hîc examinanda directè est, an ex suppositione quòd Deus posset producere se solo actus vitales, posset producere actus erroris.

29. *Assertio 1. Potest Deus producere habitum erroneum & aliques actus falsos.*

Dico ergo Deum posse per se, & directè producere habitum, & actum erroneum, seu falsum talem, quo iudicaret intellectus aliquid falsum esse verũ absque ordine ad cognitionẽ Dei de illa re. Hæc est iuxta authores secundæ sententiæ, & probatur, quia in hoc nulla prorsus potest assignari repugnãtia: productio autẽ omnis rei quæ Deo nõ repugnat,

repugnat, debet ascribi Deo; ergo. Probatur maior, quia si repugnaret Deo talis productio, maximè ob imperfectionem physicam, vel moralem talis effectus: sed neutrum dici potest: non ob imperfectionem physicam, quia Deus potest multa producere imperfecta physicè, vt hominem cæcum, claudum, quadrimanum; non etiam ob moralem, quia homo ipse producendo tales actus, & habitus non peccat, peccaret autem, si esset imperfectio moralis in illis.

Cognitio erronea posset conducere ad vitam æternam.

Confirmatur hoc, quia illi habitus, & actus possent sæpè conducere ad acquisitionem vitæ æternæ, & quidem directè, eo modo, quo vlla cognitio conducit: ergo non habent imperfectionem moralem. Probatur antecedens; nam qui existimaret erroneè aliquid cõducere ad vitam æternam, quod reuera non conduceret, & propterea faceret illud in statu gratiæ, mereretur vitam æternam per hoc, & ad illud meritum conduceret illa existimatio erronea directè, sicut si fuisset vera: ergo actus erroneus, & consequenter etiam habitus inclinans ad illum, conduceret ad vitam æternam tam directè, quàm actus verus, ac habitus ad ipsum inclinans.

30.

Cognitio erronea posset esse ex gratia particulari.

Confirmatur secundò, quia talis cognitio posset esse quandoque ex gratia particulari Dei: ergo non habet vllam imperfectionem, ratione cuius Deus ipsam infundere non posset nec moralem, nec physicam. Consequentia patet, quia si haberet talem imperfectionem, non posset Deus gratia particulari ad ipsam concurrere, & vniuersaliter omne illud potest Deus se solo producere ad quod potest præstare gratiam particularem, si aliunde non repugnat, quàm ex imperfectione præsertim morali eius. Probatur antecedens primò, quia omnis cognitio conducens directè ad meritum vitæ æternæ, est ex gratia particulari, vt suppono ex materia de auxiliis ex illis principiis: *non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, tanquam ex nobis. Quid habes quòd non accepisti? &c.* Probatur idem antecedens secundò, quia posset fieri quòd si quis non haberet in illis circumstantiis illam cognitionem erroneam, sed oppositam veram, non haberet actum meritorium: ergo debet agere gratias particulares Deo, quòd habeat illam cognitionem, & consequenter est ex gratia particulari Dei.

Deus potest per se concurrere ad cognitiones probabiles.

Confirmatur, quia cognitiones probabiles, earúmque habitus, sunt cognitiones satis proportionatæ pro hoc statu hominibus, & licèt non sint tam perfectæ, quàm cognitiones scientificæ, & certæ, tamen sunt perfectiores, quàm ignorantia, aut cognitiones improbabiles: ergo Deus potest eas per se directè communicare homini: sed ex illis aliquæ sunt sine dubio falsæ, quandocumque scilicet vtraque ex contradictoriis est probabilis: ergo Deus potest esse causa per se actus falsi, & consequenter erroris.

31.

Probatur 2. Conclusio quoad habitum.

Probatur secundò conclusio specialiter, quoad habitum, quia potest Deus se solo conseruare habitum erroneum in intellectu secundùm plures ex aduersariis, & speciatim Coninck *suprà n. 31.* ergo & potest se solo ipsum producere à paritate rationis. Negat Coninck consequentiam, quia non conseruat ipsum, nisi cõcursu vniuersali. Sed contrà primò, quia qua ratione potest concursu vniuersali se solo conseruare, poterit etiam se solo tali concursu producere ipsum, quod sufficit nobis. Contrà secundò, quia non solùm concursu vniuersali conseruat se solo, quoties ita cõseruat; sed particulari; nam conseruat ipsum, & sine causa secunda particulari vlla, vt supponitur, & supplet consequenter concursum particularem causæ secundæ; sed quotiescumque Deus ita se habet ad effectum, non solùm agit concursu vniuersali, sed etiam particulari; hac enim ratione, quando se solo producit ignem, non solùm dicitur causa vniuersalis, sed particularis eius.

Responsio Coninck. Reiicitur 1.

Reiicitur 2. Deus non cõ- seruat se solo habitus per concursum vniuersalem, sed per particularem.

32.

Probatio 3. Quoad actũ.

Probatur tertiò de actu erroris, quia potest Deus obiicere alicui substantiam ligni, vel lapidis cum talibus accidentibus, vt ille iudicaret illum lapidem esse hominem: ergo Deus potest causare actum erroris per se, concurrendo cum intellectu ad illum. Coninck negat consequentiam, quia solùm ex hoc sequitur quòd Deus esset occasio aliqua erroris, non verò causa per se, quandoquidem error ille tribuendus sit ipsi homini, qui ex imprudentia, aut ignorantia iudicat ex accidentibus ipsum hominem subesse.

Responsio Coninck.

Reiicitur 1.

Contrà primò, quia non imprudenter iudicaret intellectus in tali casu se videre hominem; neque illud iudicium procederet ex maiori ignorantia, quàm iudicium verum, quo iudicat se videre hominem, quando eum videt: eadem enim motiua potest habere vtrobique.

Reiicitur 2.

Contrà secundò, qui per se dat occasionem alicuius effectus ex intentione, præsertim eius, est causa moralis eius.

Reiicitur 3. Propositio specierũ magis determinat ad errorem quã habitus vllus.

Contrà tertiò, quia illa propositio specierum magis determinat ad errorem, quàm habitus erroneus: posset enim quis faciliùs detinere se, non obstante habitu, à iudicio erroneo, quàm posset in casu talis propositionis: sed ex eo, quòd produceret habitum, esset necessariò causa erroris secundùm Coninck: ergo & ex eo quòd proponeret illas species.

Soluuntur fundamenta aduersariorum.

Confirmatur conclusio, soluendo repugnantias, quas adducunt aduersarij, eorúmque fundamenta.

33.

Fundamentum Medinæ.

Itaque fundamentum Medinæ est, quòd hac ratione colligant Theologi fidei diuinæ non posse subesse falsum, quia à Deo infusa est, qui nequit fallere, vel falli.

Soluitur. Non ideo fidei diuinæ nequit subesse falsum, quia infunditur à Deo.

Hoc fundamentum manifestè falsum esse videtur: illa enim non est ratio Theologorum; sed quia innititur reuelationi diuinæ tanquam obiecto formali *quo*, ita vt non feratur in vllum obiectum, nisi in reuelatum à Deo. Vnde cùm Deus non possit reuelare falsum, non potest fides tendere in falsum, & consequenter non potest ei subesse falsum. Quòd si fides non infunderetur à Deo, sed esset tamen ex natura sua determinata ad non eliciendum actum, nisi circa obiectum reuera reuelatum à Deo, profectò non posset ipsi subesse falsum magis quàm iam potest, & si etiam infunderetur à Deo, & posset tamen tendere in obiectum non reuelatum à parte rei à Deo, posset ipsi subesse falsum: ergo ratio formalis cur non possit ipsi subesse, falsum non est, quia infunditur à Deo, aut non infunditur.

34.

Replica.

Dices, saltem nos ipsi admittimus quòd ideò non possit fidei subesse falsum, quia innititur auctoritati Dei, qui nec fallere potest, nec falli; hoc autem videtur sufficere vt Deus non possit infundere actum erroris, quia eum infundendo falleret.

Reiicitur. Quomodo Deus nequit fallere.

Contrà, quia quando dicitur quòd fides innitatur Dei auctoritati, qui nec fallere, nec falli potest, non est sensus quòd ipse non posset fallere producendo errorem, sed quòd non possit fallere mentiendo,

mentiendo, seu reuelãdo aliquid esse aliter, quàm ipsemet concipit illam rem esse; optimè autem potest Deus habere huiusmodi infallibilitatem, quamuis posset producere errorem, seu assensum falsum talem, de quo loquimur in conclusione.

35. *Aliud fundamentum Medinæ.*

Medina *ibidem* proponit aliud suæ sententiæ fundamentum, nempe quia possumus demonstrare prima principia esse vera dependenter ab hoc quòd Deus non possit fallere, nec falli; nam si essent falsa, quandoquidem Deus producat naturam humanam cum inclinatione, & necessitate assentiendi primis principiis, ipse falleret.

Reiicitur 1. Prima principia sunt demonstrabilia.

Contra hoc fundamentum facit primò, quòd supponat prima principia demonstrari posse, aut indigere vt demonstrentur, quod verum non est; nam cùm sint nota ex terminis, non indiget discursu intellectus, vt iis assentiatur; nec potest assumere aliquas propositiones magis claras, quàm ipsasmet, per quas ea demonstret; vnde qui negaret prima principia intellectis terminis, nunquam posset cogi ad assentiendum illis. Et sanè non est magis, nec etiam tam notum communiter Deum non posse fallere, nec falli, quàm est hæc principia prima esse vera; *Totum est maius sua parte. quodlibet est, vel non est*; nec etiam est tam notum, quàm hæc sunt nota, quòd natura humana sit facta à Deo cum inclinatione & necessitate assentiendi primis principiis: ergo veritas istorum principiorum non debet demonstrari per illa principia: Deus non potest fallere, nec falli, & natura humana est facta à Deo cum necessitate assentiendi principiis.

Negans prima principia nequit discursu vllo conuinci.

Veritas primorum principiorum non potest demonstrari per hoc quòd Deus nequeat reuelare falsum.

Cõfirmatio 1. Cur prima principia vocantur talia.

Confirmatur: propterea aliqua vocantur prima principia, quia seipsis sunt manifesta intellectui sine dependentia ab aliis principiis; ergo prima principia non debent demonstrari esse vera, sed debent se ipsis vera apparere intellectui apprehendenti terminos.

Secunda.

Confirmatur secundò, quia vt colligam principia prima esse vera dependenter ab infallibilitate Dei, & necessitate naturæ humanæ ab eo factæ ad assentiendum illis, debeo cognoscere, quòd illa ipsa principia sint vera, nempe Deum non posse fallere, nec falli, & naturam humanam esse ab eo factam cum tali necessitate. Tunc quæro, an hæc cognoscuntur esse vera sine recursu ad alia? Si sine recursu, ergo illa alia principia sic similiter cognoscuntur; nam certè si non sit maior ratio cur sic cognoscantur, nemo dixerit esse minorem rationem. Si cum recursu, dabitur processus in infinitũ, vel certè stabitur in aliquibus principiis, de quibus non erit maior ratio, cur seipsis appareant potiùs quàm quæcumque alia principia prima, & præsertim iam præmissa.

36. *Reiicitur 2. idem fundamentum.*

Contra idem fundamentum secundò facit, quòd si Deus faceret naturam inclinatam, & necessitatem ad assentiendum falsis principiis, adhuc non falleret modo sibi inconuenienti, hoc est, dicendo aliquid esse aliter, quàm res sit, aut ipsemet existimet rem esse; si autem falleret alio modo, producendo errorem in intellectu, non esset inconueniens, imò esset necessarium quòd Deus posset sic fallere.

Deus producendo habitum erroneũ non falleret vllo modo proprio.

Deinde nec sic etiam falleret Deus naturam per hoc, quòd produceret ipsam cum inclinatione ad necessariò assentiendum falso, sed potiùs obiectum propositum ipsi, aut proponens obiectum, aut vtrumque simul falleret eam: sicut enim Deus non est causa per se, cui attribui debet moraliter combustio, aut interfectio hominis, licèt fecerit ipsius naturam cum necessitate ad patiendum combustionem, & interfectionem à talibus, vel talibus causis, sic applicatis; sed potiùs ipsæ causæ, aut applicantes eas sunt, quibus per se attribui debet illa combustio, aut interfectio: ita directè in proposito, licèt Deus faceret naturam cum tali necessitate, vt deberet necessariò assentiri principiis falsis apprehensis, non deberet ipsi attribui ista deceptio, aut error, sed potiùs ipsismet principiis, aut applicantibus illa.

37. *Confirmatio.*

Confirmatur, quia de facto habet homo inclinationem ad assentiendum propositionibus falsis sic, vt in aliquibus circumstantiis non possit non assentiri falso: nam sæpe assentimur aliquibus propositionibus tanquam veris, sine vlla dubitatione propter defectum sufficientis reflexionis; & suppositis solis illis, quæ tum proponuntur nobis, non possumus non assentiri, quia intellectus est causa naturalis, atque ideò ex se determinata necessariò ad omnem suum effectum in illis circumstantiis, in quibus illum producit; licèt possimus postea non assentiri, quando facimus reflexionem sufficientem; ergo in tali casu vel Deus fallit hominem, quem produxit cum tali inclinatione; vel certè non sufficit vt dicatur Deus fallere hominem, quòd produceret hominem cum tali inclinatione.

38. *Fundamentum Coninck pro non producibilitate erroris, quo erraret intellectus.*

Fundamentum Coninck ad probandum, quòd Deus non possit producere assensum falsum, per quem intellectus assentiretur, est, quòd sicut diuinæ bonitati repugnat non solùm per se peccare, sed etiam esse veram causam, cur alius peccet, ita diuinæ veritati eius repugnat non solùm per se mentiri & errare, sed etiam esse veram causam, cur alius erret.

Reiicitur 1. Non magis repugnat primæ veritati falsitas quàm primæ vitæ mors.

Contrà, quia Deus non est magis prima veritas, quàm est prima vita, & non magis repugnat primæ veritati falsitas, seu error, quàm primæ vitæ mors; vnde non magis repugnat Deo errare propter summam eius veritatem, quàm mori propter summam eius vitam, nec magis repugnat summæ eius veritati, quòd ipse se solo produceret errorem, quo formaliter erraret creatura, quàm summæ vitæ eius producere interfectionem, seu esse causam mortis, aut interfectionis, qua creatura formaliter interficeretur, & moreretur: sed certum est quòd Deus posset esse causa per se interfectionis; ergo posset esse etiã causa per se erroris.

Reiicitur 2. Nõ repugnat Deo producere in homine aliquam imperfectionem physicam.

Contrà secundò, summæ bonitati Dei non repugnat producere in homine aliquid, quod est ipsi malum physicè, vt verbi gratiâ, tantum frigoris, quantum ipsum redderet ineptum ad suas functiones, & disponeret ad mortem; ergo summæ veritati eius non repugnat quòd Deus producat errorem aliquem physicũ in intellectu hominis.

39. *Reiicitur 3. Idem fundamentum.*

Contra tertiò, magis directè, negando consequentiam fundamenti, quia maxima est disparitas antecedentis, & consequentis; nam infinita veritas Dei consistit in hoc tantùm formaliter, quòd nulla veritas obiectiua Deũ latere possit, & quòd non possit decipere, aut fallere significando se sentire aliquid aliter se habere quàm reuera sentiat; vnde nihil aliud ratione diuinæ veritatis debet Deo repugnare quàm decipi, aut decipere hoc modo; producere verò errorem non est nec decipi, nec decipere, nec habet necessariam connexionem cum hoc: ergo non potest repugnare Deo ratione infinitæ suæ veritatis. Infinita autẽ bonitas diuina cõsistit in hoc, quòd nõ possit velle directè, aut per se malũ morale, & quòd possit velle dire-

Cur posset Deus concurrere ad falsitatem, & non ad malitiam moralem.

ctè, ac per se omne bonũ morale, & quòd propterea possit omni possibili modo communicare se; vnde ratione huius, Deus nequit nec ipse peccare, nec esse causa per se directa peccati alterius.

Confirm. 1. Cur repugnat Deo concurrere ad peccatum.

Confirmatur hoc, quia ideò repugnat Deo ob summam suam bonitatem concurrere per se directè ad peccatum, quia sic concurrere esset malum, & omne malum morale opponitur per se bonitati diuinæ; ergo vt repugnaret ipsi à paritate rationis ob suam summam veracitatem producere errorem in alio, deberet errare si sic faceret; sed certum est, quòd ipsemet non erraret hoc faciendo: ergo non repugnat ipsi producere errorem in alio, ratione summæ veracitatis, sicut repugnat ipsi ratione summæ bonitatis producere, aut causare per se peccatum.

Nõ est eadem inconuenientia in concursu Dei ad peccatum & ad errorem.

Secunda concurrens per se ad peccatum necessariò peccat.

Confirmatur secundò, quia non solùm peccare est peccatum, & malum, sed per se directè inducere ad peccatum, & consequenter cui repugnat vnum, repugnat alterum, & consequenter vlteriùs, quia repugnat Deo peccare per se, repugnabit ipsi esse causa per se peccati alterius: sed producere errorem in altero, aut quomodocumque concurrere ad errorem alterius, non est errare, posset enim qui optimè sciret naturam rei concurrere vt alius erret circa illam rem: ergo non necessariò ei, cui repugnat errare secundùm se, repugnabit producere, aut causare errorem in altero, & consequenter licèt repugnet Deo ratione suæ veracitatis errare, non eo ipso repugnabit ipsi efficere, vt alius erret.

Concurrens ad errorem non necessariò erat.

40.

Fundamentum eiusdem pro non producibilitate erroris quo nõ erraret intellectus.

Fundamentum eiusdem Coninck ad tenendum quòd Deus non posset se solo producere errorem in intellectu, quo quia produceretur ab eo solo, & consequenter non esset actus vitalis, nihil intelligeret, nec iudicaret intellectus, est, quia licèt intellectus per talem non erraret, tamen esset ex natura sua indecens tale subiectum, & ex natura aptus facere intellectum errantem.

Reiicitur.

Hoc fundamentum ex iam dictis facilè destruitur. nam si Deus posset producere errorem, quo intellectus actu erraret, multò magis posset producere errorem, quo actu non erraret quantùm ad has rationes, nam primus error æquè, aut magis indeceret, & faceret errare, quàm secundus. Impugnabitur etiam vlteriùs per dicenda statim contra eundem Authorem.

41.

Fundamentum eiusdem Coninck pro non producibilitate habitus erronei.

Fundamentum denique eiusdem ad tenendum quòd Deus non possit producere habitum, erroneum est, primò quia sic inclinaret ad errorem. Secundò, quia esset indecens intellectum, & indignus, quem prima veritas produceret, præsertim cùm nulla causa possit assignari, cur illum produceret.

Reiicitur 1. Magis potest Deus ad habitus erroneos quam ad errorem concurrere.

Hoc etiam fundamentum ex dictis soluitur: nam si potest Deus ipsum errorem producere, qui sine dubio minùs decet intellectum, & minùs dignus est, qui à Deo prima veritate producatur, multò magis poterit habitus erroneus produci ab ipso, & si potest Deus habere causam cur producat errorem, poterit sine dubio habere causam cur producat habitum erroneum: & sanè ad vtrumque producendum posset sufficere pro optima causa; primò quòd sic ostenderet suam omnipotentiam se extendere etiam ad tales effectus, de quo iam dubitant aduersarij, & non dubitarent, si semel produxisset eos, idque iis significaret. Secundò, quòd sic puniret particulariter eos, in quibus vellet errorem, & habitum erroneum producere. Quòd si etiam nos non possemus causam aliquam particularem assignare cur vellet illos effectus producere, non propterea deberemus negare quin posset eos producere, & quin ipse possit habere causam cui, si deesset alia, sufficeret pro ratione voluntas, sicut sufficit ipsi ad producendum mundum, tum cùm produxit potiùs quàm antè.

Causæ cur Deus produceret habitus erroneos & errores.

42.

Reiicitur. Idem fundamentũ quantum ad inclinationem ad errorem.

Præterea impugnatur hoc fundamentum quantùm ad primam partem de inclinatione ad errorem, quia quamuis Deus non posset producere ipsum errorem, posset tamen producere habitum erroneum, qui ad errorem inclinaret, primò, quia potest de facto producere ipsummet intellectum, qui satis est ex natura inclinatus ad errorem producendum in se in iis circumstantiis, in quibus in ipso producitur: & quamuis non sit tam determinatus, quàm habitus, tamen non potest ostendi ratio cur si potest Deus producere aliquid, quod sit in aliquibus circumstantiis determinatum ad errorem, non possit producere illud quod sit tam inclinatum, quàm habitus.

Reiicitur 2. Quantum ad idem. Propositio specierũ magis determinat ad errorem quàm productio habitus erronei.

Secundò, quia propositio talis specierum, ad quam sequitur error, magis determinat ad errorem, quàm habitus; nam illa necessariò determinat, quamuis non esset habitus, præsertim nisi voluntas impediret; habitus autem non posset determinare sine illa propositione, nec cum illa etiam nolente voluntate, præsertim secundùm aduersarios, quamuis non posset esse causa erroris: ergo & habitus.

43.

Reiicitur 3.

Tertiò, quia Deo æquè sine dubio nisi multò magis repugnabit producere habitum vitiosum, ac erroneum: sed potest vitiosum habitum producere quamuis non possit ipsum vitium; ergo & erroneum, quamuis non possit producere ipsum errorem. Maior, & consequentia huius rationis sunt claræ. Minor (quam negat Medina *suprà*, & ex proposito Suar. *tract. 4. in 1. 2. disp. 4. sect. 2. num. 5.*) probatur, quia si non posset, maximè vel quia inclinaret ad peccatum, & esset contra infinitam bonitatem Dei producere aliquid, quod inclinaret ad malum, vel quia Deus eo ipso diceretur causa moralis peccati: sed vtrumque est falsum: ergo potest producere talem habitum. Probatur hæc vltima minor quoad primam partem, nimirùm quatenus dicit quòd falsum sit esse contra bonitatem diuinam producere aliquid, quod inclinatum sit ad malum; quia ipsemet appetitus sensitiuus est inclinatus ad bonum delectabile, non obstante prohibitione eius, & producitur à Deo: ergo Deus potest producere aliquid inclinatum ad malum sine præiudicio suæ infinitæ bonitatis.

Potest Deus producere habitum vitiosum.

Non est contra bonitatẽ diuinam producere habitũ vitiosum. Appetitus sensitiuus est inclinatus ad malum.

Cõfirmatio 1. Appetitus secundùm se est bonus licèt inclinetur ad malum.

Confirmatur, quia appetitus sensitiuus secundùm se est bonus, quia tendit in obiectum, vt bonum aliqua bonitate (licèt etiam tendat in illud bonum, non obstante malitia eius) quia non tendit in illud ex se modo peccaminoso, & imputabili, nisi cum subordinatione ad voluntatem, in cuius manu est ipsius actum compescere, aut saltem non velle obiectum ab ipso volitum: sed etiam habitus vitiosus, verbi gratiâ, intemperantiæ, tendit in obiectum bonum bonitate delectabili, & non tendit in illud vt prohibitum, nisi dependenter à voluntate: ergo sicut vnum potest produci à Deo, ita & alterum.

Confirm. 2. Habitus vitiosus potest concurrere ad augmentum meriti.

Confirmatur secundò, quia habitus vitiosus potest per se cõcurrere ad augmentũ meriti ipsius, cui communicaretur; quia habenti talem habitũ actus bonus esset cæteris paribus difficilior, quàm non habenti:

habenti': difficultas autem operis auget, (vt cum omnibus suppono) meritum: ergo esset contra bonitatem diuinam ipsum infundere in ordine ad peccatum, non tamen in ordine ad hunc effectum bonum, quem posset habere; eo vel maximè, quòd posset Deus ipsum infundere solùm in illis circumstantiis, in quibus sciret quòd non traheret actualiter ad peccatum, & quòd posset etiam tantum habitus oppositi virtutis, aut plus simul cum ipso infundere, per quem fieret, vt non haberet vim determinatiuam moraliter voluntatis ad malum.

44. *Deus non esset causa peccati quamuis produceret habitum vitiosum.*

Ex his probatur eadem minor, quoad secundam partem, qua dicit quòd si Deus produceret huiusmodi habitum, esset moralis causa peccati, quia non est talis causa peccati per hoc quòd producat appetitum sensitiuum. Nec refert quòd dicat Suarez non esse eandem rationem de appetitu, & habitu, quia inclinatio appetitus est ad bonum, & ipsemet est conueniens naturæ, hoc, inquam, non refert, quia eius inclinatio non est ad bonum honestum, sed ad bonum delectabile; inclinatio autē habitus est ad tale bonum. Deinde quòd sit ad bonum inclinatio eius, & quòd sit conueniens naturæ, non facit quin incliner ad malum, hîc, & nunc: ergo manet adhuc intentum, quòd Deus quamuis possit causare aliquid, quod inclinat ad malum hîc, & nunc: modò non necessitet ad malum, nec detur in ordine ad malum, sed in ordine ad bonum; non debeat tamen dici causa moralis istius mali, & consequenter ex eo quòd habitus inclinet ad malum, non sequitur quin possit causari à Deo, sine eo quòd Deus sit causa moralis istius mali, ad quod inclinaret hîc, & nunc.

Inclinatio appetitus sensitiui non est ad bonū honestum.

Inclinatio habitus vitiosi est ad bonum delectabile, vel vtile.

Magis concurrit Deus ad peccatum cōcurrendo ad materiale eius, quā producendo habitum vitiosum.

Confirmatur, magis concurrit ad peccatum concurrendo ad materiale eius, quàm producendo talem habitum, & tamen non est propterea causa moralis peccati: ergo non esset talis dicendus, quamuis produceret habitum.

45. *Replica.*

Dices, ad rationem causæ moralis alicuius effectus non requiri quòd necessitet ad effectum, sed sufficere quòd quoquomodo impellat ad illum, vt patet in homine consulente, aut iubente vt fiat malum: talis enim est causa moralis istius mali, quamuis sit liberum ei, cui iubet, & consulit, facere malum, vel non facere.

Replica. Deus non est causa peccati, quamuis eo modo se haberet ad ipsū quo homines aliqui qui dicuntur causa peccati.

Contrà, quia si licet argumentari ab hominibus ad Deum, sufficeret ad hoc quòd Deus esset causa moralis, quòd permitteret peccatum cùm posset ipsum impedire, quia homines sunt causæ morales peccati, sic vt peccent, si permittant peccata, cùm possint, commodè saltem, illa impedire: ergo non licet inferre quòd Deus sit causa moralis peccati ex eo, quòd exhibeat se circa peccatum, quocumque modo, quo, si homines se exhiberent, essent tales causæ.

Reiicitur 2.

Quid requiritur ad rationem causæ moralis peccati.

Contrà secundò, quia ad rationem causæ moralis alicuius effectus mali, sic, vt ipsi sit imputabilis ille effectus, debet illa causa, vel intendere per se moraliter illum effectum positiuè; vel si non intendat, debet ita se gerere circa illum, quomodo præcipitur ipsi particulariter ne se gerat, & hinc tam Deus, quàm creaturæ sunt causæ morales illorum effectuum, quos iubent, consulunt, & multò magis, quos præcipiunt fieri; homo etiam est causa moralis peccati, quod teneretur impedire, & non impedit, Deus verò, quia non habet præceptum vllum impediendi peccati, potest non impedire illud absque peccato. Sed Deus non necessariò intenderet per se peccatum, dum produceret habitum vitiosum, imò posset intendere bonum ipsius, cui ipsum infunderet, nempe augmentum meriti eius: ergo per productionem illius maximè in circumstantiis, in quibus sciret certò non peccaturum illum, cùm eum communicaret, non esset causa moralis peccati.

Dices, quidquid sit, an Deus esset causa moralis ipsius peccati esset causa moralis ipsiusmet habitus vitiosi; qui est imperfectio moralis hominis, & indecens ipsum; sed repugnat bonitati diuinæ esse causam per se talis imperfectionis. Contrà primò, quia ipsamet inclinatio hominis ad bonum delectabile, non obstante eius prohibitione, est imperfectio moralis, si iste habitus sit imperfectio moralis; & tamen non repugnat Deo producere illam: ergo neque habitum. Contrà secundò, quia non repugnat Deo producere imperfectionem moralem in actu primo, in ordine ad bonum, non intendendo imperfectionem moralem in actu secundo, neque per modum finis, neque per modum medij. 46. *Replica 2.*

Nō repugnat Deo esse causam imperfectionis moralis quæ nō est peccatum.

Reijcitur 2.

Ex hac doctrina sequitur primò quod iam proposuimus, nempe Deum posse producere habitum erroneum, quamuis non posset producere ipsummet errorem. Secundò, si talem habitum produceret, non propterea tamen eum censendum esse causam per se erroris, quod abundè sufficit ad impugnationem primi dicti fundamenti Coninck, quoad primam partem.

Impugnatur denique idem fundamentum quoad secundam partem, de indecentia istius habitus erronei, quia certum est maiorem esse imperfectionem hominis esse cæcum, vel claudum, vel mortuum, quàm habere aliquem errorem speculatiuum in intellectu, verbi gratiâ, talem, quo iudicaret erroneè conceptum entis vt sic, esse analogum, vel æquiuocum, vel vniuocum, qualis scilicet non esset à parte rei, & nemo est, nisi imprudentissimus, qui non magis doleret de cæcitate, aut morte, quàm de tali errore, & qui non haberet pro maiori gratia lumen oculorum, ac vitam, quàm cognitionem veram oppositam isti errori: sed Deus potest facere hominem cæcum, claudum, & mortuum, non obstante eorum imperfectione; ergo & producere talem habitum. Confirmatur, non dedecet Deum, qui est vita, interficere hominem; ergo neque dedecet ipsum, quamuis sit veritas, communicare talem habitum. 47. *Impugnatio fundamenti Conink quoad secundam partem.*

Ex indecentia habitus vitiosi nō sequitur Deū ipsum producere non posse.

Maior est imperfectio hominis esse cæcum quā habere errorem aliquem speculatiuum.

Dico secundò, Deus non potest talem errorem infundere, quo aliquis iudicaret rem aliter se habere, quàm habet, & ita eam concipi à Deo: potest tamen habitum erroneum ad illam inclinantem. Hæc est communis quoad primam partem, quia sic mentiretur: significaret enim rem se habere aliter quàm ipsemet concipit ipsam, non minùs quàm si verbis ita significantibus vteretur, vt patet; hoc autem esset mentiri. Per hoc patet ad fundamentum primum Medinæ *suprà*, quo vtitur ad probandum quòd Deus non possit causare errorem, quia scilicet mentiretur; hoc enim fundamentum solùm vrget Deum non posse causare errorem talem particularem, de quali hîc agimus; non verò quòd nullum omnino possit causare errorem. 48. *Assertio 2.*

Deus nequit producere talem errorem quo iudicaret aliquis quod aliquid falsū conciperetur à Deo vt verum.

Quoad secundam partem, nempe quòd Deus potest causare habitum inclinantem ad huiusmodi errorem, patet ex iis, quæ paulò antè diximus contra Conink, & præsertim ex eo quòd possit

Deus potest causare habitum inclinantē ad talem errorem.

producere habitum vitiosum, nam non minùs repugnat ipsi producere habitum erroneum, quàm vitiosum, vnde si hunc possit producere, & illum etiam.

49. *De æquiuocatione, & restrictione mentali.*

Hæc de ipso mendacio propriè dicto, quantùm ad inseparabilem malitiam eius sufficiant nunc antequam ad textum accedamus, pauca adiungenda sunt de æquiuocatione, & mentali restrictione orationis, an scilicet, & quando liceat tali oratione vti, qua de re Emonerius prædictus, Author Splendoris veritatis, satis prolixum edidit librum, & Malderus alium, sed breuiorem.

Quid est æquiuocatio de qua hîc.

Vt status autem controuersiæ intelligatur, aduertendum est æquiuocationem, de qua hîc agimus, esse orationem ambiguam, quæ scilicet duplicem, aut multiplicem habeat significationem, vt est illa:

Aio te Æacida Romanos vincere posse.

Potest autem contingere, vt ex pluribus sensibus, quos oratio habeat, vterque sit satis vulgaris, & communis, nec vnus sit magis proprius, quàm alter, vt in prædicta oratione ex duobus sensibus eius non magis proprius, nec vulgaris, aut obuius est, quod vincere posset Æacides Romanos, quàm quòd ipsum Romani vincere possent. Potest etiam quandoque contingere vt vnus ex sensibus sit magis communis, & alter minùs, vtpote, cuius vsus sit valdè rarus, vt in hac oratione: *mus currit suis pedibus.* magis communis sensus est ille, quo significat quòd currat propriis pedibus; minùs autem communis, quòd currat pedibus animalis, quod dicitur *sus.*

Quid est oratio restricta mentaliter.

Aduertendum secundò, restrictionem mentalem in proposito esse orationem, quæ habeat aliquem sensum ex suppositione alicuius conceptus mentalis, quem loquens habet, qualem sensum non habet, nisi adfuisset talis conceptus mentalis, verbi gratiâ, si quis dicat Petrum non esse domi, subintelligendo in mente, vt noceat illa oratio coniuncta cum illo mentali conceptu significat quòd non sit domi, vt noceat, & vt non coniuncta cum illa, aut alia simili significaret tantùm quòd non esset domi, vnde quando coniungitur oratio cum huiusmodi mentali restictione, aut reseruatione, vocatur oratio cum restrictione, aut reseruatione mentali, & potest vocari æquiuoca, seu amphibologica, non minùs, quàm præcedens; quia habet duplicem sensum, vnum quem præ se fert externè; & alterum quem habet vt coniungitur cum illa interna reseruatione. Differt tamen ab amphibologica locutione priori, quòd illa suos plures sensus habeat externè, hæc verò non habeat omnes suos externè, sed vnum, aut plures habeat, vt præcisè coniungitur cum conceptu interno loquentis externè non significato.

Quomodo differt oratio restricta ab oratione amphibologica.

50. *Licet vti oratione restricta, & amphibologica quãdo non habet falsum sensum.*

Aduertendum tertiò non quæri hîc, an liceat vti oratione æquiuoca, aut amphibologica, siue restricta quomodocumque, quia non potest dubitari quin quando oratio haberet vtrumque sensum suum verum, possit quis ea vti absolutè, & simpliciter, vnde si aliquis peteret, an Petrus esset domi, modò non esset domi, posset sine dubio responderi cum restrictione mentali, dicendo non esse domi, & intelligendo in mente quòd non esset domi vt noceret; sed difficultas est, an possit quis istiusmodi oratione amphibologica vti, quando vnus sensus ipsius esset falsus: vt, verbi gratiâ, an possit quis quærenti an Petrus sit domi, dicere quòd non sit, cùm tamen reuera sit domi, intelligendo tamen internè quòd non esset domi, vt noceret, supponendo quòd non esset domi ad talem finem. Et si quis quæreret, an Petrus occiderit Paulum, qui Petrus reuera occidit Paulum, an possit quis respondere dicendo: *mihi constat Petrum non occidisse Paulum*, intelligendo scilicet, quòd Paulus non occiderit Petrum, prout oratio tam benè significat ex se, quàm quòd Petrus non occiderit Paulum.

Potest quis vti oratione amphibologica, & restricta habente sensum falsũ quando prauidetur intelligenda in sensu vero.

Aduertendum quartò, non esse etiam dubium quin possit quis oratione amphibologica habente sensum falsum, & verum vti, quando non aduerteret ad sensum falsum, & quando etiam licèt aduerteret, sciret tamen, aut probabiliter opinaretur eum, cui loqueretur, intellecturum orationem in sensu vero: vnde si putaret quis quòd interrogans an Petrus occiderit Paulum, qui Petrus reuera occidit ipsum, intelligeret hanc orationem : *certum est Petrum occidisse Paulum*, vt significat quòd Petrus occiderit Paulum, non verò vt significat quòd Paulus occiderit Petrum, posset sine dubio isti interroganti respondere Petrum occidisse Paulum, quamuis aduerteret orationem illam esse æquiuocam, & habere aliquem sensum falsum. Vnde à primo ad vltimum tota difficultas consistit in hoc, an possit quis vti oratione habente sensum falsum, & verum pro eo tempore, pro quo sciret eum, cum quo conuersaretur, intellecturum illam orationem in sensu falso; aut an possit vti oratione, quæ quantùm ad externa omnia non habet nisi sensum falsum, adiungendo aliquam restrictionem mentalem non significatam vllo modo externè, qua restrictione addita oratio haberet sensum verum, quando præsertim sciret audientes non intellecturos orationem cum ista restrictione, sed in sensu falso, quem externè, suppositis omnibus circumstantiis, præ se ferret.

Nodus controuersiæ.

51. *Oratio ex se falsa quoad verba, posset esse vera ratione modi dicendi, aut alijs circumstantijs.*

Dico autem *suppositis omnibus circumstantijs externis*, quia certum est quòd oratio aliqua quæ secundùm se haberet sensum falsum, possit suppositis circumstantiis personarum, aut modi loquendi, aut interrogationis, cui per eam responderetur, habere sensum verum, nam si quis diceret ironicè quòd aliquis esset pulcher, qui à parte rei non esset pulcher, illa oratio vocalis secundùm se esset falsa, & tamen supposito isto modo loquendi, quo proferri solet oratio ironicè, esset vera: nam omnes intelligerent quòd sensus esset oppositus, nempe Petrum non esse pulchrum. Et si quis diceret interrogatiuè, Petrus est sanus? oratio illa non esset vera, nec falsa, quæ tamen secundùm se abstrahendo ab illo modo loquendi, quo solet proferri oratio interrogatiua, esset vera, vel falsa, prout scilicet Petrus se haberet à parte rei. His suppositis,

52. *Assertio 1. Quandoque non licet vti oratione amphibologica quando intelligenda cognoscitur in sensu falso.*

Dico primò, quandoque non licere vti oratione amphibologica habente sensum falsum, quando cognoscitur is, cui loquimur, intellecturus eam in sensu falso, siue ex se habeat alium sensum verum, siue non habeat ex se, sed habeat tamen, vt coniungitur cum aliqua restrictione mentali. Hæc assertio est certa apud omnes authores; & patet, quia quandoque occurrit præceptum significandi externè veritatem, quam internè concipimus, sic vt alij, quantùm in nobis est, eam intelligant, vt verbi gratiâ, quando occurrit præceptum confitendæ externè fidei: ergo tenemur tum non vti oratione æquiuoca vllius rationis, quæ haberet sensum falsum significantem

tem externè nos non habere talem fidem sic, vt ij quibus fides esset confitenda, intelligerent orationem in illo sensu falso, quo significaret nos non habere talem fidem, quamuis haberet alium sensum verum. Cuius probationem vlteriorem qui desiderauerit, adire poterit commentum meum in quæstionem primam *dist.* 25. huius tertij *num.* 170. vbi per se id probaui.

Quando certum est non licere vti oratione amphibologica.

Quòd si quæratur, quando, aut quibus casibus est extra controuersiam non licere vti oratione amphibologica, aut restrictione mentali in sensu iam proposito. Aduertendum est, obligationem non vtendi oratione amphibologica in illis casibus oriri posse, vel ex præceptis aliarum virtutum, quàm sit veracitas, vt in casu confitendæ fidei oritur ex præcepto fidei, vel ex ipsamet veracitate, & quidem quatenus oritur ex aliis virtutibus, spectat resolutio ad materias, & tractatus illarum aliarum virtutum; quatenus verò orietur ex veracitate, spectat huc. Pro resolutione autem eius in vniuersali,

53.
Assertio 2. Non licet æquiuocare quando potest obligare ad detrimentum ortum ex non æquiuocando subeundum præcipit non æquiuocare.

Dico secundò, quotiescumque aliquis præcipit non æquiuocare, qui potest obligare ad subeundum illud detrimentum, quod ex non æquiuocando sequeretur, tunc non posse nos vti æquiuocatione; secus autem dicendum esset, quando non posset nos obligare ad subeundum illud detrimentum, quod ex non æquiuocando sequeretur. Hæc videtur non posse esse in controuersia; & probatur prima pars, quia talis habet auctoritatem, respectu talis præcepti: ergo tenemur obedire. Probatur antecedens, quia si aliquid impediret, maximè quia non posset obligare ad incurrendum istud detrimentum, quod ad non æquiuocandum requireretur, sed posset ex hypothesi conclusionis; ergo posset obligare ad non æquiuocandum.

Confirmatur, ideò non deberemus obedire, quia incurrendum esset tale detrimentum, vt suppono: sed hoc non potest sufficere, quandoquidem ille posset nos obligare ad illud incurrendum. Hæc autem pars intelligenda est, quando non constaret nobis per Epiikiam, aut aliunde quod mens præcipientis non esset obligare nos in casu magni detrimenti, licèt posset nos obligare ad illud etiam subeundum.

Ex nullius præcepto obligaremur ad non æquiuocandum qui non posset obligare nos ad ferendum detrimentum ortum ex non æquiuocãdo.

Probatur secunda pars; quia eo ipso quo non potest obligare ad illud detrimentum, non potest obligare ad illud, ad quod requiritur, aliàs obligaret ad illud, & non obligaret; non obligaret ex hypothesi; obligaret autem, quia qui obligat ad finem, obligat ad media necessaria: incurrere autem tale detrimentum est medium necessarium ad non æquiuocandum, aut aliquo modo necessariò coniunctum cum non æquiuocatione, vt suppono. Non dico autem quòd in tali casu non esset obligatus ad non æquiuocandum; sed quòd non esset obligatus ex vi præcepti talis personæ.

54.
1. Corollariũ, ex cõclusione præcedenti. Deus potest obligare ad non æquiuocandum in nullo casu.

Hinc deducitur primò, Deum posse obligare ad non æquiuocandum, non obstante quocumque detrimento, quia potest obligare ad quodcumque detrimentum subeundum, cùm sit dominus vitæ, & mortis, ac vniuersorum.

2. Corollariũ. Illegitimus iudex, aut dominus nequit obligare ad non æquiuocandum in vllo casu.

Deducitur secundò, illegitimum iudicem, aut dominum non posse obligare ad non æquiuocandum in casu vllius detrimenti, quia talis non habet auctoritatem obligandi ad subeundum detrimentum vllum.

3. Corollarium.

Deducitur tertiò, legitimum iudicem, & dominum non posse obligare ad non æquiuocandum, quando sequeretur maius damnum meum, notabiliter saltem, quàm esset emolumentum sequuturum ex non æquiuocatione. Vnde si sequeretur mea mors ex confessione furti, & non sequeretur aliud bonum, quàm restitutio furti, non posset iudex obligare me ad non æquiuocandum.

Legitimus iudex, & dominus possunt obligare ad non æquiuocandum in multis casibus, nos in omnibus.

Deducitur denique, vniuersaliter loquendo, quoties non potest exigere à me iustè responsionem, non posse ipsum me ad respondendum sine æquiuocatione obligare.

Qui nõ potest iustè exigere responsionem non potest obligare ad non respondẽdum cum æquiuocatione.

55.
Assertio 3. Non licet æquiuocare in administratione iustitiæ, aut cõtractibus publicis, aut priuatis liberè factis.

Dico tertiò, non licere vti vllo genere æquiuocationis in administratione iustitiæ, aut contractibus priuatis, aut publicis liberè factis. Hæc est communis, & patet, quia administratores iustitiæ tenentur eam sincerè administrare ex ipsiusmet obligatione, & similiter, qui ineunt inter se contractus, debent ex iustitia syncerè procedere iuxta mutuam contrahentium intelligentiam, & sanè aliàs tolleretur planè & contractuum inter homines fœderúmque commercium, & executio iustitiæ, quod ad summum Reipublicæ vergeret detrimentum. Dixi autem *liberè factis*, quia si esset quis coactus ab aliquo ad contrahendum, fortassis non posset ex vi contractus initi obligari ad non æquiuocandum.

Nõ potest decipi proximus absque causa sufficienti.

Confirmatur, quia non licet proximum decipere, præsertim quando ipse non præberet causam sufficientem, sed vtendo æquiuocatione in contractibus sic deciperetur: ergo. Probatur maior, quia si quis mediante etiam æquiuocatione deciperet proximum, teneretur ad restitutionem; ergo non licet æquiuocatione mediante decipere proximum.

Non licet in conuentione publica cum hostibus vti æquiuocatione.

Confirmatur secundò, quia dum conuenitur cum ipsismet hostibus, saltem publicis, non possumus æquiuocatione vti: ergo multò minus cum aliis. Antecedens patet, quia aliàs non posset relinqui locus sedandi controuersias, & bella publica, quia quæuis pars meritò posset semper timere de fraude mediante æquiuocatione; & hinc meritò malè fecisse ab omnibus æstimati sunt, qui in huiusmodi conuentionibus æquiuocatione sunt vsi, vt, exempli gratia, Cleomenes ille, de quo Plutarchus in Apophthegmatibus, qui triginta dierum cùm hoste pactus inducias, noctu hostiliter se gerebat, non noctium, sed dierum pactas inducias asserens, cùm tamen hostes noctes etiam comprehensas intelligerent. Plura alia exempla recenset Molanus lib. 1. de fide hæreticis seruanda, & Serarius *in cap. nonum Iosue q.* 5.

56.
An liceat vti æquiuocatione inter paciscendũ cum hoste priuato.

Dixi autem in confirmatione *saltem cum hostibus publicis.* nam de hoste priuato, & latrone res non est tam certa, nam Molanus *suprà*, Nauarrus *in summa cap.* 12. *num.* 14. Lopes 1. *parte instructorij, cap.* 42. Angelus *v. Iuramentum* 5. *num.* 8. Sylueſter *v. Iuramentum* 4. *quæst.* 7. §. 2. Emonerius *cap.* 4. *num.* 16. existimant posse quem æquiuocatione vti cum latrone: si enim non dimitteret, quos caperet, nisi promissa magna mercede, possent promittere oratione æquiuoca, quæ in vno sensu præ se ferret promissionem; in alio verò sensu non, & postea nihil soluere; & rationem assignant, quòd ex deceptione tali latronis, non sequerentur illa incommoda, quæ sequerentur ex deceptione hostium publicorum in publicis conuentionibus, & quòd vlterius ille non habebat ius obligandi illos ad promittendum, nec consequenter ad promittendum sine æquiuocatione.

Fundamentũ partis affirmatiua.

Ratio partis negatiuæ.

tione. Ego tamen existimo resolutionem hanc non esse tam facilem, quàm videri posset prima facie, nam grauissima etiam incommoda, & ad quæ vitanda quilibet particularis meritò teneri posset, sequi potuissent ex deceptione tali hostium priuatorum, seu latronum; nam si semel dubitarent tales de huiusmodi licentia æquiuocandi secum, nunquam verisimiliter conuenirent, sed vel interficerent, vel detinerent apud se omnes, quotquot caperent; quod sanè cederet in magnum viatorum, & reipublicæ detrimentu m. sed quidquid sit de hoc, saltem in aliis præmissis casibus, certum est non licere vti æquiuocatione, quando oratio æquiuoca esset communiter accipienda in sensu, in quo esset falsa.

Vnde oritur obligatio non æquiuocandi in prædictis casibus.

An verò obligatio non vtendi æquiuocatione procedat in illis casibus ex veracitatis virtute, vel ex aliquibus aliis; non multùm refert, sufficit enim quòd sit illa obligatio ex aliquo capite, quantùm ad praxim; quantùm autem ad speculationem attinet, certum est illam obligationem procedere ex iustitia in iudice, & contrahentibus; sed etiam satis probabile puto quòd præterea oriatur ex veracitate, quia si obligatio huius virtutis possit vnquam habere locum, maximè in casibus prædictis, & omnibus, in quibus grauia sequerentur incommoda, si non obseruaretur veritas in dictis, & factis: & ita sentit expresè Author *Splendoris veritatis con.* 4. *num.* 20. & consequens est ad alia nostra principia.

57. *Assertio 4. Non licet vti oratione æquiuoca, aut restricta absque legitima causa.*

Dico quartò, nunquam, etiam extra casus prædictos, licere vti sermone æquiuoco, aut mentaliter restricto, quando cognosceretur esse intelligendum ab eo cumquo esset loquendum in sensu falso, absque legitima aliqua causa. Hæc assertio est etiam communis, quia si possit quis absque peccato vti simili sermone absque rationabili causa, nunquam deberemus credere vlli etiam honestissimo, & sanctissimo, nisi in casibus prædictis. nam sanctissimus quisque posset vti æquiuocatione quoties non esset peccatum ea vti; nec refert quòd ipse diceret se non vsurum æquiuocatione, quia etiam hoc dicendo posset vti æquiuocatione, & deinde absurdissimum esset eò conuersationem omnem reduci, vt non esset vlli credendum, nisi diceret se non æquiuocare. Quòd si semel tolleretur fides dictis, iam vsus præcipuus sermonis, & conuersationis inter homines consequenter tolleretur, quod grauissimum sanè detrimentum est, & tale quòd sub pœna peccati esset cuilibet vitandum: ergo æquiuocatio sine legitima causa sub peccato est vitanda.

Si liceret æquiuocatio tolleretur cõuersatio humana.

Confirmatio.

Confirmatur, quia etiam ex hoc capite omnes fatentur mendacium esse peccatum, quod si liceret, tolleretur conuersatio humana; & quod omnes meritò fugiunt mentientium conuersationem; nec etiam vera loquentibus credunt nisi aliunde constet verum esse quod dicunt, iuxta illud sancti Hieronymi ad Iulianum Diaconum: *Antiquus sermo est: Mendaces faciunt, vt nec vera dicentibus credatur.* Sed certè tam esset fugienda æquiuocatorum conuersatio, & tam non esset credendum ipsis, etiam cùm non æquiuocarent, nisi aliàs constaret quòd verum dicerent; ergo æquiuocare absque legitima causa erit peccatum.

Mendaces, nec cum vera dicũt credendi. Tam non credẽdum æquiuocantibus quàm mendacibus.

58. *An liceat æquiuocare aliquando cũ causa aliqua.*

Hæc sunt quæ communiter pro certo in hac materia habentur, nunc ad controuersiam veniendum est, quæ consistit in hoc, *an aliquando liceat ob iustam aliquam causam vti oratione æquiuoca?* Qua in re plures sunt Doctorum sententiæ, quidam enim vniuersim negant in illo casu vtendum vlla oratione æquiuoca, quando cognosceretur intelligenda in sensu falso ab eo, cui aliquis loqueretur. Ita sentire videtur Ioannes Barnesius, Anglus Benedictinus, in dissertatione sua contra æquiuocationes, ad quam satis acerbè respondet Author *Splendoris veritatis*, quisquis is est, nec doctrinę parcens, quod sufficere deberet, nec Auctori etiam, quod non exigebat controuersia.

1. Sententia vniuersim negans.

2. Sententia licere ob legitimam causam.

Secunda sententia est, licere vti quandoque ob legitimam causam oratione æquiuoca, quæ secundùm se externè profertur, habet duplicem sensum, vnum verum, & alterum falsum, sine adiunctione alicuius conceptus mentalis, non significati externè, non verò oratione æquiuoca, quæ non habet ex se, vt externè profertur, sensum verum, nisi adiuncta mentali restrictione.

Hanc sententiam expresè tenet Coninck, *disp.* 10. *de actibus supernaturalibus*, & pro ea citat Caietanum 2.2. *quæst.* 89. Sotum *lib.* 8. *de iust. quæst.* 1. *art.* 7. Eam etiam tenet Azor. *tom.* 1. *lib.* 11. *cap.* 4. *quæst.* 5. Aragon. 2.2. *quæst.* 69. *art.* 2. Malderus ex professo *opusc. de restrict. mentali cap.* 5. *&* 10. Rebellus *part.* 2. *lib.* 4. *quæst.* 10. *num.* 2. Paulus Laymannus *lib.* 4. *Theologia moralis tractat.* 3. *cap.* 3. *num.* 7. Cydonius *contra Casaubonum cap.* 5. *& in Apol. pro Garneto cap.* 2. & alij plures Theologiæ Professores, qui nondum sua scripta typis commiserunt hac de re.

3. Sententia. quòd liceat etiã vti oratione restricta.

Tertia denique sententia est, licere quandoque vti oratione æquiuoca, etiam cum restrictione huiusmodi mentali. Pro hac sententia Ægidius Coninck *suprà* citat Syluestrum *v. Iuramentum* 3. *quæst.* 2. Angelum *v. Iuramentum num.* 2. Eam tenet sine dubio Nauar. *cap.* 12. *num.* 8. 9. *&* 19. Couar. *lib.* 1. *var. resol. cap.* 2. *num.* 2. 3. 4. Valen. 2.2. *disp.* 5. *quæst.* 13. *puncto* 2. *&* 3. *part. disp.* 7. *quæst.* 13. *puncto vltimo*, Salon. 2. 2. *quæst.* 69. *art.* 2. *contr.* 11. Suar. *tom.* 2. *de relig. tract.* 4. *lib.* 3. *cap.* 10. Less. *de Iust. cap.* 42. *dub.* 9. Reginaldus *lib.* 18. *num.* 90. Tolet. *lib.* 4. *sum.* 21. *num.* 9. Sanchez *lib.* 1. *de matrimonio disp* 10. *in fine, & de præceptis lib.* 3. *cap.* 6. *num.* 15. & prædictus Author *Splendoris veritatis*, qui & eam parum, aut nihil à priori sententia diuersam esse, & omnium fusissimè probat.

59. *Assertio 5. Licèt iã practicare orationem æquiuocam, & restrictam propter probabilitatem quã talis vsus habet ab auctoribus ipsã approbantibus.*

Dico quintò, quod ad praxim attinet, posse quem vti accedente debita causa, oratione æquiuoca vtriusque rationis, & quam concedit secunda, & tertia sententia, & quam negat secunda, & concedit tertia. Hæc patet, quia tot authores tenent huiusmodi orationum vsum, vt nemo possit non iudicare esse probabile licere talem vsum in praxi, præsertim cùm liceat secundùm communiorem sententiam vti sententia minùs probabili; ergo licet in praxi, ob legitimam causam, vti tali oratione.

Confirmatur, quia si tot authores tales dicerent licere vti mendacio, profectò in praxi id liceret; ergo cùm dicant licere tales orationes, licebit in praxi, vti illis, & præsertim hoc verum est respectu eorum omnium, quibus non est persuasum, quòd à parte rei non liceat vti talibus orationibus, vt sunt authores secundæ sententiæ, quantùm ad orationes restrictas. Addo tamen vtilissimum fore, vt examinaretur benè hæc res & decideretur an à parte rei liceat hic vsus, & si reperiatur quòd non, penitus prohibeatur, ne quod à parte re illicitum est, in praxim reducatur.

Dico

60. *Assertio 6. A parte rei licet vti oratione æquiuoca non restricta mentaliter, quando quis non intendit deceptionem. Probatio.*

Dico sextò, licèt à parte rei independenter à licentia sequendi opinionem probabilem, & independenter à probabilitate, quam illa sententia habet ab authoribus eam tenentibus, vti oratione æquiuoca, vel amphibologica prioris rationis, hoc est, tali quæ habeat ex se duplicem sensum, quatenus externè profertur, modò quis non intendat deceptionem alterius. Hæc est communis authorum secundæ, & tertiæ sententiæ; & patet; quia in tali casu, nec quis it contra mentem, quandoquidem significet ipse quòd ad se attinet ex natura, & institutione sermonis, illum conceptum, quem habet in mente, & consequenter non mentitur. Deinde non intendit deceptionem alterius, nec tenetur adhibere diligentiam aliquam particularem ne decipiatur, vt etiam suppono, & solummodo dat occasionem, ex qua alter propria culpa, & negligentia decipitur: ergo quoties adest aliqua rationabilis causa poterit quis vti tali oratione in tali casu.

Confirmatio. Indirectè causare deceptionem licet.

Confirmatur, quia non magis concurrit ad deceptionem, aut errorem alterius vtens tali oratione sine intentione erroris, quàm mulier pulchra ornans se, & prodiens in publicum, cùm probabiliter scit aliquem inordinatè esse cupiturum ipsam, dat occasionem istius peccati, sed potest ita se ornare, & prodire in publicum ad alios bonos fines sine peccato, modò non directè intendat istud peccatum secundùm communiorem sententiam: ergo similiter absque peccato potest quis ob debitam causam dare occasionem talem deceptionis, & erroris, modò non intendat illum.

Corollarium.

Hinc patet quòd si quis loqueretur vni oratione amphibologica, quem putaret ipsum intellecturum, in sensu vero, aliis præsentibus intellecturis in sensu falso, non peccaret si intenderet per se significare veritatem isti, quem sciret orationem in sensu vero intellecturum, quamuis sciret alios præsentes intellecturos in sensu falso illam.

61. *Assertio 7. Potest quis vti aliquãdo oratione æquiuoca non restricta, vt is cum quo loquitur nõ intelligat sensũ verum eius.*

Dico septimò, posse quem ob legitimam causam vti oratione æquiuoca habente ex se sensum verum cum falso, ne alius intelligat sensum verum istius orationis, sed potiùs vt intelligat sensum falsum.

Probatio 1. ex factis Sanctorum. Abrahæ.

Hæc etiam est communis authorum secundæ, & tertiæ sententiæ, & probari solet primò, ex factis virorum sanctitate celebrium, qui simili oratione sunt vsi, vt Abrahæ, qui cùm timeret se interficiendum, si cognosceretur Saram ipsius esse vxorem, eam dicebat suam esse sororem, æquiuocâ significatione vocis *soror* vsus, quæ vox apud eos, quibuscum tum conuersabatur Abraham non solùm genitam eodem, aut iisdem parentibus, qualis non erat Sara, sed etiam propinquam aliis ortam parentibus, qualis erat Sara, significabat. Item S. Felicis Nolani, qui ambiguitate vocis *Felicis*, qua significat hominem prosperum, & etiam qua est nomen proprium, vsus satellites se ad necem quærentes, & ipsummet, an cognouisset Fœlicem interrogantes elusit, asserens se nesciuisse felicem: quam Historiam narrat S. Paulinus natali 5. S. Felicis.

S. Felicis.

S. Francisci.

Item S. P. N. Francisci; qui vt refert Nauarrus in Manuali *cap.* 12. *num.* 8. & alij, interrogatus qua transiisset homicida, quem in ea via transeuntem paulò antè viderat, immissa vna manu intra alterius manicam, vt eos ab homicida insequendo diuerteret, respondit, *non transiuit hac*, intelligens quidem ipse, quòd per manicam non transiuit, sed reuera significans aliis quòd non transiuit illa via. Plures aliæ huiusmodi historiæ adduduci possent ad idem intentum.

62. *Difficultas contra præcedentem probationem. Non est necesse saluare omnia Sanctorum facta absque peccato veniali. Possent sancti aliqua facere absque peccato ob ignorantiam inuincibilẽ, & ex dispensatione particulari.*

Ego tamen syncerè fateor mihi hæc exempla non suffectura, nisi aliunde suppeteret ad legitimationem huius vsus, aut ratio, aut authoritas, nam, vt postea inter soluenda argumenta principalia dicendum erit, non est necesse saluare omnia Sanctorum facta absque peccato veniali, nec consequenter sequitur si ipsi vsi sint aliquando aliquo facto dictóve, illud licere absque peccato veniali. Deinde possent dicti Sancti excusari à peccato, quia licèt reuera à parte rei peccauissent, posset dici quòd ipsi non putauerint se peccasse ob ignorantiam inuincibilem. Deinde possent etiam excusari quòd id facerent ex impulsu, & indistinctu speciali Spiritus sancti dispensantis cum illis in eo facto, quod aliàs esset illicitum, sicut dicimus in multis aliis casibus, & hoc præcipuè dici posset si teneretur æquiuocationem huiusmodi illicitam esse absque dispensatione diuina, ea autem mediante licitam. Rursus, excusari possent ex eo quòd talis modus loquendi suo tempore non esset habitus prohibitus iuxta dicta assertione quinta, quamuis reuera à parte rei non esset licitus.

Possent etiam aliqua reuera peccaminosa facere absque peccato, quia probabile esset illa nõ esse peccata ob auctoritatem Doctorum. Quomodo valere possunt prædicta exempla.

Nihilominus ex suppositione quòd ratio, aut auctoritas habeatur aliunde ad probationem assertionis, inde sumi poterit occasio bona interpretandi illa facta Sanctorum absque peccato, aut ignorantia, quæ aliquam imperfectionem arguunt, & etiam absque instinctu speciali Spiritus sancti, ad quem sine necessitate non est recurrendum.

63. *Probatio conclusionis à ratione.*

Probari etiam solet ratione, quia qui sic loquitur non mentitur, quandoquidem significet, quæ in mente habet: ergo si habeat legitimam causam sic loquendi, non est quòd id ipsi dicatur esse prohibitum.

Confirmatio.

Confirmat Emonerius *in splendore suo veritatis cap. 6. num. 6.* Quia aliàs deberet quis antequam loqueretur esse sollicitus, an sua oratio esset æquiuoca, & haberet aliquem sensum falsum, & quandoquidem omnia ferè verba habeant plures sensus, víxque vlla proferri possit oratio, quæ non sit propterea æquiuoca: incredibilis, inquit, oriretur anxietas, si non liceret vti oratione æquiuoca.

Impugnatur probatio.

Æquiuocam data opera intendit deceptionem.

Hæc etiam probatio non videtur concludere intentum, quia licèt talis non mentiretur, tamen intenderet, vt suppono, errorem alterius, & quidem non solùm per accidens, sicut mulier prodiens in publicum, & cognoscens aliquos ex sua pulchritudine peccandi occasionem capturos, per accidens tantùm intenderet eorum peccatum, si nullo modo directè illud intenderet, aut tanquam finem, aut tanquam medium: non, inquam, per accidens hoc modo, sed aliquo modo, nam optaret sequi deceptionem, & licèt non haberet illam pro fine, vellet tamen ipsam pro medio ad alium finem, nam sine dubio S. P. Noster Franciscus cupiebat vt illi, quos fefellerat, putarent homicidam non transiuisse illâ viâ, & Abraham optabat vt illi apud quos degebat putarent Saram non fuisse vxorem ipsius, & quicumque data opera vteretur locutione æquiuoca ad cooperiendam veritatem, magis quàm indirectè, & per accidens intenderet errorem, & deceptionem: non sufficit ergo ad legitimationem æquiuocationis

tionis quòd æquiuocans non mentiatur; sed probandum est vlterius, quòd liceat sic intendere errorem, quod sanè recentioribus dicentibus Deum non posse directè causare errorem, non adeò facilè factu est; si enim Deus id facere nequit, multò minùs homo.

Impugnatur confirmatio. Confirmatio longè minoris est momenti, nam extra controuersiam vllam est, posse quem vti oratione, quam ipsemet solùm cognoscit habere sensum verum, quamuis à parte rei haberet sensus falsos, & assertione præcedenti diximus posse quem vti oratione æquiuoca, quando per accidens tantùm intenderet deceptionem: vnde non esset vlla ratione anxiè explorandum, quos sensus haberet oratio proferenda, sed sufficeret non cognoscere sensus falsos, & si tales cognoscerentur, sufficeret non intendere, vt in eo sensu intelligeretur, præsertim habita occasione legitima sic loquendi. Et sanè pro sufficientissima occasione iudicarem quòd ille modus loquendi esset consuetus ad exprimendum sensum illum verum, qui esset exprimendus, & quòd communiter soleret in illo sensu intelligi, licèt hîc, & nunc aliquis ex incuria, aut imperitia sua esset alio sensu falso illam orationem intellecturus.

64. *Probatio alia ex Scriptura.* Posset aliàs probari, quia Deus de facto vsus est in Scriptura sacra simili locutione sæpissimè; & speciatim Christus Dominus, in quem non poterat cadere vllus defectus voluntatis, aut intellectus, *Ioan.* 11. rogatus inuisere Lazarum, locutus est æquiuocè, dicens: *Lazarus amicus noster dormit; sed vado, vt à somno excitem eum*, quæ oratio tam benè ex se significabat excitationem à somno propriè dicto, qui est ligamen potentiarum sensitiuarum, quo sensu esset falsa, quàm somnum mortis, quo sensu esset vera, & ab ipso prolata; ergo licet vti tali oratione.

Difficultas huius probationis. Sed contra hanc probationem facit, quòd imprimis potiùs certum sit Deum non fuisse vsum locutione amphibologica, vt aliquem deciperet, atque non intendisse ipsum sic loquendo deceptionem, aut errorem, vnde quòd sit vsus locutionibus æquiuocis, non patrocinatur huic assertioni; sed potiùs præcedenti, si tamen illi etiam fauet. Quod addo, quia licèt Deus iis vteretur, non continuò sequeretur simile licere hominibus, absque præsertim licentia speciali ipsiusmet. nam ipse præcepit Abrahæ interficere filium suum, quod tamen ipsimet Abrahæ non liceret, aut vlli alteri absque facultate à Deo accepta.

Deus non est vsus oratione æquiuoca vt aliquē deciperet.

Si Deus tali vteretur, non propterea sequeretur homines tali vti posse.

Christus etiā non intendit decipere per orationem æquiuocam. Quod ad Christum autem attinet, mihi certum est quòd ipse non intenderit deceptionem, aut errorem aliorum in prædicta, aut vlla alia simili oratione sua, nec tanquam finem, nec tanquam medium, licèt cognouerat aliquos intellecturos in sensu falso. Imò, nec ex illo loco constat quòd Apostoli, aut Discipuli, cum quibus loquebatur, intellexerunt in sensu falso, licèt enim subiunxerint aliqui, *Domine si dormit, saluus erit*; tamen non est necesse, vt intellexerint absolutè Christum de somno propriè dicto; posset enim optimè fieri, quòd dubitauerunt de quo somno esset locutus; & quòd exploraturi veritatem, subiunxerint illam orationem, vt scilicet ipse ea occasione quid intellexerit, significaret.

Quomodo Christus æquiuocauit Ioan. 11.

65. *Melior probatio conclusionis.* Meliùs ergo mihi videtur probari conclusio, quia posset contingere vt deceptio, aut error proximi, quem quis intenderet mediante oratione æquiuoca decipere, esset minoris momenti, quàm aliquod aliud malum, quod sequeretur si non deciperetur: nam si aliquis latro esset iniustè interfecturus innocentem, nisi deciperetur, maius sine dubio malum esset interfectio innocentis non solùm ipsimet interficiendo, sed etiam latroni, quàm eiusdem latronis deceptio; vnde ipsemet deberet pro beneficio habere suam deceptionem in tali casu, si sapiens esset: ergo in tali casu nihil impedit quò minùs quis posset intendere, vel optare eius deceptionem, atque ad id vti oratione æquiuoca.

Confirmatur primò, quia non potest ostendi quòd decipere alium sit intrinsecè malum: ergo in casu, quo esset medium ad impediendum maius malum, posset quis eo licitè vti, præsertim si non sit præceptum aliquod particulare id impediens. *Decipere aliū non est necessariò malum morale.*

Confirmari posset ex Emonerio suprà, quia si quod esset præceptum non æquiuocandi, maximè affirmatiuum, quo quis obligatur hîc, & nunc ad significandam sincerè veritatem; sed tale præceptum non obligat semper, & pro semper, & vitatio maioris mali esset causa, ob quam quis posset existimare prudenter illud malum maius vitari. *Confirmatio ex Emonerio.* *Non est præceptum confitendi semper sincerè veritatem.*

Sed contra hanc confirmationem facit quòd licèt sit præceptum tantùm affirmatiuum de significanda veritate simpliciter, & sincerè; adhuc tamen posset esse præceptum negatiuum de non decipiendo, præsertim ex intentione directa: ergo illud de præcepto affirmatiuo nihil facit ad propositum. *Reiicitur.*

Confirmatur itaque meliùs, quia est præceptum negatiuum de non retinendo alterius bono eo inuito non minùs, quàm est præceptum negatiuum de non decipiendo altero: sed in casu quo restitutio esset cessura in damnum domini, & in maius notabiliter damnum alterius, quàm restitutio cederet in bonum ipsius, non teneretur quis restituere: ergo in casu quo non decipere aliquem cederet in damnum magnum ipsiusmet, non teneretur quis ex præcepto negatiuo non decipere, & consequenter posset quis vti oratione æquiuoca ad eum decipiendum. *Confirmatio melior.* *Quod prohibetur præcepto negatur absolutè, potest fieri in aliquibus occasionibus.*

Confirmatur præterea, quia non maior videtur obligatio non deducendi alium in errorem, quàm obseruandi iuramentum, & votum; sed hæc non sunt obseruanda quando notabile malum sequeretur proximo, aut nobis ipsis ex ipsorum obseruantia, vt communis tenet: ergo nec esset cauendum errori proximi, quando ex eo sequeretur magnum aliquod emolumentum. *Iuramentum promissorium non obligat cum notabili detrimento.*

Obiicit Emonerius contra hanc conclusionem, quòd amphibologicè loquens sit causa erroris in audiente: ergo non potest sic loqui. Et respondet ipsemet quòd non sit causa per se erroris, sed per accidens, & quòd possit esse talis causa ob iustam rationem absque peccato. Verùm licèt hæc responsio possit sufficere huic obiectioni, quatenus opponeretur conclusioni præcedenti, vix potest sufficere ei, quatenus opponitur conclusioni præsenti. nam in casu huius conclusionis, qui amphibologicè loqueretur, esset causa erroris per se in intentione sua, quandoquidem reuera optaret errorem, saltem ex hypothesi, vt patet ex dictis: hoc autem sufficeret vt esset illicitum sic loqui, nisi aliunde posset excusari. 66. *Obiectio.* *Responsio insufficiens.*

Itaque respondeo aliter concedendo antecedens, & distinguendo consequens, quando orietur maius bonum ex errore causato, aut etiam minus, cui loquens deberet potiùs cauere, quàm malo *Responsio vera.* *Quādo deberet quis cauere errorem proximi.*

malo erroris, nego consequentiam; quando non, transeat consequentia.

67. *Obiectio 2.* Obiicit secundò ex Barnesio, vnusquisque tenetur se exhibere foris per verba qualis intus est in mente: sed sic se non exhiberet amphibologicè loquens: ergo peccaret. Respondeo breuiter negando minorem, quia vt sic se gerat, sufficit quòd oratio eius ex se habeat significare conceptum loquentis, quamuis aliud etiam significet.

Responsio. Æquiuocè loquens sic se prabet exterius sicut est interius.

Replica. Dices cum eodem Barnesio, oratio amphibologica habet triplicem tantùm acceptionem; aut enim sumitur amphibologicè, prout habet diuersos sensus, verum & falsum sine vlla determinatione externa ad vllum ex illis, & sic est falsa, quia nihil enunciat; vel sumitur, prout determinatur ad rem, de qua informari vellet audiens, & sic non est amphibologica, sed vera, si enunciat de illa re, prout se habet, vel falsa si non enunciat; vel denique sumitur, prout determinatur ad rem aliam, de qua non petitur, & sic est falsa, quia per eam non enunciatur de re illa, de qua agitur inter loquentem, & audientem: ergo à primo ad vltimum, non licet vti amphibologica locutione in sensu falso. Sic in re proponit discursum Barnesij Emonerius, nescio sanè an bona fide, quia Barnesij librum non potui habere ad manus, & difficulter persuadere mihi possum, sic discursurum virum doctum.

Responsio. Sed vt vt se res habet, respondetur ad replicam, admittendo triplicem illam acceptionem amphibologicæ locutionis, & negando quòd sit falsa in acceptione prima, aut tertia: non quidem est falsa in prima acceptione ex eo quòd nihil enunciet, quia vt esset falsa, deberet enunciare aliquid; posset quidem esse falsa, si loquens vellet significare vtcumque sensum, sed non esset falsa, si vellet tantùm significare sensum verum. Non etiam esset falsa in tertia acceptione, quia licèt non significaret aliquid ad propositum, significaret tamen aliquid verum, quod non esset ad propositum respondentis, hoc autem sufficeret vt non esset falsa.

In secunda etiam acceptione, quamuis determinaretur ad rem, de qua fieret interrogatio, non desineret ex se esse amphibologica, quia haberet alium sensum; quamuis in casu, quo nec loquens, nec audiens intenderet illum alium sensum, esset omnino per accidens ad veritatem, vel falsitatem orationis: hæc enim mensurari debeat per rem, quam vult loquens significare, & quam ex se significat oratio.

68. *Obiectio 3.* Obiici posset vlteriùs quòd tolleretur conuersatio humana, quia si liceret huiusmodi orationibus vti, posset quis semper dubitare an verum esset quod diceretur, quo argumento vsi sumus ad probandum quòd non liceat amphibologicè loqui sine causa: & quamuis deberet esse securus de veritate simplici, & sincera, hoc est non duplici, nec æquiuoca significatione, quando non adesset causa sufficiens secus faciendi, tamen semper meritò dubitare posset an adesset talis causa, & sic semper hærere posset perplexus.

Confirmatio. Confirmatur, quia ideò non licet mentiri in vlla causa, quia sic tolleretur confidentia, & credibilitas, quam deberent homines inter se habere, quæque necessaria esset ad conuersationem ineundam, fugiendas lites, &c. sed non minùs tolleretur per locutionem ambiguam: ergo illa non licet in vllo casu ob vllam causam.

Respondeo negando assumptum, ad cuius probationem dico, quòd quandoquidem non liceret æquiuocare, nisi ob causam rationabilem, ob quam ipsemet, cui fieret æquiuocatio, deberet esse rationabiliter consensus, non deberet omitti conuersatio, nec deponi confidentia, pro quibus conseruandis sufficeret securitas de non æquiuocando, nisi quando adesset talis causa.

Responsio. Quomodo nō tolleretur cōuersatio humana, & cōfidentia mutua ex æquiuocatione.

Ad confirmationem dico impedimentum conuersationis, & alia quæcumque damna, quæ sequerentur ex licentia mentiendi, non esse rationem præcisam, ob quam nunquam liceret mentiri; tum, quia his damnis sufficienter esset prouisum per hoc, quòd non liceret mentiri absque rationabili causa, vt prouidetur ad damna æquiuocationis; tum etiam, quia ex illis damnis non sequeretur quin Deus posset dispensare in mendacio aliquando: nam magis damnum immineret reipublicæ, & minùs fiderent homines sibi inuicem, si liceret cuilibet quemlibet alterum interficere, quàm si liceret ipsis mentiri, & tamen certum est quòd Deus potest dare illam licentiam, & dispensare in præcepto de homicidio; ergo cùm non possit dispensare in præcepto de mendacio, signum est quòd aliam habeat rationem malitiæ, quàm quòd ex eius licentia sequerentur illa detrimenta.

Non est illicitum mendaciū in omni casu ob impedimentū cōuersationis humanæ.

Dico octauò nunquam licet in vllo casu vti oratione, quæ solùm ex se vt externè profertur, habet sensum falsum, quamuis haberet sensum verum, vt connecteretur cum restrictione aliqua mentali. Hæc est Authorum secundæ sententiæ suprà citatorum, & probari posset primò ex eo quòd tolleret humanam conuersationem, quia vnusquisque posset dubitare de quocumque, an verum diceret, & sic non deberet prudenter fidere ipsi, præsertim vbi non intercederet obligatio alterius virtutis, quàm veracitatis. 69.

Assertio 8. Nunquā licet vti oratione restricta, seu oratione qua tātùm est vera cum mentali aliqua reseruatione.

Et si dicatur, vt dixi numero præcedenti, respondendo ad hanc rationem, prout opponebatur contra præcedentem conclusionem, quòd caueretur sufficienter humanæ conuersationi per hoc quòd sciretur non posse quem vti huiusmodi oratione, nisi quando esset grauis causa, quia tum vnusquisque deberet rationabiliter contentus esse non significari sibi veritatem. *Responsio.*

Contrà opponi posset primò, quòd per hoc non caueretur conuersationi, quia semper posset quis dubitare an subesset talis causa iusta, & sic nunquam deberet credere. Deinde quemadmodum caueretur hoc modo conuersationi humanæ, & communi commercio, nec tolleretur fides hominum mutua, quia scilicet scirent se non posse vti locutione restricta, nisi quando adesset rationabilis causa, ita etiam, posset dici quòd licentia mentiendi tum solum cùm esset rationabilis causa, non tolleret conuersationem, nec mutuam fidem. *Replica.*

Propter has replicas existimo hanc probationem optimè valere contra eos, qui putant mendacium in nullo casu licere ex eo, quòd si liceret, tolleretur mutua fides, & conuersatio hominum inter se: non dubito enim quin locutiones restrictæ tam pugnent cum huiusmodi conuersatione, ac commercio, quàm mendacium; vnde si ex hoc capite non licet mendacium in vllo casu, etiam cùm adesset rationabilis causa, nec 70.

Contra quos valet prædicta probatio?

Locutio restricta tam pugnat cum conuersatione, quā mendacium.

Non valet contra me.

nec locutio etiam reſtricta licebit. Verùm quia iſta, vt antè dixi, non eſt ratio, ob quam mendacium ſit intrinſecè, & indiſpenſabiliter malum, quia magis tolleretur communis conuerſatio, & commercium, ſi vnuſquiſque alterum poſſet interficere, quàm ſi vnuſquiſque alteri poſſet mentiri; & tamen Deus poſſet diſpenſare, vt vnuſquiſque alterum poſſet occidere, ideò exiſtimo non ſufficere hanc rationem abſolutè, & ſimpliciter ad probandum quòd non liceat, ſaltem, mediante diſpenſatione diuina, vti locutione reſtricta.

71. Dico autem *mediante diſpenſatione diuina*, quia fortaſſis illa ratio ſufficeret, vt non liceret talis locutio abſque diſpenſatione diuina, niſi ſaltem in caſu, quo dubitari poſſet, quòd alius vellet nos decipere. & dico *in tali caſu*, quia quemadmodum licèt non debeamus proximum interficere propter prohibitionem legis naturæ, & Decalogi, poſſumus tamen interficere illum in defenſionem noſtram, ſi ſcilicet aggrediatur nos. Ita etiam licèt non debeamus decipere nos inuicem per locutionem reſtrictam, propter prohibitionem legis naturæ, quæ id vetat; tamen ſi alius vellet nos decipere, aut ſi iniuſtè inferret nobis aliquod graue damnum, quod vitare non poſſumus, niſi eum decipiendo locutione reſtricta, tum potuiſſemus abſque vlla diſpenſatione diuina vti tali locutione, quantùm eſt ex parte huius rationis: vnde hæc ratio ſolùm habet ſimpliciter locum ad hominem, vt dixi contra eos, qui ob eam putant nulla ratione licere mendacium in vllo caſu.

72. *Reſponſio Emonerij ad prædictã probationem.*

Sed quomodocumque ſit, non placet vllo modo reſponſio Emonerij, qui *cap. 24. num. 5.* negat locutiones reſtrictas tollere vitam ſocialem: quia alioquin Chriſtus dum vtebatur locutione reſtricta, peccaret contra ſinceritatem humanæ conuerſationi debitam: & Conſiliarij etiam, ac Legati Principum, qui vtuntur tali locutione communiter, nec damnantur mendacij, ſed potiùs ob prudentiam commendantur: hæc, inquam, reſponſio non placet. *Reiicitur.* nam quod ad Chriſtum attinet, oſtendam poſtea eum non fuiſſe vſum locutione reſtricta, de qua hìc agimus. Quod ad alios verò illos Conſiliarios, & Legatos, dico eos non debere laudari ob prudentiam aliquam, quam monſtrant locutione reſtricta vtendo; ſed potiùs propterea eſſent vituperandi, & ſi quis eos propterea laudaret, ſine dubio vituperaret eos, qui talibus locutionibus nollent vti, eſſétque ex numero eorum, à quibus *deridetur iuſti ſimplicitas*, & quibus *nihil ſtultius videtur* (vt inquit Gregorius lib. 10. in Iob cap. 16.) *quàm mentem verbis oſtendere, nihil callida machinatione ſimulare.* Qui etiam bene deſcribit eodem loci illam prudentiam huiuſmodi Conſiliariorum, & Legatorum, dum dicit: *Huius mundi ſapientia eſt cor machinationibus tegere, ſenſum verbis velare*, cui inferiùs opponit veram prudentiam, dicens: *Sapientia iuſtorum, eſt nihil per oſtenſionem fingere, ſenſum verbis aperire.*

Nõ ſunt laudandi Conſiliarij, aut Legati Principum ob locutiones reſtrictas.

73. *Vera probatio concluſionis. Oratio externè falſa quãuis vera cum reſtrictione mentali, eſt mendacium.*

Probatur ergo ſecundò, quia re vera talis oratio eſt directum mendacium. nam mendacium nihil aliud eſt, quàm oratio ſignificans oppoſitum illius quod mente concipitur; ac talis eſſet oratio, de qua fit mentio in concluſione: ergo ſicut mendacium nunquam licet, ita nec illa. Nec refert vllo modo, quòd illa oratio haberet ſenſum verum ex ſuppoſitione coniunctionis cum conceptu illo interno, quem quis haberet in mente; nam ille conceptus non eſt pars, nec aliquid prorſus pertinens ad orationem vocalem externam, cùm nemo mortalium poſſet quantacumque adhibita diligentia, colligere ex oratione, vt externè profertur, (prout ſuppono,) quòd haberet ſenſum talem, qualem haberet ſimul cum illo conceptu interno.

Confirmatur, quia malitia mendacij conſiſtit in ſignificatione conceptus contrarij conceptui mentis: ſed ſic loquens ſignificaret ſolummodo conceptum contrarium conceptui mentis: ergo ſic faciendo tam malè faceret, quàm ſi mentiretur.

Reſponſio Emonerij ad confirmationem.

Dices cum Emonerio *cap. 24. num. 2. §. quoad reſtrictiones*; quando quis loquitur reſtrictè, eum exteriùs proferre quod interiùs ſentit, nam qui dicit ſe non ſcire, ſubintelligendo vt poſſit, aut debeat dicere, habet interiùs conceptum, quòd non ſciat ad illum finem: ergo non ſignificat exteriùs quod interiùs non ſentit, & conſequenter non mentitur.

74. *Reiicitur. Qui dicit, nõ ſcio, ſignificat ſe nullo modo ſcire.*

Contra hanc reſponſionem, quæ mihi nullo modo placet, facit quòd hæc oratio, *non ſcio*, ex ſe, & impoſitione hominum, ſignificet abſolutè, & ſimpliciter negationem ſcientiæ vllius ea de re, de qua dicitur quòd non ſciatur, non verò ſignificat negationem ſcientiæ ad talem, vel talem finem, nec negationem ſcientiæ talis, vel talis: ergo licèt proferens illam orationem haberet internè conceptum, quòd non haberet ſcientiam ad dicendum, tamen non haberet conceptum quòd non haberet ſcientiam ſimpliciter ea de re: ergo quandoquidem oratio illa ſignificet quòd non habeat ſcientiam ſimpliciter ea de re, ſi proferat illam, cùm habet ſcientiam ſimpliciter, omnino mentietur.

Cõfirmatio 1. Dicens Petrum non eſſe hominẽ, ſubintelligendo hominem ſecũdùm quid, mentitur.

Confirmatur, ſi quis diceret Petrum non eſſe hominem, ſubintelligendo quòd non eſſet homo ſecundùm *quid*, verbi gratiâ, homo pictus, aut homo lapideus, aut ligneus, ſine dubio mentiretur, quia vox *homo* ſimpliciter prolata ab omnibus intelligitur tantùm de homine ſimpliciter, qui ſcilicet eſt animal rationale, & non ſignificat ſic hominem ſecundùm *quid*: ergo quandoquidem hæc verba, *non ſcio*, ſignificent abſolutè, & ſimpliciter prolata negationem vllius ſcientiæ de re, de qua id dicitur, non poterit ſignificare negationem ſcientiæ, ſecundùm *quid*, hoc eſt, ſcientiæ talis, vel ad talem finem; & conſequenter licèt eſſet conceptus internus de negatione talis ſcientiæ ſecundùm *quid*, ſi tamen non ſit conceptus de negatione ſcientiæ ſimpliciter, ſeu ſcientiæ omnis, illa verba erunt falſa.

75. *Cõfirmatio 2.*

Confirmatur ſecundò, quia non habemus alia verba, quibus commodiùs ſignificamus nos nullam habere ſcientiam de re, quàm illa, & ex communi omnium acceptione, qui illa profert, intelligitur de omni prorſus ſcientia, & non de hac, vel illa determinata; aliàs quando dicimus, *non ſcio*, volentes ſignificare quòd nullam haberemus ſcientiam, deberemus vlteriùs addere, non ſcio per vllam ſcientiam, nec per diuinam, nec per humanam, & alias limitationes multas, quod abſurdiſſimum eſſet.

Cõfirmatio 3.

Confirmatur tertiò, quia ſine dubio poſſet quis mentiri, dicendo ſe neſcire aliquid quod ſciret, quamuis non ſciret illud in ordine ad aliquem

quem

quem particularem finem; sed hoc esset falsum, secundùm prædictam responsionem, quia iuxta illam illa oratio non est falsa, quæ est conformis alicui conceptui, quamuis sit disformis alicui alij conceptui: sed illa oratio *nescio*, esset in tali casu conformis secundùm prædictam responsionem, isti conceptui interno, quem haberet eam proferens; nempe *non scio* vt dicam, aut vt aliquid aliud faciam: ergo non posset esse falsa, & consequenter talis per eam non posset mentiri, quod sanè mihi est valde ridiculum, & tale quid ex quo sequitur quòd non possumus vnquam etiam volentes mentiri, nisi ex defectu alicuius cognitionis, quam facilè possemus habere, nimirùm ex defectu cognitionis illius conceptus interni, cui, si eum haberemus, oratio esset ipsi conformis, & consequenter necessariò vera.

76. *Replica reijcitur 1. Velle mentiri, & mentiri nō est idem.*

Dices posse committi mendacium, quia talis vellet significare falsum. Contrà primò, quia velle mentiri, & mentiri non est idem; ergo quamuis vellet mentiri, non tamen mentiretur, nisi proferret orationem, quam sciret esse falsam: sed non sciret orationem quam proferret in casu nostro esse falsam, sed potiùs esse veram; quia sciret ipsam esse conformem conceptui alicui suo interno, quod sufficit secundùm prædictam responsionem ad veritatem orationis.

Reiicitur 2. Quid faciendum, vt aliquis mentiatur.

Contrà secundò, quia eatenus ipse vellet mentiri, aut significare falsum, quatenus vellet proferre orationem, quæ absolutè, & simpliciter significat aliquid, cuius oppositum ipsemet internè sentit absolutè, & simpliciter: sed dum dicit *non scio*, volens mentiri, non magis vult proferre talem orationem, quàm dum profert eam æquiuocando per orationem restrictam, vt mihi est euidens; ergo vel in vno casu non vult mentiri, & significare falsum; vel certè vult mentiri in vtroque casu, quod est intentum.

Reiicitur 3. Vtens oratione restricta vult significare falsum, non minùs quàm mentiens.

Contra tertiò, dum vtitur oratione restricta, certum est quòd velit significare falsum, quia licèt ipse habeat conceptum internè, cui est conformis oratio secundùm aduersarium, nempe conceptum illum restrictum, *quod non sciat vt dicat*; tamen non vult illum significare, sed conceptum falsum, quem non habet internè: propterea enim vtitur oratione restricta, & propterea non significat externè restrictionem. Verbi gratiâ, qui interrogatus, an aliquis sit domi, dicit non esse, subintelligendo vt dicat interroganti, vult omnino quòd interrogans intelligat orationem illam in sensu, in quo est falsa: ergo vult significare falsum: ergo si hoc sufficiat vt, cùm velit, mentiatur, sufficiet etiam vt mentiatur, dum loquitur restrictè.

Nec valet dicere quòd vellet indirectè falsum significare; quia non posset directius significare falsum, & quia illa oratio esset per se significatiua falsi, non minùs quàm explosio bombardæ ad locum vbi videretur homo, esset per se interfectiua hominis; nemo autem diceret quòd qui sic exploderet, non per se intenderet illam interfectionem.

77. *2. Probatio conclusionis. Si liceret oratio restricta, nemo nisi ignorantissimus mentiretur vnquā.*

Probatur secundò conclusio, quia si liceret huiusmodi locutio, nihil esset facilius, quàm vitare omne mendacium, & non nisi ignorantissimus vnquam mentiretur. Quid enim esset facilius, quàm in omni affirmatione, aut negatione addere restrictionem mentalem, talem qualem volunt aduersarij sufficere, hoc modo, est ita quantum teneor tibi dicere, non est ibi quantum teneor tibi dicere, aut vt alij sufficere putant: est ita in eo sensu, in quo hæc oratio potest à me cum veritate dici, aut non est ita in eo sensu, in quo id à me dici potest. At sanè valde mihi improbabile videtur mendacia tam facilè vitari posse, cùm ab auocādis hominibus ab illis, & ipsa Scriptura SS. PP. & omnis ætatis Philosophi, ac Doctores tantopere laborent, nec vnquam proponant hoc medium ea vitandi, quod tamen facillimum esset, & omnium captui tam opportunum, vt si sufficienter proponeretur, nunquam ferè committerentur mendacia: nam omnes sine dubio vterentur potiùs huiusmodi locutione restricta, quæ æquè seruiret ac mendacium, quantùm ad vtilitatem, & non esset peccaminosa. Vnde cùm sancti Patres non proposuerint hoc medium vitandi mendacium, mihi satis patet eos non putasse illud fuisse in se legitimum, etiam supposita quacumque causa, nisi ea quæ sufficeret ad excusandum ipsum mendacium, si causa vlla talis reperiri possit.

Confirmatur primò, quia nunquam posset aliquis conuinci mendacij; nec deberemus vnquam existimare quòd aliquis mentiretur, aut esset mendax, quia omnis oratio quantumuis falsa posset esse vera cum aliqua restrictione mentali facillimè adhibenda, & nemo posset scire quin adesset talis restrictio semper; imò deberemus semper existimare quòd adesset, quia semper debemus præsumere quod melius est de proximo, nisi oppositum constet aliquo modo; non potest autem constare quòd non adsit restrictio talis, nisi persona loquens esset tam rudis, vt non posset eam adhibere: sed certè hæc videntur esse & contra praxim, & satis absurda. *Nec aliquis posset conuinci mendacij, aut iudicari mendax.*

Confirmatur secundò, quia si oratio restricta huiusmodi non coincideret cum mendacio, nemo, nisi imprudentissimus, vnquam peieraret, quia nullo negotio possit semper addere orationi, quam vellet confirmare iuramento, aliquam restrictionem, secundùm quam esset vera. Deinde quidquid sit, an quis verè peieraret, non posset conuinci periurij, nec deberet quis existimare quòd peieraret, quia potiùs deberemus existimare quòd addiderit aliquam talem restrictionem; & sic frustrà essent ordinatæ pœnæ pro periuris, contra praxim omnium ferè gentium. Nec valet dicere quòd istæ pœnæ possent ordinari, & imponi propter præsumptionem fori externi, quia non deberet esse talis præsumptio, imò potiùs deberet esse opposita, vt ex dictis constat. Nec valet etiam dicere quòd illæ pœnæ possunt statui, & infligi propter deceptionem proximi, quæ ex tali asseueratione sequeretur; quia reuera pœna non est imposita de facto propter hoc, sed propter irreuerentiam, quæ exhibetur Deo, adducendo ipsum in testem falsi, & propterea multò grauior ordinata est, quàm ordinaretur propter simplicem deceptionem; vnde cùm non deberet præsumi esse facta talis irreuerentia, nec posset vllo modo probari, non deberet infligi talis pœna, nec consequenter statui. Adde ad hæc quòd si quis peierauit externè tantùm, iuraret se addidisse restrictionem internam, adhuc non liberaretur illis pœnis: at certè deberet liberari, si id faciendo non peierauit, & quamuis sic peierando, externè tantùm, peccaret; modò tamen non pecaret verè peccato periurij, non deberet puniri pœna peccati periurij. *Nec aliquis conuinceretur periurij.*

Cur Christus præcepit non iuraret

Confirmatur tertiò, quia propterea Christus præcepit, aut consuluit, vt *dist. seq.* dicemus, vt nunquam iuraremus, sed semper vteremur illis verbis *Est, est, Non, Non*, aut æquiualentibus, vt vitaremus periuria, quæ inter frequentia iuraměta vix possunt vitari. Vnde Author imperfecti hom. 12. in Matth. 5. *Nisi iuramentum interdicatur, non possunt amputari periuria: nemo enim est qui frequenter iurat, & non aliquando periuret.* Et Augustinus lib. 1. de serm. Domini in monte: *Ita ergo intelligitur præcepisse Dominum, ne iuretur, ne quisquam sicut bonum appetat iuramentum, & assiduitate iurandi ad periurium per consuetudinem delabatur.* Sed multò faciliùs retraheret eos à peierando, ostendendo iis hanc viam orationis restrictæ; vnde cùm id non fecerit, signum est quòd non putauerit eam esse licitam.

Hæc sufficienter probant conclusionem, prout iacet; sed quia potest fieri vt aliqua oratio, quæ ex se solum habet sensum falsum, habeat tamen sensum verum ex suppositione modi quo profertur, aut aliarum circumstantiarum, ex quibus colligi possit quòd loquens aliud intendat, quàm verba ipsa secundùm se sonant, & quia tum liceret vti tali oratione, sine præiudicio nostræ conclusionis, ad praxim, & veritatem multum conduceret examinare quando posset, & ex quibus circumstantiis colligi aliud intendere loquentem, quàm nuda oratio præ se fert; sed vt hoc ipsum commodiùs fiat, obiicienda sunt fundamenta oppositæ sententiæ contra conclusionem: occasione enim illa soluendi dabitur via significandi illas circumstantias, præterquam quòd ex natura verborum, & circumstantiarum id facilè cognosci possit, & præterea per eorundem fundamentum solutionem valdè confirmabitur nostra conclusio.

79. *Obiectio 1. ex prophetia Ionæ.*

Obiicies primò denunciationem Ionæ Prophetæ Ionæ 3. *Adhuc quadraginta dies, & Niniue subuertetur.* Quæ locutio facta nomine Dei à Propheta vera esse debet, & licita Prophetæ; sed non esset vera, nisi quatenus coniungitur cum restrictione aliqua mentali non significata exteriùs, nempe quòd subuerteretur Niniue, nisi pœnitentiam agerent, aut placarent iram Dei: nec vt sic esset licita Prophetæ, nisi licita esset quandoque talis locutio restricta, & nisi esset distinctæ rationis à mendacio, quod nunquam licet.

Responsio.

Respondeo Ionam nomine Dei denunciasse subuersionem illam Niniuitis credentibus iam tum in Deum, vt patet ex eodem cap. sed ex communi vsu, & modo agendi Dei, qui credunt in ipsum, sciunt non velle ipsum aliquid absolutè facere, quoties dicit se illud facturum absque conditione expresè proposita, sed aliquando quidem ita absolutè facere solere, aliquando verò non facere, nisi ex suppositione conditionis alicuius; vnde nisi ipsemet aliud significet, aut locutiones illæ conditionatè sunt intelligendæ, aut certè dubitandum est an absolutè, vel conditionatè intelligendæ sunt; tales ergo locutiones propheticæ Dei, licèt ex se habeat vnum sensum absolutum; tamen ex suppositione modi loquendi Dei non habent talem sensum absolutum, sed vel dubium, vel conditionatum; quare non sunt locutiones restrictæ; de quibus loquimur in conclusione, vt mihi manifestum est.

Comminationes Dei ordinariæ sũt intelligendæ conditionatè.

80. *Niniuitæ non intellexerunt prophetiã Ionæ absolutè.*

Confirmatur hoc, quia Niniuitæ non intellexerunt illa verba absolutè, sed vel intellexerunt illa conditionatè, ita scilicet vt esset subuertenda ciuitas, nisi agerent pœnitentiam; & propterea addiderunt illam conditionem, quæ erat impeditura subuersioně, vel dubitauerũt quo sensu esset intelligenda, & in omnem euentum maioris securitatis causa apposuerunt illam pœnitětiæ conditionem, vt si fortè conditionatum sensum haberent, euaderent subuersionem: ergo verba illa non habebant ex communi vsu intelligendi loquutiones propheticas absolutum sensum, sed vel dubium; vel conditionatum.

Deinde ex praxi communi Dei, qui promisit remittere peccatum, quoties ingemiscit peccator, & auertit se ab iniquitate, ac conuertitur ex toto corde ad Dominum; quoties Deus comminatur mortem peccatori, quia certum est illum non posse contradicere sibi, sufficienter intelligitur quòd non comminetur mortem, nisi sub conditione non pœnitentiæ, vnde restrictio illa conditionis ex his circumstantiis facilè patebat, nec erat occulta, vt sunt restrictiones, de quibus nos agimus.

Dices cum Emonerio, quamuis Deus pepigerit cum peccatoribus, vt quoties ingemiscerent, & dolerent dolore debito de suis peccatis, toties ea condonaret ipsis, & consequenter posset optimè intelligi quòd si minaretur ipsis ob scelera mortem æternam, eius comminatio esset conditionalis, nisi scilicet facerent pœnitentiam; tamen non pepigit cum ipsis quòd quoties adhiberent pœnitentiam parceret ipsis pœnas temporales; nec etiam id de ipsius benignitate præsumědum semper est, cùm sæpissimè nulla ratione velit ignoscere talem pœnam, vt docuit, inquit, pœna Dauidis in paruuli morte, & pœna Moysis de non ingredienda terra promissionis; ergo quando comminaretur talem pœnam, sicut in proposito comminatus est Niniuitis, non esset fundamentum intelligendi restrictionem mentalem conditionis. 81. *Replica Emonerij.*

Responsio. *Cõminationes pœnæ temporalis, nec sunt intelligendæ absolutè, nec conditionatè, determinatè loquẽdo cum aliqua certitudine.*

Respondeo, distinguendo consequens: non esset fundamentum determinatè colligendi talem conditionem cum aliqua certitudine, transeat; non esset fundamentum dubitandi de illa, aut etiam probabiliter coniiciendi quòd includeretur, nego consequentiam; quia benignitas, & misericordia Domini præbere posset sufficiens fundamentum sic coniiciendi, & etiam experientia multarum pœnarum, quas minatus est, & postea adhibita conditione pœnitentiæ condonauit.

Et sanè ipsemet Ionas significat sufficienter se dubitasse de inclusione istius conditionalis in illa denunciatione; nam vt probabilior sententia fert, propterea cùm iuberetur ire ad faciendam illam denunciationem *Ion. 1.* volebat fugere à facie Domini in Tharsis, vt scilicet declinaret illam denunciationem, ex qua scilicet si includeretur talis conditio, ipse falsi prophetæ nomen videbatur sibi non posse declinare, quod & ipsemet abundè significat *cap. 4.* vbi conquerens cum Domino de non subuersa ciuitate ait: *obsecro Domine, nunquid non hoc est verbum meum, cùm adhuc essem in terra mea? propter hoc præoccupaui, vt fugerem in Tharsis; scio enim quia tu Deus clemens, & misericors es, patiens, & multæ miserationis, & ignoscens super malitia.* 82. *Ionas dubitauit de inclusione conditionis in sua propheta.*

Adde ad hæc Deum nullatenus voluisse, aut intendisse, vt aut Ionas, aut Niniuitæ intelligerent illam orationem absolutè, sed potiùs voluisse,

se, & optasse vt intelligerent ipsam conditionatè in sensu vero; vnde ad minùs sequitur quòd hoc exemplum nullo modo possit patrocinari vsui restrictionum mentalium cum animo decipiendi, quod est magis principale intentum nostræ conclusionis, & id cuius notitia habere possit emolumentum.

83. *Obiectio 2. Ex denunciatione Isaiæ facta Ezechiæ.*

Obiicies secundò, denunciationem Isaiæ Prophetæ nomine Dei dicentis Ezechiæ ægrotanti: *Dispone domui tuæ, quia morieris tu, & non viues*: quæ denunciatio falsa est secundùm verba, nisi adiungatur aliqua restrictio mentalis, nam postea vixit quindecim annos, quos motus oratione eius, & lacrymis Dominus addidit, vt eodem cap. refertur, super dies eius.

Responsio. Intelligebatur conditionatè illa denunciatio.

Respondetur vt suprà, illam orationem non fuisse intelligendam, aut etiam actu intellectam absolutè, sed conditionaliter, nisi scilicet Dominus esset misertus eius: vnde Ezechias subitò conuertit se ad orationes, & pœnitentiam, quibus Deum flectere posset ad misericordiam, quod certè non est verisimile facturum fuisse, si intellexisset illam denunciationem absolutè.

Responsio 2. Illa denunciatio erat absolutè vera quoad ipsa verba sine restrictione.

Deinde illa denunciatio, si verba spectentur, non indigebat ad veritatem vlla restrictione, aut conditione, quia nihil aliud præ se fert, quàm quòd ipse esset moriturus, & non victurus, quod verum esset, siue ex illa infirmitate, siue post centum annos postea esset moriturus: vnde hæc denunciatio potiùs locutionem amphibologicam sine restrictione, quàm ad loquutionem restrictam in sensu nostro esset referenda. Nec refert quòd etiam fuerit coniuncta cum restrictione, quia vt excludatur à restrictionibus, de quibus iam addimus, sufficit quòd ex se sine restrictione haberet sensum aliquem verum, vt patet. Per hæc patet responsio ad omnes huiusmodi denunciationes propheticas.

84. *Obiectio 3. ex dicto Raphaëlis Tobiæ.*

Obiicies tertiò Angelum Raphaëlem, qui nec mentiri, nec peccare potuit, dixisse *Tobiæ* 4. se esse de filiis Israël, & Azariam Ananiæ magni filium. Quæ locutio esset falsa, aut peccaminosa, nisi liceret vti restrictione; falsa quidem, nisi adderetur aliqua restrictio, & peccaminosa si adderetur, cùm eam addi non liceret.

Responsio. Illa locutio erat vera sine restrictione. Quo sensu erat Raphaël de filijs Israël.

Respondeo locutionem illam Angeli habuisse sensum verum externum sine vlla prorsus restrictione: nam imprimis erat de filiis Israël, non solùm affectu, & charitatis coniunctione, vt explicat Lyranus, & Carthusianus, quo sensu sæpe, qui sunt vnius patriæ, verbi gratiâ, Italiæ, dicunt se alterius esse patriæ, verbi gratiâ, Hispaniæ, quod satis vulgare est; non solùm, inquam, hoc sensu erat de filiis Israël, sed etiam quatenus erat ex filiis adoptiuis Dei, qui possunt bene vocari filij Israël, id est, filij specialiter electi à Deo. Adde non dixisse Angelum se esse natū ex filiis Israël, sed potiùs venisse ex, seu à filiis Israël, hoc enim sufficiebat respondere Tobiæ iuniori quærenti: *Vnde te habemus bone iuuenis?*

Quo sensu erat Azarias. Azarias significat auxilium Dei. Quo sensu erat filius Ananiæ magni. Ananias significat gratiam Dei.

Poterat etiam se vocare verè Azariam sine vlla restrictione non expressa externè; quia erat verè auxilium Dei, quod significat *Azarias*, missum opportunè ad succurrendum necessitatibus vtriusque Tobiæ. Et poterat etiam se vocare filium Ananiæ magni, quia erat filius gratiæ Dei magni, quod significatur per *Ananiam magnum*. Deinde poterat verè dicere, & id etiam significat illa locutio se esse Azariam filium Ananiæ magni, quia poterat assumpsisse corpus omnino simile corpori illius, qui sic propriè vocabatur, & sic esset repræsentatione, & similitudine Azarias ille.

Has explicationes adducit Serarius in idem caput, & sunt satis faciles, & communes, significantúrque etiam per illa verba ex se, quod miror negare videri Emonerium *cap. 12. num. 7.* vbi etiam non satis rectè reiicit expositionem Batnesij, quæ coincidere videtur cum nostra. Itaque hic locus potiùs adduci posset in fauorem locutionis amphibologicæ non restrictæ mentaliter, quàm restrictæ. Adde Raphaëlem non videri habuisse sufficientem occasionem vtendi oratione restricta; ergo cùm non licet ea vti sine tali causa, dicendum est quòd ea non fit vsus.

Obiicies quartò exempla Abrahæ, Iudith, Iacob, qui æquiuocatione huiusmodi videntur vsi fuisse, sed ad hæc postea cum Doctore respondebimus inter soluenda argumenta principalia. *Obiectio 4. ex factis hominum veteris Testamenti soluetur postea.*

Obiicies quintò illum locum Marci 13. *De die autem illo, vel hora nemo scit, neque Angeli in cælo, neque Filius, nisi Pater*, quem locum Emonerius vocat palmarem, & verè ineluctabilem, quia scilicet ita conuincit vsum restrictionis mentalis aliquando esse licitum, vt non possit quis vlla recta explicatione euadere vim eius, quæ in hoc consistit, quòd illa verba secundùm se intellecta sine restrictione mentali externè non manifesta, sunt falsa: ergo cùm Christus non potuerit dicere falsum, neque vt Deus, neque vt homo, admittendum necessariò est eum vsum fuisse restrictione mentali, atque adeò licitum esse quandoque talem vsum; nec orationem sic restrictam coincidere cum mendacio, vt nos supponimus in probatione nostræ conclusionis. 85. *Obiectio 5. ex dicto Christi Marci 13.* *Vis obiectionis.*

Ego certè quamuis non dubitem locutionem illam, prout prædictis verbis comprehenditur, præcisè esse falsam, atque adeò eam esse supplendam, vt vera sit, aliquo addito; tamen non existimo ex ea inferri efficacius argumentum, quàm ex præcedentibus, & non solùm non ineluctabilem sentio, sed satis facilis responsionis. *Non est maioris momenti hæc obiectio quàm præcedentes.*

Responsio 1. Non intendit deceptionem discipulorum Christus illa oratione.

Itaque imprimis respondeo Christum mediante illa locutione non intendisse vllo modo deceptionem, aut errorem discipulorum. quid enim ad hoc ipsum vrgeret: vnde quamuis illa locutio esset locutio habens veritatem solummodò ex mentali restrictione non significatâ exteriùs, tamen non esset ex genere illarum, quas potissimùm vellemus exterminari in omni euentu à communi conuersatione, quandoquidem non fuerit prolata cum intentione fallendi, aut decipiendi.

Confirmatio prima. Christus non habuit sufficientem causam æquiuocandi.

Confirmatur, quia non possunt aduersarij ostendere quòd Christus habuerit sufficientem causam æquiuocandi, aut vtendi oratione restricta tum cum suis discipulis: sed secundùm eosdem aduersarios, non licet vti oratione restricta absque causa: ergo non debent dicere quòd Christus tum vsus fuerit tali oratione. Probatur maior, quia aliam non assignant, nisi quòd si diceret se scire illum diem, & nollet tamen illum significare suis discipulis, illi contristarentur, aut conqueri possent minùs eum confidenter cum ipsis agere: sed certè illa non videtur sufficiens causa, præsertim cùm Christus posset mille aliis viis tollere illam tristitiam, & suspicionem. Adde ex illa oratione potuisse ipsos accipere

pere vehementem occaſionem dubitandi de diuinitate Chriſti, & de omni ſcientia eius, quod erat multò magis inconueniens, quàm triſtitia illa, quam conciperent: ergo non eſt veriſimile quòd Chriſtus ita dixerit filium neſcire, vt ipſi non intellexerint, quo ſenſu id dixit, vel ſaltem, vt ex modo loquendi, & circumſtantiis non cognouerint, illud dictum habuiſſe aliquam ſpecialem interpretationem, quam ipſi nondum intellexerant.

86. *Reſponſio 2. Significauit Christus aliquo modo latuiſſe aliquā reſtrictionem in prædicta oratione.*

Reſpondeo ſecundò, & quidem principaliter, licèt de facto non ſignificetur in Scriptura ſacra, quòd illa reſtrictio, ſecundùm quam prædicta locutio eſt vera, fuerit exteriùs ſignificata Diſcipulis, quibus Chriſtus loquebatur, omnino tamen veriſimile eſſe, quòd aut ſignificauerit ipſis, ſiue aliis verbis, ſiue aliquo particulari loquendi modo, quo ſenſu dicebat neminem cognouiſſe diem illum præter Patrem, aut certè addiderit aliqua ex quibus ipſi facilè capere poſſent non eſſe intelligenda illa verba, prout ſecundùm ſe ſonant; quamuis tum non intelligerent alium ſenſum eorum, ſed habuerint illa inter cæteras parabolas, & obſcuras locutiones Chriſti, quas aliquando ipſo docente eſſent intellecturi: hoc autem ſuppoſito, manifeſtum eſt ex illa locutione nihil contra nos adduci poſſe.

87. *Fundamentum huius reſponſionis.*

Moueor autem ad hoc exiſtimandum primò, quia nihil impedit, quò minùs ita dicatur. nam quòd ſacra Scriptura id non ſignificet, nihil facit ad rem. Scriptura enim, vt manifeſtum eſt, multas circumſtantias actionum, & loquutionum Chriſti ſubticet, & quidem aliquas etiam, quæ valdè conducerent ad faciliorem intellectionem rerum, de quibus agit, cuius rei infinita ferè exempla oſtendi facilè poſſunt, & ſunt obuia; vnde ex hoc oritur partim obſcuritas Scripturæ, cuius multi paſſus ſatis obſcuri eſſent faciles, ſi adderentur aliquæ circumſtantiæ, quæ reuera concomirabantur actionem, aut ſermonem, de quibus fit mentio in illis paſſibus.

Secundò moueor ob fundamenta concluſionis noſtræ, & magnam difficultatem, quæ eſt in ſecernenda oratione, quæ in ſolo ſenſu reſtricto non ſignificato exteriùs, habet veritatem à mendacio; hinc enim non debemus, niſi coacti, tales orationes aſcribere Chriſto, nec quà Deus eſt, nec quà homo; cùm ergo nihil cogat ad dicendum quòd non ſignificauerit diſcipulis, quo ſenſu deberet intelligere illa verba, & ſi id dicamus, facilè ſoluemus non fuiſſe ipſum vſum locutione reſtricta, meritò dicendum eſt id illum ſignificaſſe. Tertiò moueor, quia non video, quam ob cauſam vellet illis externè ſignificare illud quod erat falſum, quamuis non eſſet falſum in ſenſu, in quo ille loquebatur, non ſignificato illis aliquo modo, quòd non deberent loquutionem intelligere in ſenſu falſo, quem præ ſe ferebat externè.

88. *Replica.*

Dices ſanctos Patres intelligere illam loquutionem cum reſtrictione mentali, præſertim Auguſtinum *in Pſal. 9.* Hilarium *q. de Trinitate*, quos ſequuntur Scholaſtici communiter: ergo ita intelligenda eſt, & non in ſenſu noſtro.

Reſponſio.

Reſpondeo aliud eſſe quòd locutio illa ſit intelligenda cum reſtrictione aliqua, quæ non habetur in verbis, quod Patres aſſerunt, & nos non poſſumus, nec volumus negare; aliud verò quòd Chriſtus non ſignificauerit diſcipulis, quibus loquebatur, fuiſſe aliquam talem reſtrictionem adhibendam, ratione cuius non eſſent intelligenda verba, vt ſonant; & hoc eſt quod ego aſſero, & credo quòd à nullo Patre negatur, ſufficitque ad eximendam illam Chriſti loquutionem à genere loquutionum, quas nego in concluſione licere.

Confirmatur, quia nulli ſancti Patres ex illis verbis occaſionem ſumpſerunt ad perſuadendum orationem reſtrictam; quod tamen facerent veriſimiliter, (præſertim illi, qui videntur fauere orationi reſtrictæ, & qui voluerunt cauere mendacia) ſi putarent illam orationem fuiſſe reſtrictam.

Quòd ſi quæratur, in quo ſenſu intelligenda ſit illa locutio? Reſpondeo id non pertinere ad propoſitum præſens, ad quod ſufficit quòd aliquem ſenſum verum habuerit, ſecundùm quòd eam proferebat Chriſtus, & quòd ſignificatum fuerit Apoſtolis aliquem alium habuiſſe eam ſenſum, quàm illum, quem ipſamet verba expreſſa in Euangelio ſignificant ex ſe. Ex plurimis autem ſenſibus, qui adferri ſolent, illi ſunt difficiles, quòd non ſciuerit illum diem, vt eum indicaret diſcipulis, aut aliis, aut quòd non ſciuerit illum, vt Magiſter, aut vt Legatus; quia ſic non ſatis benè videtur addi poſſe illud, *niſi pater*; nam nec Pater etiam illum nouit, vt reuelaret illam hominibus, nec vt Magiſter, nec vt Legatus. Facilis autem eſt, ſi dicatur quòd nemo ſcire poſſit illum diem, nec quidem filius à ſe. nam ſic ſolus Pater nouit illam diem, quia licèt filius, vt Deus, & Spiritus ſanctus etiam nouerunt illam diem, non tamen à ſe, ſicut Pater nouit, quandoquidem ipſi ſeipſos, & quidquid ipſis competit, habent à Patre. Facilis etiam eſſet ſenſus, ſi diceretur quòd ſolus Pater, & qui cum ipſo vnum ſunt natura, & eſſentia, vt Spiritus ſanctus, & Filius, etiam quà Deus, nouerint illum diem ſine vlla reuelatione alterius, & quòd nullus alius, nec quidem ipſemet Filius quà homo, ſic nouerit illum.

89. *Quis ſit ſenſus illorum Chriſti verborum?*

Senſus difficilis eius.

Senſus facilior.

Alius ſenſus facilis.

Ex reſponſione huius loci facilè reſpondetur ad alium locum Ioan. 7. *Ego non aſcendam ad diem feſtum hunc:* cùm tamen poſtea aſcenderit; nam quamuis aliquo modo illa oratio eſſet ſupplenda, vt vera ſit, (quod ipſum non adeò certum eſt) tamen dicendum eſt quòd diſcipulis ille modus, quo ſuppleri debet, fuerit ſignificatus; aut ſaltem quòd fuerit ipſis ſignificatum eam orationem non fuiſſe intelligendam ſecundùm ſola verba; & ſanè ſi ſenſus Chriſti erat quòd non erat aſcenſurus publicè, & cum celebritate aliqua, aut in ordine ad docendum, vel manifeſtandum ſe per miracula, vt communiter exponitur, ſatis facilè erat diſcipulis ex ſua petitione, (id enim ipſi petebant) cognoſcere quòd in hoc ſenſu loquebatur. nam reſponſio facilè ex communi modo loquendi admittit limitationem ab interrogatione, aut petitione.

90. *Soluitur locus alius Ioan. 7. apponi ſolitus.*

Barneſius aliam reſponſionem adhibet ad has omnes obiectiones, nempe quòd quamuis conſtaret Chriſtum, aut alios Sanctos ex ordinatione ſpeciali Dei vſos fuiſſe huiuſmodi locutione reſtricta: non tamen propterea cuilibet alteri id liceret propria auctoritate, aut vlla præter diuinam. Quam reſponſionem improbat Emonerius: ſed certè ex ſuppoſitione ſententiæ Nominalium, & aliorum, & diſpenſabilitate in mendacio, reſponſio eſt optima; imò quamuis Deus non poſſet diſpenſare in mendacio, modò ſit aliqua

Reſpōſio Barneſij ad prædicta loca.

Eſſet bona reſponſio ex ſuppoſitione quòd Deus poſſet diſpenſare in mendacio, aut oratione reſtricta.

aliqua differentia inter mendacium,& orationem restrictam, ratione cuius mendacium esset diuersæ,& grauioris malitiæ,quàm oratio restricta,adhuc valeret illa responsio, quia posset oratio restricta habere talem malitiam, vt quamuis Deus posset in ea dispensare, non tamen homines; quemadmodum omnes admittunt de homicidio innocentis. Hoc autem supposito non sequeretur: Christus,Prophetæ,Angeli boni vsi sunt tali oratione:ergo talis est licita hominibus sine speciali Dei concessione.

Obiectio 6. Obiicies sextò, Authoritates Patrum explicantium loquutiones illas cum adiunctione restrictionis mentalis,quod non facerent, si non putarent orationes restrictas licere. *Responsio.* Sed respondi Paulò ante eos non dicere, quòd restrictio,quam adiungunt, non fuerit aliquo modo significata à Christo, quod esset necesse vt colligerentur approbare orationes restrictas, de quibus hîc agimus.

91. *Obiectio 7. ex S.Greg.* Obiicies septimò. S.Gregorius lib.6. in primum Regum cap.3. dicit *Tyrannorum versutiam atque sæuitiam quandoque esse pia fraude deludendam, & obiicienda eis quæ credant, vt nocendi aditum non inueniant.* Addit postea id ita esse faciendum, *vt caueatur culpa mendacij,quod tunc benè perficitur*, cùm illud fit quod asseritur, sed quod fit,sic dicitur, vt celetur,quia ex parte dicitur,& ex parte reticetur. Non potuit, (inquit Emonerius *cap.12. num.4.*) apertiùs,& explicatiùs proponere, quod hîc asserimus,nimirùm licere orationes restrictas.

Responsio. Non patrocinatur Gregorius orationi restrictæ. Respondetur tamen Gregorium hîc nullo modo patrocinari Emonerio, vt patet ex intento Gregorij & toto eius discursu. Quod vt intelligatur, aduertendum Gregorium prædicta verba habere in ~~illud~~ 1.Regum 16. *Et ait Samuel, quo modò vadam? Audiet enim Saül, & interficiet me. Et ait Dominus, Vitulum de armento tolles in manu tua, & dices: Ad immolandum Domino veni*; in hunc, inquam, locum sic loquitur Gregorius. *Quid his verbis ostenditur, nisi quia Tyrannorum versutia atque sæuitia quandoque est pia fraude deludenda? Præcepto namque Domini de armento vitulus tollitur, immolatio simulatur, & ad Regiam vnctionem peruenitur, quia dum nocere tyranni cupiunt, obiicienda sunt eis quædam, quæ credant, vt nocendi aditum non inueniunt. Sic tyranni deludendi sunt; vt caueatur culpa mendacij, quòd tunc benè perficitur, cùm illud fit, quod asseritur, sed quod fit, sic dicitur vt celetur, quia ex parte dicitur, & ex parte reticetur. Propheta namque Samueli dicitur vt ad vngendum Regem vadat, & se immolaturum Domino, non Regem vncturum asserat, vt immolans verum dicat, & vnctionem celans Tyranni sæuitiam vera dicens, deludat.*

92. Ex hoc integro Gregorij discursu patet eum, nec mentionem quidem facere de oratione, quæ esset falsa exteriùs,& vera solummodò cum coniunctione conceptus interni, solúmque eum dicere quòd possit quis deludere tyrannum significando externè aliquid verum, & occultando,seu non significando aliud verum, quod daret ipsi occasionem malè faciendi. Et sanè ad hoc solummodò dedit ipsi occasionem locus ille, quem exponit, in quo Dominus iussit Samueli, vt ad vitandam indignationem Saulis externè diceret se ire ad immolandum: quod verum erat, & non significaret alium finem, quem habebat vngendi Dauidem,cuius significatio esset ipsi nociua. Nec refert quòd dicat caueri benè mendacium, cùm illud fit,quod asseritur, sed quod fit,sic dicitur vt celetur, quia ex parte dicitur, & ex parte reticetur:nam per hoc solùm vult quòd caueatur mendacium dum decipitur tyrannus absque mendacio per hoc,quòd dicatur aliquid fieri, quod verè fit,& quod celetur aliquid eiusdem, verbi gratiâ, finis, aut circumstantia eius:per hoc enim partim dicitur,& partim reticetur. Quòd autem hoc velit Gregorius,patet ex facto Samuelis, quod subiungitur ab ipsomet Gregorio in exemplum doctrinæ à se propositæ,cuius facti aliquam partem significauit Samuel, nimirùm immolationem, & aliam celauit, nimirùm vnctionem, quod tam clarum est ex ipsismet verbis, vt mirum sit visum Emonerio non potuisse Gregorium apertiùs, aut explicatiùs proponere doctrinam de oratione restricta,de qua non videtur, quantùm ad prædicta verba attinet,Gregorius vel cogitasse quidem.

93. *Obiectio 8. ex Augustino.* Addit Emonerius Gregorio Augustinum tanquam suæ sententiæ fauentem, dum *in Psal.5.* dixit in discrimine vitæ corporalis, aut etiam propriæ, non esse quidem vnquam mentiendum, fas tamen esse verum tacere,& occultare.

Responsio. Augustinus non fauet orationi restrictæ. Verùm cùm ipsemet Emonerius fateatur ibidem eum subobscuriùs fauere, & intelligendum tamen non de occultatione negatiua,sed de positiua, nempe simili,de qua agit Gregorius, non est diutiùs in eo explicando immorandum, cùm ex dictis constet Gregorium non loqui de occultatione per orationem restrictam, sed per orationem,in qua significatur aliquid verum, licèt non significetur illud verum, cuius cognitio loquenti,aut aliis obesset. Imò omnino videtur Sanctus Augustinus non posse de illa occultatione positiua per orationem restrictam intelligi, quia cùm dixisset quòd qui non vult hominem ad mortem prodere, *paratus esse debet verum occultare, non falsum dicere, vt neque prodat, neque mentiatur, ne occidat animam suam pro corpore alterius*: subiungit: *si autem hoc nondum potest, vel sola huius necessitatis habeat mendacia, vt etiam ab istis, si sola remanserint, liberari mereatur, & Spiritus sancti robur accipere, quo quidquid perpetiendum est, pro veritate, contemnat.* Ex quibus verbis videtur eum loquutum fuisse antecedenter de aliqua occultatione, in qua esset aliqua difficultas, & ob quam quis posset aliquid pati pro veritate, non verò de aliqua occultatione facile, ob quam nihil pati posset, qualis esset occultatio positiua illa, & restricta Emonerij, in qua nihil prorsus est difficultatis, nec periculi; vt sanè non debuerit Augustinus dubitare quin posset quis sic occultare veritatem, nisi accepto robore aliquo speciali à Spiritu sancto.

94. *Confirmatio prædictæ obiectionis.* Miror autem quòd venerit Emonerio in mentem vt confirmaret mentem Augustini de occultatione illa positiua per exemplum affine, quod, inquit, mox Augustinus ad honestatem occultationis veri aperiendam adhibet; nempe eius qui furentis gladium apud se depositum habens reposcente furioso negat se redditurum, quæ non est mera omissio restitutionis, sed positiua inficiatio. *Soluitur.* Miror,inquam,cùm adduxerit ad propositum suum hoc exemplum, quod neque ex se habet aliquid commercij cum locutione restricta, nec vllo modo ab Augustino adducitur ad declarationem doctrinæ de occultanda veritate; sed ad rem prorsus distinctam, nempe ad ostendendum quòd illud non possit esse mendacium,quod non fit cum duplici corde. Verba eius sunt,& quidem absoluta, & nullam habentia connexionem cum præcedentibus, sed proponentia nouam, vt

dixi, doctrinam: *Illud verò quod non habet duplex cor, nec mendacium quidem dicendum est, tanquam, verbi gratia, si cui gladius commendetur, & promittat se redditurum, cùm ille qui commendauit popoſcerit, si forte gladium suum repetat furens, manifestum est tunc non esse reddendum, ne vel se occidat, vel alios, donec ei sanitas restituatur: hic ideò non habet duplex cor, quia ille, cui commendatus est gladius, cùm promittebat se redditurum poſcenti, non cogitabat furentem poſſe repetere.* Ecce integram doctrinam Augustini hac de re, quæ vt euidens est, nihil habet commercij cum locutione restricta.

95. Quòd si oporteret esse talem proportionem huius exempli cum occultatione veritatis, quam permittit Augustinus, vt quemadmodum is, apud quem depositus est gladius, non solùm negatiuè se habet, non reddens, sed etiam positiuè, affirmans se non redditurum, ita poſſet quis occultare veritatem, non solùm negatiuè, sed etiam positiuè, nihil adhuc euinceret Emonerius: nam poſſet quis occultare veritatem sine locutione restricta, vel ambigua, si positiuè negaret se nolle indicare, vt si interrogaretur vbi eſſet homicida, non solùm taceret, quod eſſet negatiuè se habere, sed etiam audacter negaret se id dicturum, quod eſſet tam positiuè veritatem occultare, quàm negans gladium restituere furenti, positiuè id negaret.

Adde ad hæc ipsummet Augustinum subdere alia exempla directè suadentia honestatem occultandæ veritatis; subdit enim ad prædicta verba: *Verum autem occultauit & Dominus, cùm discipulis nondum idoneis dixit: multa habeo vobis dicere, sed nunc non poteſtis portare illa, & Apostolus Paulus, cùm ait, non potui loqui vobis quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus; vnde manifestum est non esse culpandum, aliquando verum tacere.* Ecce exempla Augustini de occultanda veritate, in quibus non apparet vel leuis mentio de occultatione per verba æquiuoca, aut restricta, sed potiùs de alia occultatione, positiua quidem in priori exemplo, negatiua verò in posteriori.

Occultari potest veritas.

96. Sed meo iudicio clarissimè potest colligi Augustinum, vel nunquam somniasse de orationibus restrictis, vel certè non alio eas loco habuiſſe, quàm mendacia; colligi, inquam, id potest ex libro ipsius contra mendacium, in quo pleniùs, & accuratiùs suam sententiam de mendacio exposuit, quàm vllo alio suo opere. Nam in hoc libro, cùm proposuiſſet sibi *cap.* 17. quæstionem; an meliùs feciſſent obstetrices, & Raab, si nullam misericordiam præſtitiſſent nolendo mentiri? Respondet obstetrices si fuiſſent ex iis, qui pertinent ad Ierusalem cœlestem, nec menrituras, nec aſſumpturas etiam curam interficiendorum paruulorum. Et cùm replicaret sibi, quod tum mouerentur, respondet; at vide quod sequatur. *Morerentur enim cœlestis habitationis incomparabiliter ampliore mercede, quàm domus illa, quas sibi fecerunt in terra esse potuerunt. Morerentur enim futura, in æterna fælicitate, mortem perpeſſa pro innocentiſſima veritate.* Et deinde agens de Raab, ostendit qua ratione commodè poſſet absque mendacio respondere, nimirùm si diceret: *Scio vbi sunt, sed Deum timeo, non eos prodo.* Et cùm obiiceret quòd illi ministri iustitiæ scrutarentur domum, & sic fieret vt exploratores interficerentur, respondet quòd si ita accideret, fortè exploratores non reperirentur, & illa vitam istam finiendam pretiosa in conspectu Domini morte finiret, & erga exploratores eius beneficium inane non fuiſſet. Et cùm postea vlteriùs instaret quòd fortaſſis venirent scrutatores ad locum, vbi absconditi sunt exploratores, respondet quòd fortè id accideret etiam, quamuis illa meretrix mentiretur, quia scilicet fortè non crederetur ipsi, & postea significat omnia illa pericula, quæ mendacio euadi poterant relinquenda tutelæ diuinæ. Sic enim loquitur: *& vbi ponimus voluntatem, ac potestatem Dei? an fortè non poterat & illam, nec ciuibus suis mentientem, nec homines Dei prodentem, & illos suos ab omni pernicie custodire?* Ecce quomodo Sanctus Augustinus docet potuiſſe Raab mendacium cauere, sincerè fatendo veritatem, & directè nolendo prodere quos occultabat, ac reliqua pericula, quæ cum eo agendi modo coniuncta erant, magna sanè, & manifesta, relinquendo diuinæ prouidentiæ. At si putaret Sanctus Doctor eam potuiſſe vti locutione restricta, qua scilicet diceret: *nescio vbi sint.* Subintelligendo in mente, *vt dicam vobis,* aut *exierunt,* intelligendo in mente, *si placuit Deo,* aut aliquam aliam restrictionem, quandoquidem sic commodè poſſet prouidere tot malis absque mendacio, vel peccato, sine dubio illam potiùs loquelam suaderet, quàm apertam illam ac periculosiſſimam, nisi Deus miraculosè subueniret negationem prodendi exploratores; ergo cùm hoc non fecerit, quandoquidem fuiſſet ipsi opportuniſſimum, signum est, vel quòd non venerunt illæ restrictiones ipsi in mentem; vel certè, quod verisimilius est, quòd non putauerit eas fuiſſe licitas magis, quàm ipsa mendacia.

Augustinus vel non nouit orationes restrictas, vel habuit eas mendacij loco. Probatio 1.

Probatio 2.

Rursus *cap.* 18. cùm fateretur quòd in rebus humanis vinceret se sensus humanus, præsertim cùm proponeretur sequens exemplum, quod ipsiusmet verbis meliùs proponitur: *Ecce,* inquit, *graui morbo periclitatur ægrotus, cuius iam vires ferre non poſſit, si ei mortuus vnicus, & cariſſimus filius nuncietur; si à te quærat, an viuat, quem vitam finiſſe tu noſti, quando quidquid aliud dixeris præter vnum de tribus, aut mortuus est, aut viuit, aut nescio, nihil aliud credit ille quàm mortuum, quòd te intelligit timere dicere, & nolle mentiri? Tantumdem valet etiamsi omnimodo tacueris. Ex illis autem tribus duo sunt falsa, viuit, & nescio, nec abs te dici poſſint, nisi mentiendo? Illud autem vnum verum, id est, esse mortuum si dixeris, & perturbati hominis mors fuerit subsequuta, abs te occisus clamitatur.* Ad quæ sanctus & doctiſſimus Doctor subiungit. 97.

Probatio 3.

Et quis ferat homines exaggerantes, quantum sit mali salubre mendacium deuitari, & homicidam diligi veritatem? Moueor his oppositis vehementer, sed mirum si etiam sapienter. Cùm, inquam, proponeret sibi difficultatem magnam huius exempli, concludit potiùs fatendam veritatem, quàm mentiendum: *Nec me mouet,* inquir, *contemplantem luminosum bonum, in quo mendacij tenebræ nullæ sunt, quòd nobis mentiri nolentibus & hominibus vero audito morientibus homicida dicitur veritas.*

Ex hoc discursu Sancti Augustini colligitur manifestè, quòd aut non sciuerit restrictiones mentales, quas negamus, aut quòd eas non distinxerit à mendacio; tum, quia expreſsè ait quòd non poſſit quis sciens mortem filij interroganti patri, si veritatem sciat, morituro, dicere? nescio, absque mendacio, quod tamen eſſet falsum, si licerent orationes illæ restrictæ; tum etiam, quia facilè poſſet vitari difficultas magna istius casus, quo tantopere mouebatur Augustinus, dicendo quòd poſſit quis respondere *nescio,* cum restrictione mentali, & quòd ita faciendo caueretur periculo

periculo patris, & non committeretur mendacium.

Rursus *cap. 20.* proponit alium casum, in quo videri posset licere mendacium, nempe si aliquis baptizandus sit in potestate infidelium, ac impiorum, qui eum baptizari non sinant nisi decepti aliquo mendacio; & resoluit non esse ipsi succurrendum remedio Baptismi, sicut non esset succurrendum remedio adulterij, in casu scilicet quo isti fideles non permitterent ipsum baptizari, nisi quis committeret adulterium. *Cur enim*, inquit, *si custodes isti, vt nos ad baptizandum hominem admittant stupro illici possent, non facimus contraria castitati, & si mendacio decipi possunt, facimus contraria veritati.* & paulò infrà: *sed quomodo iubeat veritas, vt homo baptizetur, esse mentiendum, si non iubeat castitas, vt homo baptizetur esse mœchandum.* Atqui si liceret oratio restricta, non esset recurrendum ad mendacium, quia facilè posset acquiri oratione restricta quidquid posset per mendacium.

Longior sum in declaranda mente Sancti Augustini, sed non inutiliter, vt spero; tum, quia nullus Patrum diligentiùs, aut magis ex proposito tractauit de mendacio; tum, quia etiam nullus est eorum, qui habeat maiorem, quàm ipse auctoritatem; tum denique, quia ex hac ipsius doctrina facilè respondere potest ad casus omnes, in quibus videri possit necessitas locutionis restrictæ.

99. *Obiectio 8. ex auctoritate Synesij.*

Idem Emonerius, præter prædictas auctoritates, adducit pro sua sententia factum Synesij Ptolemaidis Episcopi, qui cùm vellet declinare Episcopatum, vt à se eligendo eos, quorum intererat, auertere, in Epistola sua 105. multa, si verba externa considerentur, dicit mendacia, quæ tamen non erant mendacia, ob mentalem restrictionem, vt quòd esset deditus ludis, quòd nollet vsum publicum vxoris dimittere, quamuis initiaretur, nec omittere opiniones quasdam philosophicas fidei dogmatibus non congruentes.

Responsio 1. Quamuis Synesius vteretur oratione restricta non tamē liceret.

Verùm imprimis quamuis admitteremus eum vsum fuisse oratione restricta, non propterea sequeretur quòd id licere putaret absque peccato, saltem veniali; quia non tantam ipsi sanctitatem concedere debemus, quin posset peccare venialiter, & aliquando etiam peccauerit, & præsertim cùm scripsit illam epistolam, nempe ante suum baptisma.

Responsio 2. Posset Synesius ex ignorantia putare orationem restrictā licere.

Deinde non debemus ipsi tantum doctrinæ ascribere, quin posset ipse existimare licere sibi restrictè loqui, ad euitandam dignitatem sibi, vt putabat, valdè obfuturam, quamuis reuera à parte rei id non liceret.

Confirmatio responsionis.

Confirmatur hoc efficaciter. Primò, quia ipse eodem loci, vt in illa re vsus est locutione restricta, ita etiam in materia fidei, dicens se non abiecturum opiniones hæreticas; sed, secundùm ipsosmet aduersarios, non licēt vti oratione restricta in illa materia; ergo vel ipse peccauit in ea vtendo tali oratione, vel putauit sibi id licere ex ignorantia inuincibili. Si primum dicatur, ergo quemadmodum in hoc peccauit, potest dici quòd peccauit in cæteris restrictionibus, quas tum adhibuit. Si dicatur secundum, vt de facto dicit Emonerius, sic excusans ipsum à peccato; ergo similiter potest dici quòd passus fuerit talem ignorantiam in reliquis restrictionibus.

Confirm. 2.

Confirmatur secundò, quia eodem loci videtur idem Synesius approbare aliquando mendacium; ergo non est mirum quòd ipsemet mentiretur, & consequenter ex facto ipsius non potest colligere quòd liceat mentalis restrictio. Probatur antecedens, quia expressè habet hæc verba. *Animus certè quidem Philosophia imbutus, ac veritatis inspector, mentiendi necessitati non nihil remittit.* & paulò post: *Ac vt ophtalmicis caligo magis expedit, eodem modo mendacium vulgo prodesse arbitror,* Verum est quod Emonerius capiat hîc mendacium largè, prout comprehendit locutiones restrictas, & ambiguas: sed præterquam quod id gratis asserat, de eo postea aliquid dicam.

Ad hæc adde quòd plures antiqui illam epistolam Synesij ab eo sincerè scriptam sine vlla æquiuocatione intellexerint, nominatim Euagrius *lib. 1. c. 15.* & Nicephorus *lib. 14. c. 55.* & quamuis Emonerius dicat hos authores turpiter hallucinatos, mihi sanè videtur turpiùs historicis tam celebribus talem censuram inurere sine aliqua magna ratione, aut auctoritate, quorum neutrum adest Emonerio. Neque coniectura Baronij *an. 410.* factum Synesij hoc modo interpretantis, tanti momenti est, vt turpiter hallucinatos eos dicamus sine vlteriori fundamento: nec adhuc etiam sufficit fundamentum istius coniecturæ, nempe quòd aliàs Theophilus Alexandrinus Synesium non esset in Episcopum assumpturus, si sincerè, & non æquiuocè putaret eum loqui: nam Theophilus non erat talis, in quem error cadere non posset, & præterea poterat ex bona conditione, & natura Synesij, expectare vt assumptus statim deponeret omnes philosophicos errores, & plenè accommodaret se fidei dogmatibus, & ritibus, quam spem confirmauit postea euentus ipse, vt prædicti historici affirmant.

100. *Responsio 3. An vsus sit Synesius æquiuocatione.*

Adducit præterea idem Emonerius in suæ sententiæ fauorem auctoritatem S. Dorothei Doct. 9. num. 7. *Interdum*, inquit Dorotheus, *alicuius rei necessitas incumbit, quam nisi parumper occultaueris, dissimalaueris que, in maiorem turbationem, & afflictionem conuertetur. Quando igitur huiusmodi casus occurrerit, & nouerit homo coactum se eiusmodi necessitate, mutet verba, variet sermonem, ne grauior fiat afflictio, & maior, vt dixi, turbatio maiusque periculum, ac discrimen. Quemadmodum dixit Abbas Alonius Abbati Agathoni. Ecce*, inquit, *duo viri iuxta te cadem patrarunt; alter ad cellam tuam fugit. Ecce princeps, seu iudex illum quærit, interrogat te vtrùm homicidium, & cædes illa coram te sit perpetrata, & apud te sit homicida; nisi te moderatè ac prudenter gubernaueris, ad supplicium mortis hominem trades. Quando igitur ait discrimen aliquod ingens ingruerit licere puto.* Ita ipsemet Emonerius citat hanc auctoritatem ex translatione Chrysostomi Calabri Cassinensis, sed addit sensum in fine vix consistere & hiare; vnde corrigit clausulam ex translatione Hilarionis Veronensis, hoc modò: *Abs te petit vbi sit homicida, nunquid huiusmodi hominem ad mortem trades? an verba commutes? licere, ait, puto in tali articulo, & necessitate.*

101. *Obiectio 9. ex authoritate S. Dorothei.*

Ad hanc auctoritatem imprimis dico, parum ad propositum referre quænam ex his translationibus sit verior; & sanè facilè ex vtraque colligitur sensum Alonij fuisse, quòd liceret mutare verba, aut variare sermonem, vrgente tali necessitate, & posterior etiam translatio non adeò perfecta est, quantum ad integrum sensum, quin aliquo modo hiet sicut prima; nam *licere puto* posset referri commodè ad totam interrogationem præcedentem, & non solùm deberet, si verba spectes, referri ad vltimam partem eius, ad quam tamen, vt vera sit, debet referri.

Sed

102. Responsio. Dorotheus non fauet orationi restrictæ. Sed quidquid sit de hoc, respondeo ad vitandam magnam necessitatem, licere mutare verba, & variare sermonem, quod est totum, quod prædicta authoritas vult, secundùm quamcumque translationem: sed nego ex hoc sequi quòd liceat vti oratione externè falsa, & vera solummodo secundùm mentalem restrictionem. Imò nescio vnde illud poterat inferre Emonerius nisi diuinando. Potest variari sermo & mutari oratio absque oratione restricta. Posset enim quis mutare verba per orationem æquiuocam optimè, & clarissimè, sine restrictione mentali, vt in casu proposito, si iudex peteret ab aliquo, an homicida esset in cella sua, si is responderet, *non est*, intelligendo per *est* comedit, profectò mutaret verba, & variaret sermonem, nec tamen vteretur oratione restricta: ergo ex eo, quo dicat Dorotheus licere mutare verba, & variare sermonem, non licet inferre quòd dicat licere vti oratione restricta, de qua agimus.

Cõfirmatio 1. Confirmatur hoc. Primò, quia videtur loqui exprefsè de mutatione aliqua, & variatione, quæ indigent prudentia & circumspectione, vt patet ex verbis illis, quæ sunt in prima translatione, *nisi te moderatè, & prudenter gubernaueris*, sed nulla prorsus est opus prudentia ad mutanda verba, aut variandum sermonem cum restrictione mentali, non significata externè: quis enim vel imprudentissimus non posset facilè respondere interroganti, an homicida esset domi, eum non esse, intelligendo in mente, *vt dicam tibi*, aut *vt faciat impossibilia*? nam hæc etiam restrictio tam sufficeret, quàm quæcumque alia, & vniuersaliter potest cadere in quamcumque responsionem negatiuam, qua negatur aliquid esse: non autem est tam facilè inuenire orationem æquiuocam, cuius vterque sensus sit externè significatus, correspondentem interrogationi, vnde circumspectione, & prudentia opus esse potest ad inueniendam orationem æquiuocam talem; non verò ad orationem restrictam, & consequenter de æquiuoca, non de restricta videtur loqui Dorotheus.

Cõfirmatio 2. Confirmatur secundò, quia reuera qui profert verba secundùm se falsa, non mutat ea, nec significationem eorum, addendo restrictionem mentalem, non significatam vllo modo externè, vt mihi euidens est. Non mutat verba vtens oratione restricta. Quid enim facit ad verba ista restrictio? ergo dum Dorotheus dicit licere mutare verba, aut variare sermonem, non loquitur de oratione restricta.

103. Replica. Dices cum Emonerio, mutare verba apud Dorotheum esse mentiri, vel reipsa, vel in speciem; ergo mutare verba ob grauem necessitatem est mentiri non re ipsa, quia sic non liceret; sed in speciem: sed mentiri in speciem est oratione restricta vti: ergo intelligit Dorotheus per mutationem verborum licitam, talem orationem.

Responsio. Respondeo, concedendo consequentiam, & negando subsumptum; nam mentiri in speciem est vti oratione æquiuoca non restricta; vti autem oratione restricta est reuera mentiri. Quòd si etiam hæc restricta oratio esset mendacium in speciem, quandoquidem oratio etiam amphibologica non restricta sit tale mendacium, non sequitur quòd Dorotheus concedens mendacium in speciem ob grauem necessitatem concesserit quodcumque tale mendacium: posset enim intelligi de mendacio in speciem amphibologico.

Confirmatio responsionis. Confirmatur hoc, de eadem mutatione verborum, & variatione sermonis agit Dorotheus, dum eam licere ait ob grauem necessitatem, de qua suprà agebat, eam reprehendendo cùm fit ob explendam concupiscentiam, dicens: *si rem quamlibet concupiscit, & appetit, non audet dicere, rem illam desidero, & concupisco; sed sermonem peruertit, & amphibologia, seu circumlocutione vtitur, dicens: hoc patior, hac re mihi opus est, huic rei subditus, & obnoxius sum, & toties mentiri pergit, quoad desiderium, & concupiscentiam suam expleat*; sed in hoc loco agit de mutatione æquiuoca, & amphibologica non insensibili, id est, restricta, vt putat Emonerius; sed externa non restricta, vt patet ex ipsismet exemplis adductis à Dorotheo; ergo mutatio verborum, quam admittit aliquando; est talis mutatio, & externa, & non restricta.

Plura alia possent facilè addi ad ostendendum quòd Dorotheus nulla ratione faueat orationi restrictæ, sed hæc ipsa abundè sufficiunt. Quod si Dorotheus esset in ea Emonerij sententia, adhuc responderi posset, non esse sequendam eius doctrinam: tum, quia ipsemet videtur dubitare, quòd peccaret qui vteretur ista mutatione: nam subiungit, *nec sis tamen vsque adeò securus, & supinus, ac socors, sed resipisce, sed pœnitentiam, ac lacrymas funde, & plura coram Deo, atque hoc tempus reputa, vt tempus tentationis, neque id sæpius ac frequenter agas; sed semel in multo tempore*. Ex quibus verbis duo habemus ad propositum. Primum est, quòd existimauerit non fuisse licitum mutare verba, etiam vrgente graui necessitate, quin postea de ea mutatione esset dolendum; hoc autem non esset verum, nisi id facere esset peccatum, aut saltem dubitaretur esse tale; sed manifestum est non esse faciendum quod est peccatum, aut quod dubitatur esse tale; ergo sicut Dorotheus errauit in hoc, poterat etiam errare in illo altero. Secundò, dixit id sæpiùs fieri non posse: sed certè si posset fieri absque peccato, posset etiam sæpissimè fieri, accedente tali causa, ob quam posset fieri semel: ergo putauit fuisse aliquo modo peccaminosum id facere, & consequenter non videtur eius doctrina, quoad hoc, amplectenda. 104.

Confirmatur, quia Dorotheus non proponit illam sententiam nomine suo, sed nomine Abbatis Alonij, aut Agathonis: sed non sufficit authoritas vllius ex ipsis, vt teneatur illa doctrina; quamuis qui sequeretur eorum authoritatem deferens eorum sanctitati, & captiuans intellectum suum ipsis, bene faceret in praxi, quando non constaret ipsi quòd eorũ doctrina aliàs nõ esset bona.

Pergit Emonerius confirmare sententiam suam auctoritate Origenis, Chrysostomi, & Cassiani. 105. Obiectio 10. ex Origene Chrysost. & Cass. Ex Origene adducit locum ipsius 6. Stromarum, adductum à S. Hieronymo *lib. 2. aduersus Ruffinum*, in quo loco ait licere hominibus, quandoque vti mendacio; vbi per *mendacium* intelligit secundùm Emonerium locutionem restrictam. Verùm gratissimè sic intelligit mendacium, & contra sanctum Hieronymum, qui eodem loci Origenem de mendacio propriè dicto intelligit, & propterea reiicit eius doctrinam. Respondetur Origenis loco. Quis autem non putet Hieronymi suffragium hac in re præponendum esse coniecturæ satis friuolæ, & malè fundatæ Emonerij? Nec refert quòd Origenes adfert in exemplum mendaciorum, quæ intellexerat, mendacia Iacobi & Iudith: nam hæc mendacia, vt postea videbimus, non erant locutiones restrictæ, sed vel amphibologicæ, vel mendacia propriè dicta. Quod ad auctoritatem autem Origenis, dico eum in hoc potuisse errare, sicut errauit in aliis, eíque opponimus authoritatem Hieronymi, eius doctrinam reprobantis.

Quòd

Quòd si etiam expressè diceret licere orationem restrictam, etiam negaremus eandem ob rationem, eius auctoritatem.

106. *Respondetur Chrysostomo.* Ex Chrysostomo *n.*14. adducit duo loca, vnum ex homilia 5. de pœnitentia, vbi laudat mendacium Raab meretricis, inquiens: *O bonum mendacium? ô bonum dolum, diuina non tradentem, sed pietatem custodientem.* vbi etiam per *mendacium* intelligit Emonerius locutionem restrictam. Alterum etiam locum adfert eiusdem, ex fine libri primi de Sacerdotio, vbi laudat circumuentionem, & fraudem bono animo factam: *Fraudis*, inquit, *magna vis, modò ne fraudulento animo fiat, quam ipsam tum ne fraudem quidem nominandam putauerim; verùm œconomiam quandam potius ac sapientiam artémque, qua possis à mediis, iisque imperitis desperatarum rerum angustiis, difficultatibúsque, correctus emendatísque animi vitiis euadere.*

Sed facilè respondetur non constare vllo modo quòd Chrysostomus loquatur de oratione restricta in vllo ex his locis, sed vel de vero mendacio, vel de oratione æquiuoca non restricta. Quòd si de vero mendacio loquatur, eius auctoritas neganda est, & eidem opponenda auctoritas Augustini & aliorum Patrum, qui negant in vllo casu mendacium licere. Si loquatur de oratione amphibologica non restricta, non facit ad propositum; sed eius auctoritas confirmat conclusionem præcedentem, qua dicimus talem quandoque licere.

107. *Respondetur Cassiano.* Eodem modo posset responderi ad locum Cassiani, quem *num.*16. adducit Emonerius ex Collatione 17. cap. 17. quo in loco inter cætera dicit: *Quando igitur graue aliquod imminet de veritatis confessione discrimen, tunc mendaciorum sunt recipienda perfugia.* Vel enim loquitur de mendacio propriè dicto, vt intelligit Sixtus Senensis *lib.*5. *Bibliotheca annot.*107. Cuychius ad eiusdem Cassiani lib.5. instit. c.37. Ciaconius ibidem, & alij, quorum auctoritatem, & doctrinam, nemo non præferet Emonerij aliter intelligentis, & sic non est admittenda eius doctrina, sicut nec esset, si de oratione loqueretur restricta: vel intelligendus est de mendacio improprio, hoc est, de oratione amphibologica, & sic non facit ad rem.

Nullus Pater suffragatur orationi restrictæ. Ex quibus patet ex tanto numero Patrum, quos pro sua sententia citat Emonerius, nullum prorsus ipsi suffragari. Postea cap.14. & sequentibus tribus capitibus citat Theologos speculatiuos, & morales, ac Iurisconsultos magno numero, adductis eorum verbis pro sua sententia; sed quia non est dubium quin plures Doctores eam teneant, veritatis gratiâ, & vt admoneatur Emonerius, delectum adhibere in citandis authoribus, significando breuiter ex auctoribus, quos citat aliquos, qui ipsi non patrocinantur.

108. *Gulielmus Altissiodorēsis non patrocinatur orationi restrictæ.* Et vt à primo, à quo agmen Scholasticorum ducit, incipiam, nimirum Gulielmo Altissiodorensi, dico eum in verbis ab ipsomet citatis *ex lib.* 3. *sum. tract.*18. *q.*2. nec leuem mentionem facere orationis restrictæ: nam solùm dicit quòd si quærant ab aliquo apparitores, an reus morte plectendus, sit suæ domi, possit respondere: Creditis quòd si ipse esset hîc, quòd ego dicerem vobis? Vel sic: nec possum mentiri, nec possum esse proditor: quæ responsiones, vt excludantur à mendacio, non indigent vlla restrictione mentali, vt manifestum est. Imò si Altissiodorensis, aut Præpositiuus, quem ipse citat eo loci, putarent licere orationem restrictam, potiùs innuerent aliam responsionem faciliorem, qua vti posset sic interrogatus, nimirùm vt absolutè diceret: Non est domi, intelligendo in mente, *quantum teneor tibi dicere*; vel potiùs, quod esset adhuc faciliùs, intelligendo in mente, *vt faciat impossibilia.* Vnde planè puto Altissiodorensem, & Præpositiuum esse pro nostra conclusione contra Emonerium, & illam responsionem, quam dant, accepisse ab Augustino *lib. contra mendaciū c.*17. vbi similem proposuit, qua vti posset Raab, interrogata de exploratoribus.

Ex sancto Thoma tria loca adducit, vnum *ex* 4. *d.*21. *q.*3. *art.*1. *quæstione* 1. *ad* 2. *&* 3. vbi dicit Confessarium interrogatum de peccato in confessione, etiam prout in ea audito, iurare posse quòd illud nesciat, subintelligendo quòd nesciat vt subiectus. Secundum *ex* 3. *d.*38. *q. vnic. art.*2. *ad primum*, vbi excusat Iacobum dicentem se esse Esau primogenitum Isaaci, à mendacio, quia reuera erat primogenitus, ex ordinatione diuina: & loquebatur ex instinctu Spiritus sancti ordinantis eius verba, & intendebat loqui in sensu, ad quem Spiritus sanctus ordinabat. 109. *Nec S. Thomas.*

Tertium *ex* 2. 2. *q.* 69. *art.*2. *in corpore*, vbi ait reum non interrogatum iuridicè posse subterfugere per appellationem, vel aliter. Sed vt ab hoc loco incipiam, certum est quòd non faciat ad propositum, quia non est necesse vt illud aliter intelligatur de oratione restricta mentaliter, sed vel de oratione amphibologica, vel negando se debere respondere, vel absolutè dicendo quòd non debet respondere, vel diuertendo semper orationem ad alia: quòd si alij aliter intelligant D.Thomam, tum eorum non D.Thomæ authoritas fauebit sententiæ, quam impugnamus in conclusione. Secundus etiam locus nihil iuuat, quia ex suppositione quòd primogenitura erat à Deo ordinata Iacobo, si ipse id sciuit, poterat verè dicere quòd esset primogenitus: nam ex vulgari vsu primogenitus solet significare illum filium, cui debetur primogenitura, nec erat opus vlla mentali restrictione, quæ non significabatur per verba. Quòd si ipse id non sciebat modò, tamen intelligebat se ad ea verba dicenda impelli à Spiritu sancto, quandoquidem poterat cognoscere Spiritum sanctum non impellere ad mendacium, poterat scire quòd illa verba habebant aliquem sensum verum, & poterat ea dicere in eo sensu; nec tamen id faciendo vti deberet oratione restricta, sed potiùs vteretur oratione vera in suo vero sensu, & hoc tantùm vult S.Thomas.

Tertius locus magis fauet, sed postea patebit quomodo possit Confessarius id facere absque oratione restricta, de qua hîc agimus. Aduertendum autem hîc obiter quòd in responsione ad secundum nihil dicat S.Thomas ad propositum: solùm enim dicit quòd cui præciperetur sub excommunicatione dicere si quid sciret de peccato cognito solùm in confessione, possit non confiteri veritatem; hoc autem est diuersum ac dicere quòd posset negare se aliquid scire.

Scotum nostrum, quod nostra magis interest, adducit pro se in quarto duobus locis. Primò *d.* 29. *q. vnic.* lit. E. vbi dicit posse adactum metu ad accipiendam aliquam in vxorem, quamuis cognoscat se verè non accipere illam, dicere tamen: *Accipio te in meam*, sine mendacio. Secundò *in dist.* 15. *q.*4. *fin.* vbi admissa locutione restricta, inquit Emonerius, subdit tum postea fore pœnitere de huiusmodi locutione, eo quòd dubium sit an in ea interuenerit culpa. 110. *Explicatur mens Scoti.*

Sed

Non fauet orationibus restrictis in primo loco. Sed nec Scotus vllo modo fauet, his locis, locutionibus restrictis, imò potiùs obest: nam in primo loco adactum metu ad dicendum illa verba, affirmat debere habere animum conformem, quod non esset necesse, si liceret vti locutione restricta.

Quòd autem sciat non posse se accipere verè illam, non facit quòd mentiatur; quia verba illa ex se tantùm significant quòd ipse eam accipit, quantum est ex se, & hoc est verum absque vlla restrictione mentali, si habeat talem animum, qualem dicit Scotus eum debere habere; qui etiam optimè addit non esse necesse vt ipse addat externè illam clausulam: *Si Dominus Deus permiserit*; quia talis clausula in omni conuentione intelligenda est vniuersaliter ad veritatem conuentionis. Quando enim conuenimus cum aliis de aliqua re, certum est nos non posse conuenire nisi cum subordinatione ad voluntatem Dei; vnde ista vniuersaliter intelligitur. Deinde quando promittimus aliquid, certum est quòd non intelligamur alio modo promittere, quàm quantum est ex parte nostra: vnde quandiu verum est quòd id facimus, quantum est ex parte nostra, promissio absolutè, & simpliciter est vera.

111. *Nec in secundo.* In secundo loco non magis fauet Scotus. nam imprimis nullo modo dicit licere orationem restrictam, sed potiùs oppositum significat. nam non aliam responsionem concedit reo interrogato à iudice de crimine vero, sed non probato, quàm responsionem cautam Iuristarum, nempe: *nego proposita vt proponuntur*, quæ responsio non est restricta, sed vera absque vlla restrictione: & postea addit si vlteriùs cogatur ad vlteriorem responsionem, posse ipsum omnem aliam negare, & persistere in illa priori, ac rogare vt iudex procedat iuridicè secundùm allegata, & probata. Quòd si putaret licere orationem restrictam, omnino diceret posse reum ad vlteriorem responsionem redactum absolutè negare se crimen illud fecisse, intelligendo, vt volunt aduersarij, ita vt teneretur illud confiteri tum.

Verum quidem est quòd postea subiungat; *sed nunquid si neget; intendens tamen negare vt propositum est, scilicet vt publicum, sicut sacerdos facit de confesso, dicens, nihil mali scio ipsum fecisse, quia loquitur in publico, audiuit autem in alio foro, nunquid tenetur ille, qui ita negauit pœnitere?* & respondet tutum esse pœnitere de tali negatione, indistinctè tamen, hoc est, tanquam de tali, quale est; si mortale, tanquam de mortali; si veniale, tanquam de veniali. Sed ex hoc non sequitur vllo modo quòd Scotus permiserit locutionem restrictam illam, sed dat tantùm consilium, quid agendum sit in casu, quo aliquis ea vteretur. Imò potiùs videtur eam non admittere, quandoquidem ex responsione videatur supponere, quòd ad minus sit dubium an talis liceat necne, & propterea dat consilium pœnitentiæ tali oratione vtenti, quòd sanè non daret, si putaret eam esse licitam; vnde ad summum tantùm habetur quòd fuerit dubius, an liceret, necne. Adde ad hoc, quamuis liceret talis oratio in casu illo Scoti, id non fauere aduersariis, vt postea ostendam. Durandum citat

112. *Exponitur Durandus.* *in* 4. *dist.* 21. *quæst.* 4. *num.* 10. dicentem Confessarium de peccato pœnitentis in confessione audità interrogatum, posse negare se quidpiam talle scire; sed postea ostendemus quomodo hæc doctrina possit esse vera sine restrictione mentali, de qua hîc agimus, & præterea quandoquidem expressè ille neget licere alicui negare quod scit in communi sermone, & nisi quis interrogetur, manifestè sequitur quòd non faueat aduersariis in ea vniuersalitate, in qua ipsi tenent oppositum nostræ conclusionis.

Citat præterea Adamum Goddam 3. *dist.* 14. *quæst.* 5. *difficultate* 3. asserentem quòd si Christus dixisset: *A* fore secundùm voluntatem & scientiam diuinam, adhuc illa propositio: *A erit*, poterit esse contingens; quia dato quòd *A* non foret, dicendum esset quòd Christus non intendebat asserere quòd foret *A* absolutè; sed quòd foret sub aliqua conditione intellecta, quæ non erit secundùm potentiam ordinatam, licèt aliter esse potuerit secundùm potentiam absolutam. Verùm hæc doctrina non fauet aduersario. nam sensus est quòd locutio illa Christi deberet intelligi quantùm ad potentiam ordinariam, non verò quantùm ad absolutam: vt, verbi gratiâ, si diceret Christus quòd ignis combureret domum, illa locutio deberet intelligi naturaliter, ita vt deberet esse vera, nisi poneretur aliqua conditio, quæ naturaliter non adesset, verbi gratiâ, nisi fiat miraculum; quia autem absolutè Deus posset facere miraculum, propterea propositio illa esset contingens, & posset non esse vera; nec tamen Christus mentiretur, quia ipse non intendebat dicere quòd ignis combureret absolutè, sed quòd combureret, quantùm ad naturalem rerum cursum. nec etiam vteretur oratione restricta, de qua modò agimus, quia illa subintellectio, quam haberet, quantùm ad naturalem rerum cursum, significatur sufficienter ex natura locutionis. Quando enim dicimus aliqua esse futura, vt si diceremus, ignis applicatus calefaceret, omnes intelligere deberent quòd loqueremur iuxta naturalem ordinem rerum, nisi contrarium specialiter significaremus. Quòd autem hoc modo intelligendus sit Adamus, patet, quia si fundamentum istius doctrinæ esset quòd vti liceat quandoque oratione restricta, non deberet limitare assertionem Christi ad conditionem, quæ naturaliter non fieret. nam sufficeret eam limitare ad quamcumque vellet conditionem, siue quæ n uraliter, siue quæ supernaturaliter fieret. 113. *Explicatur Adamus Goddam.*

114. *Explicatur Gregorius Arim.* Citat insuper Gregorium Arimin. 1. *dist.* 42. *art.* 2. *ad primum* asserentem Deum per Prophetas vsurpasse quandoque orationes restrictas; in quibus aliquid non exprimebatur, sed à Deo intelligebatur. Sed facilè responderi posset quòd non loquatur Gregorius de restrictione alicuius non expressi per voces, nec significati ex circumstantiis, aut communi modo loquendi, sed de restrictione, & subintellectione alicuius non expressi quidem per voces, sed tamen intellecti ex communi modo intelligendi, aut circumstantiis; sic autem explicatus Gregorius non fauet aduersariis, vt patet.

115. *Exponitur mens Paludani.* Postea citat Paludanum 4. *dist.* 21. *quæst.* 3. *art.* 3. descriptum à Capreolo 16. *quæst.* 2. sed ille etiam non adeò clarè fauet quàm Emonerius putat. Verum quidem est quòd fateatur posse quem negare crimen cognitum tantummodò in confessione; hoc verò poterit esse verum absque restrictione mentali, vt sæpè dixi, & postea clarè ostendam. Vltra quod addit Paludanus: *Qui negat*

negat se scire aliquid omni modo, dicens: nullo modo sciendi scio illud, si scit illud aliquo modo mentitur, & peccat si iuret, si tamen illa negatiua sit vniuersalis secundùm mentem, sicut secundùm verba. Aliàs cùm sermo sit subiectus intentioni, & non è contra, quantumcumque verba sint generalia, si loquens intendat se restringere, & audiens similiter debet intelligere, non est mendacium, & sic est in proposito, nempe in materia loquendi de re cognita per confessionem, *quia qui confessionem audiuit, non intendit de illis loqui. Qui autem eum audit in communi locutione, vel in quacumque dispositione coacta, vel spontanea, non debet intelligere de confessione, de qua non licet respondere, vel deponere; sermones enim requirendi, & accipiendi sunt secundùm materiam.* Hæc verba Paludani putat Emonerius tam perspicua, vt glossam, vel extensionem non desiderent. Et ita quidem est, sed potiùs contra Emonerium, quàm pro ipso; nam non dicit Paludanus verba ita subiecta esse intentioni, vt possit quis quando vellet absque mendacio vti verbis secundùm se falsis, restringendo, vel extendendo illa ad libitum, iuxta suam intentionem; sed expresè addit aliam conditionem ad hoc requiri, nempe quòd audiens debeat intelligere verba proferri cum tali restrictione, secundùm quam sunt vera; & tum solùm dicit esse licitum vti verbis ex se falsis: *quantumcumque*, inquit, *verba sunt generalia, si loquens intendat ea restringere.* Ecce vnam conditionem requisitam ad excusandum à mendacio. *& audiens similiter debet intelligere.* Ecce alteram conditionem; *non est mendacium.* Et ex his duabus conditionibus infert Paludanus, quòd si quis dicat nescire se aliquid; quod tamen scit in confessione, siue id dicat in communi sermone, siue coactus, siue sua sponte, non mentiatur; quia & ipsemet potest restringere se ad cognitionem extra confessionem, & alij sic eum debent intelligere; vnde patet manifestè quòd Paludanus non faueat orationi restrictæ in sensu aduersarij.

116. *Explicatur Gabriel.* Citat deinde Gabrielem *4. dist. 15. q. 16. lit. M.* vbi dicit quòd non mentiatur, qui interrogatus de crimine occulto, negat se scire illud, quamuis sciat, subintelligens quòd negat illud, quatenus publicum, & publicè probatum. Sed cùm idem *ibidem* dicat difficile esse saluare talem locutionem à veniali, quantùm ad eius auctoritatem id sufficit nobis: nam solùm asserimus in conclusione non licere absque peccato aliquo vti oratione restricta. Deinde postea ostendam quomodo possit negari veritas occulta in iudicio absque mendacio, aut restrictione, de qua hîc agimus.

Exponitur Pelbartus. Citat postea Pelbartum in Rosario *V. mendacium §. 9.* sed ipse nihil aliud dicit quàm quòd qui non tenetur respondere veritatem, possit vti verbis duplicibus, & simulatis, quod non facit ad propositum; neque enim per hæc verba necessariò intelligendæ sunt orationes restrictæ, vt patet, quidquid gratis dicat Emonerius.

117. *Explicantur Adrianus, Caietanus, Ioannes Med.* Citat præterea Adrianum, Caietanum, & Ioannem Medinam, sed illi manifestè loquuntur de restrictione, quæ ex natura rei, vel verborum, vel circumstantiarum significatur sufficienter, de qua restrictione hîc non agimus, vnde non fauent aduersariis. Imò Caietanus expresè negat restrictiones mentales 2. 2. *q. 89. art. 7.* & licèt eum intelligat Emonerius de restrictione non significata vllo modo verbis, hoc nobis sufficit, qui talem solam licere negamus, & eodem modo exponi possunt maiori ex parte, cæteri, quos citat ex Theologis, ex quibus tamen non diffiteor aliquos ipsi fauere.

Post Theologos speculatiuos citat *cap. 15.* plures morales, ex iis tamen Ioannes Nider nec fauet quidem, cùm solùm concedat hanc responsionem interrogato, vbi sit iniustè quæsitus ad mortem: *Creditis quòd si ipse esset hîc, ego dicerem vobis?* Ex cæteris plures explicari possent de oratione restricta, significata exteriùs restrictione, sed nimis longum esset de quolibet in particulari discurrere.

Idem est iudicium meum de Iurisconsultis, quos citat *n. 17.* quorum primus, nempe Hostiensis, non facit in toto suo discursu vllam prorsus mentionem de oratione restricta, sed de re amphibologica, non restricta.

Post auctoritates, quibus opposita conclusioni sententia fulciri possit, nunc nobis opponenda sunt momenta rationum, quibus nititur. 118.

Prima ratio est, quòd nostra sententia tollat viam, qua multa mendacia vitari possunt, & consequenter dum nos conamur retrahere ab æquiuocationibus restrictis, demus occasionem committendi multa mendacia: ergo. Respondeo hanc obiectionem non posse vrgeri contra nos, nisi ostendatur quòd non mentiatur quis vtendo oratione restricta; nam si talis oratio sit mendacium, vt nos putamus, eo ipso, quo tollimus illam, tollimus viam latissimam mentiendi, quam aduersarij aperiunt, & dum retrahimus ab illa, retrahimus à mendacio; aduersarij verò concedendo vsum orationis restrictæ vt vitentur mendacia, nihil aliud faciunt quàm incidere in Scyllam, (vt dicitur) dum volunt vitare Charybdem; nam concedunt aliqua mendacia, vt declinentur alia. Vnde in forma nego sequelam antecedentis. Quòd si dicas in aliorum sententia consuli multùm conscientiæ hominum, & dari ipsis viam, qua possent absque peccato multa facere, quæ aliàs facerent cum peccato; in nostra autem sententia oppositum fieri, atque adeò nostram sententiam esse longè difficiliorem opposita. Respondeo, totum quidem verum esse, sed non propterea tamen nostram esse postponendam; nam non debemus ad consulendum conscientiis, nec ad facilitandam viam non peccandi, asserere aliqua non esse peccata, nisi aliunde quàm illa facilitate cõstet nobis quòd non sint peccata; aliàs certè potuissemus dicere quòd mendacia ipsa manifesta non essent peccata, quia id dicendo efficeremus vt multi non peccarent mentiendo, qui aliàs peccarent; & similiter potuissemus dicere quòd cætera peccata omnia non essent peccata, & sic dicendo facilitaremus viam non peccandi, seu daremus occasionem vitandi multa, & grauia peccata, quæ committi quotidie solent, & non committerentur, saltem formaliter, si proponeretur quòd non essent peccata. *Prima obiectio rationis.* *Responsio.* *Ex difficultate maiori nostra sententia non est deserenda.*

Secunda ratio est, qua vtitur Nauarrus in cap. *Humanæ aures q. 1. n. 2.* & probabilem fatetur Suarez *lib. 3. de Iur. c. 10. n. 7.* Consistit autem in hoc; Quemadmodum datur terminus mixtus ex vocali, & mentali: ita etiam dari potest oratio mixta constans partim ex vocibus & partim ex conceptu interno: ergo si oratio sit vera, vt componitur ex illis duabus partibus, licebit ea vti: sed oratio restricta, quæ negatur licere in conclusione, est huiusmodi oratio, vt patet: ergo licet, & consequenter conclusio est falsa. Hæc ratio meritò displicet ipsemet Emonerio, & ad eam breuiter 119.

Responsio. respondeo, quamuis daremus dari talem orationem vnam mixtam; non inde tamen sequi, quòd liceat ea vti; vnde in forma nego consequentiam, & dico quòd licèt vtens oratione restricta habeat internè apud se vnum conceptum mentalem verum correspondentem isti orationi restrictæ mixtæ ex verbis, & conceptibus, quem conceptum verum si exprimeret, verum loqueretur; tamen non exprimit illum conceptum verum; sed exprimit conceptum falsum, quia solùm exprimit illud, quod verba significant ex se, & circumstantiis, illud autem, vt suppono, est falsum. Confirmatur hoc, quia si quis diceret, homo est lapis, volens significare per hoc, quòd esset animal, modò sciret illam vocem *lapis* secundùm hominum acceptionem non habere illum sensum, verè mentiretur, aut saltem peccaret; quia licèt conceptus, quem ille vellet significare, esset verus, tamen illum non significat, sed conceptum falsum; ergo quantumuis dicens quòd Petrus non sit domi, quem tamen scit esse domi, velit significare quòd non sit domi, vt faciat Chimæram, mentietur tamen, aut saltem peccabit; quia oratio illa non habet ex acceptione communi significare hoc, sed solùm quòd Petrus non sit domi.

Peccat qui solum falsum significat, quamuis intendat significare verum.

120. *Tertia obiectio ex ratione.* Tertia ratio est ipsiusmet Emonerij, quam proponit *cap.* 20. *num.* 3. hoc modo: dimidiata illa conceptus expressio, quæ fit ab vtente oratione restricta, vel esset illicita, quia non est expressio totius conceptus veri, quem loquens habet internè; vel quia est expressio contra mentem loquentis, vel quia est contra ius audientis, tollítque simplicitatem, & candorem conuersationis humanæ: sed non est illicita ex vllo ex his capitibus, vrgente causa sic loquendi; ergo non est tum illicita vllo modo. Minorem, in qua est difficultas solummodò, probat quoad primam partem, quia non potest ostendi vnde oriretur illa obligatio exprimendi totum suum conceptum. Probat etiam quoad secundam partem, quia sic loquens habet talem conceptum in mente, quem exteriùs profert; licèt etiam habeat alium conceptum præterea, quem celat: ergo non loquitur contra mentem. Probat eandem minorem denique quoad tertiam partem, aliquantulum fusiùs: summa est, quòd ius alterius non obliget quempiam ad significandum totum conceptum, quando inde sequeretur graue detrimentum loquentis, aut aliorum.

121. *Responsio. Vtens oratione restricta, non habet interius talem conceptum, qualem significat, sed oppositum.* Respondeo breuiter, negando minorem pro secunda parte, quia non habet in mente illum conceptum, quem exprimit: qui enim externè tantùm dicit quòd Petrus non sit domi, quem scit esse domi, solùm exprimit quòd non sit domi simpliciter, non autem habet internè talem conceptum; sed potiùs oppositum, scit enim ipsum esse domi simpliciter, licèt habeat alium conceptum quòd non sit domi, vt faciat Chimæram. Quòd si dicas in hoc ipso conceptu, *non est domi vt faciat chimaram*, includi quòd non sit domi, vt propterea eum, qui id scit, habere necessariò conceptum quòd non sit domi, quia qui habet totum, habet partes in ipso inclusas, atque adeò eum non loqui contra mentem. Contrà est quòd si hoc sufficeret ad excusandum à mendacio, nunquam posset quis mentiri, per orationem saltem affirmatiuam. nam qui dicit quòd Petrus est domi, quem scit non esse domi, habet internè conceptum quòd Petrus non est domi, & in hoc conceptu, tam benè includitur, *Petrus est domi*, quàm in conceptu, quo dicit quis internè. *Petrus non est domi, vt faciat Chimaras*, includitur conceptus ille quòd Petrus sit domi; ergo dicendo quòd Petrus est domi, non dicit contra mentem. Itaque vt aliquis dicat contra mentem, sufficit quòd significet externè aliquod iudicium completum, & absolutum, quale internè non habet; sic autem se habet qui loquitur restrictè: ergo si non liceat loqui contra mentem, non licet sic loqui.

Reiicitur. Aliàs nunquam quis mentiretur.

Quid requiritur vt aliquis loquatur contra mentem.

122. *Confirmatio.* Confirmatur, quærendo an qui haberet hos duos conceptus internos: *Petrus est domi*, & *Petrus non est domi vt faciat chimaras*, posset, si vellet, mentiri, dicendo quòd non esset domi. Si dicas quòd non id videtur absurdum, & contra omnium sensum. si sic, ergo potest mentiri, quamuis non ita loquatur contra mentem, quin habeat internè conceptum talem, qualem exprimit in sensu aduersariorum. Si dicas quòd ipse possit mentiri, quia posset intendere ire contra conceptum verum absolutum, quem haberet internè, licèt non iret contra alium conceptum. Contrà, vt dixi suprà, intentio mentiendi licèt sit peccaminosa, non tamen est mendacium: neque enim qui intendit mentiri, eo ipso mentitur, nisi vltra intentionem procedat ad actum, eundo contra mentem; ergo ab intentione eundi contra mentem habet ille mentiri præcisè, sed ab aliquo alio: quæro quid est illud aliud, à quo habet actu ire contra mentem ille, de quo loquimur? & sanè non credo aliud assignari posse, quàm quòd ille protulerit orationem significatiuam iudicij absoluti, quod non habet in mente; sed potiùs oppositum: sed qui vtitur oratione restricta, de qua agimus; profert talem. ergo mentitur.

Confirmatio 2. Confirmatur secundò per dicta superiùs; quia intendens significare per hanc orationem: *homo est lapis*, cùm intelligit significationem communem verborum, quod esset rationalis, mentiretur, & tamen non intenderet significare conceptum falsum; ergo intentio significandi conceptum falsum, non est quæ facit vt quis mentiatur, loquendo de alia intentione distincta ab intentione proferendi orationem, quam scit significare falsum.

123. *Quid est mentiri.* Itaque mentiri prorsus nihil aliud videtur, quàm proferre orationem, quam scit esse solummodò significatiuam conceptus falsi. Vnde cùm loquens restrictè, talem proferat, videtur mentiri.

Responsio 2. Ad præmissam rationē. Hinc autem potest negari eadem minor propositæ rationis, quoad primam partem, quia licèt non habeat quis obligationem exprimendi totam mentem, quando non exprimendo eam totam, non loquitur contra mentem; tamen quando, nisi exprimat totam necessariò, it contra mentem, habet obligationem exprimendi totam mentem. Quare si quis conciperet Petrum esse album, & bonum, vellet hunc conceptum totum significare, cùm diceret, *Petrus est albus*, posset desistere absque peccato, etiam sine vlla causa, quia & illa ipsa oratio non est falsa, & nihil vrget ipsum ad exprimendam reliquam partem; at si vellet dicere: *Deus non est Angelus*, non potest datâ operâ solùm dicere, *Deus non est*: sed teneretur adiungere Angelus, aut aliquid aliud, quod faceret propositionem veram, aut saltem significare

significare aliquo modo quòd volebat aliquid aliud adiungere, quia sine adiuncto aliquo tali, propositio esset falsa, & habet quis obligationem non proferendi voluntariè, & significatiuè propositionem falsam, nisi quando significaret ipsemet aliquo modo quòd non protulerit integram propositionem.

124. *Confirmatio Emonerij.* Ad confirmationem, & declarationem maiorem prædictæ, etiam solutæ rationis, addit Emonerius hunc discursum: si quis interrogatus à iudice iniustè, an fecerit aliquam rem, quam fecit, sed non tenetur fateri, responderet: *non feci talem rem, prout adstrictus obligatione respondendi*, verum diceret: sed si idem responderet: *non feci*, non additis illis aliis verbis, idem diceret, ac quod diceret iis additis: ergo sicut iis additis diceret verum, ita etiam iis non additis diceret verum, & consequenter oratio restricta non est mendacium, nec ea vtens mentitur. Probat minorem, quia ex circumstantiis illius interrogationis sufficienter innotescit quòd ipse sic respondeat in illo sensu, & quoties ex vno verbo significatur sufficienter aliquid, non est necessarium addere alia verba. Exemplum dat Emonerius, in eo qui solet frumentum vendere, & non habet amplius vllum, quod sit venale, licèt habeat quod retinere vult ad proprios vsus, is, si quæratur ab ipso, an habeat frumentum, potest absolutè, & simpliciter dicere quòd non habeat, intendendo quòd non habeat frumentum venale; nec est necesse vt addat illa verba: *non habeo quod vendam*, nam ex circumstantiis id intelligitur eum velle sufficienter.

Quando aliqua circumstantia locutionis innotescit sine verbis non est necesse eam exprimere per verba.

Hoc exemplum tradit vniuersaliter ad omnes locutiones restrictas, quæ fiunt cum debita causa: existimat enim quòd quemadmodum intelligitur ex circumstantia huius responsionis, quòd intelligat de frumento venali, ita semper quoties quis loquitur, aut dicit aliquid esse, vel non esse, debeat intelligi quòd id non dicat, nisi in sensu aliquo vero, siue illo, quem exprimit, siue alio, quem mente premit, & non tenetur ob legitimam causam exprimere. Vnde videtur sibi conciliare in re Authores secundæ & tertiæ sententiæ, quia dum Authores secundæ sententiæ affirmant licere restrictionem, quando significatur aliquo modo exteriùs, & dum Authores tertiæ sententiæ negant licere restrictionem, nisi quando est causa legitima, quandoquidem quoties est causa legitima, toties secundùm Emonerium, significatur restrictio exteriùs, sequitur manifestè quòd vtrique authores conueniant in re in casibus, in quibus licet & non licet restrictio.

125. Ad hanc confirmationem imprimis dico esse mihi certum quotiescumque ex circumstantiis personarum, aut negotij intelligitur ex communi acceptione vocum quòd aliquis loquatur cum aliqua determinata restrictione, non significata per verba præcisè, & secundùm se considerata, non esse necessarium significare verbaliter talem restrictionem, & orationem sic restrictam licere, eámque nihil habere commercij cum mendacio; hac enim ratione sufficienter significamus conceptum nostrum verum, nec significamus conceptum falsum vlla ratione: nam licèt oratio vocalis, quam proferimus, sit falsa secundùm se, determinatur tamen ad aliam significationem per illas circumstantias, quam eandem ob rationem vtimur, & benè orationibus imperfectis, si secundùm se considerarentur, quia scilicet determinantur sufficienter ex circumstantiis aliquibus ad significandum perfectè non minùs, quàm si ipsæmet perfectæ essent. sic si aliquis quærat an Petrus sit domi, benè respondemus: *non*, aut *est*, quia licèt illa verba ex se non significent Petrum esse, aut non esse domi, tamen ex circumstantia talis interrogationis sufficienter determinantur ad significandum non minùs, quàm si diceremus: *Petrus est domi*, aut *Petrus non est domi*, imò quia sic determinantur, non tam commodè quis responderet interroganti, an Petrus esset domi, dicendo: *Petrus non est domi*, quàm dicendo *non* solummodo, vt patet ex communi modo loquendi.

Vnde libenter fateor quòd venditor ille frumenti, de quo in exemplo, possit licitè, & aptè interroganti an habeat frumentum, respondere quòd non, licèt habeat frumentum necessarium ad suos proprios vsus, & non venale; quia reuera ex communi modo loquendi ista negatio habet sensum illum de frumento venali, sicut & interrogatio illa, nisi addantur aliquæ aliæ circumstantiæ, ob quas daretur intelligi quòd non sic esset intelligenda, sed alio modo. 126.

At si interrogaretur an haberet frumentum venale, & responderet negatiuè, intelligendo quòd non haberet frumentum venale interroganti, licèt haberet illud venale aliis, existimo quòd splendidè mentiretur, quia interrogatio illa non intelligitur ex communi modo loquendi de frumento venali interroganti, sed simpliciter de venali; vnde etiam responsio de tali intelligenda venit, atque adeò est falsa, & illicita.

Vnde directè ad propositum respondeo in forma ad confirmationem, concedendo maiorem, & distinguendo minorem, si verum est quod supponit probatio minoris, intelligi sic responsionem ex eius circumstantiis, concedo minorem, & nego id esse contra conclusionem, aut ad sensum controuersiæ, quæ non est de oratione restricta, cuius restrictio ex circumstantiis innotescit; sed de ea cuius restrictio non sic innotescit, si id non sit verum, nego minorem. An autem sit sic verum, nec ne, non incumbit mihi definire ex obligatione confirmationis præmissæ. Sed dico quamuis id verum esset, non esse tamen idem dicendum in omni occasione restringendæ orationis, vt vult Emonerius, sed de hoc vlteriùs postea.

Responsio directa ad præmissam confirmationem.

127. Quarta ratio, quam adducit Emonerius *c.* 21. pro vsu locutionis restrictæ contra nostram conclusionem, est ab incommodis, quæ aliàs imminerent, & solummodò vitari possent communiter tali locutione, ob quæ sanè incommoda Authores quasi coacti sibi videbantur admittere illas orationes restrictas. Primum incommodum est, quòd aliàs non possit quis cauere manifesto periculo carissimi amici, aut patris, cùm scilicet quæreretur ab interfecturo, vtrùm esset domi, aut vbi esset: si enim non negaret eum esse domi, aut scire se vbi esset, intelligendo ad dicendum interfectori, sed vel tergiuersaretur directè veritatem, vel taceret, aut responderet disparato modo, manifestum esset periculum, quòd aut amicus, vel pater interficeretur; aut ipsemet, nisi directè responderet. Secundum incommodum esset, quòd vxor adultera, interrogata à marito interfecturo eam, si veritatem fassa sit, aut non respondeat directè, an commiserit adulterium, non possit vitare mortem, aut mendacium, nisi posset respondere se non commisisse adulterium, intelligendo ad dicendum ipsi; mortem quidem si fateatur veritatem,

4 Obiectio ex ratione desumpta ab inconuenienti nostræ sententiæ. Primum incommodum nostræ sententiæ de interrogato vbi sit aliquis interficiendus.

2. Incommodum de vxore interrogata an commisit adulterium

tatem, aut non respondeat directè: mendacium autem si respondeat directè se non commisisse, nihil subintelligendo per restrictionem, aut etiam subintelligendo aliquid, si locutio sic restricta sit mendacium.

128. *Tertium incommodum de reo iniustè interrogato an crimen commiserit.*

Tertium incommodum est de reo iniquè interrogato, an aliquid fecerit, quod reuera fecit, qui si fateatur verum apertè, inferetur ei supplicium; si non, iniquè licèt, afficietur tormentis ipsa morte grauioribus, quo malorum labyrintho facilè extricare se posset, vtendo locutione restricta, & nullo alio modo.

4. Incommodum de confessario interrogato de crimine in confessione audito.

Quartum incommodum est Confessarij, qui interrogatus de peccato aliquo in confessione audito, an scilicet illud vnquam in confessione audiuerit, nisi respondeat directè, interficiendus sit; & si respondeat directè se audiuisse, sit fracturus sigillum Confessionis; mentiturus autem si directè neget se audiuisse.

129. *Quintum incommodum de consiliario Regis interrogato de arcanis reip.*

Ad hæc priuata incommoda addi possunt multa etiam publica, sed vnum tantùm specificare sufficiet, nimirùm si quis Reipublicæ Consiliarius, cui arcana quædam maximi momenti, ex quorum occultatione Reipublicæ salus dependeat, commissa sunt, interrogetur an nouerit talia arcana, & statim interficiendus sit, nisi directè respondeat absque ambagibus: *noui*; vel *non noui*. quid faciat? Si dicat, *noui*, iam Rempublicam supremo exponet, vt suppono, periculo: si dicat: *non noui*, nihil subintelligendo, mentietur, imò & mentietur etiam in nostra sententia, aut saltem peccabit. Si dicat, *non noui*, subintelligendo restrictionem mentalem: sed si liceret vti locutione restricta, & Rempublicam, & se etiam tam à morte corporis, quàm à morte animæ, & quocumque peccato indemnem seruabit.

Hæc ergo, & similia grauissima tam publica, quàm priuata incommoda, quæ vitari non possunt, nisi mediante locutione restricta, vel sola sufficere deberent, vt vsus talis locutionis licere dicendum esset.

130. *Responsio 1.*

Sed certè ex dictis suprà circa mentem Augustini de restrictionibus facilis est ad hanc obiectionem responsio, nec enim ferè grauiora sunt hæc incommoda, quàm quæ ipsemet Augustinus sibi tum imposuit, vnde ad hæc responsiones ipsius ad illa accommodari possunt.

Nulla incommoda excusant locutiones restrictas, sicut nec ipsa mendacia.

Respondeo ergo primò generaliter, nisi ostendatur locutionem restrictam non habere neque talem malitiam, qualem habet mendacium, neque malitiam aliquam intrinsecam, vt habet mendacium, siue eiusdem, siue diuersæ rationis, vitationem prædictorum incommodorum, & quorumcumque aliorum, non sufficere vt licitus dicatur vsus locutionum restrictarum: nam quemadmodum si vitari non possent nisi per mendacium, nemo diceret mendacium licere in casibus, in quibus occurrerent prædicta incommoda, ex eo quòd mendacium supponatur intrinsecè, & indispensabiliter esse malum, ita etiam qui putat locutionem restrictam esse mendacium, aut habere malitiam tam necessariò, & inseparabiliter annexam, quàm mendacium, consequentissimè dicet non licere talem locutionem, quantumuis, nisi ea mediante non possent vitari prædicta, & quæcumque alia incommoda. Si autem ostendatur semel quòd locutio restricta non habeat inseparabilem malitiam, quemadmodum habet mendacium, tum non erit difficultas quin licere possit ad vitanda prædicta incommoda; nihil enim tum impediret. non ergo probatur sufficienter; meo iudicio, vsus restrictæ locutionis per prædicta incommoda; nisi aliunde constaret quòd non esset intrinsecè malus: id autem aliunde non constat, nisi ex aliis præmissis rationibus, & auctoritatibus, quas abundè soluimus: ergo hæc probatio ex incommodis non vrget nostram sententiam. Sed breuiter dici potest illa incommoda non esse vitanda, nisi possint vitari alio modo, quàm per orationem restrictam, aut mendacium.

131. *Quæ sunt intrinsecè mala nullo modo possunt fieri bona.*

Nam, vt optimè Augustinus contra mendacium cap. 7. *sed ea quæ constat esse peccata, nullo bonæ causæ obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt.* Quod cùm probasset fusiùs, ibidem subiungit: *Quod enim sceleratissimum facinus, quod turpissimum flagitium, quod impiissimum sacrilegium non dicatur posse fieri rectè, atque iustè, vt in eo perpetrando non solùm supplicia nulla timeantur, sed sperentur & præmia: si semel concesserimus in omnibus malis operibus hominem non adeò quid fiat, sed quare fiat, esse quærendum, vt quæcumque propter bonas causas facta inueniuntur, nec ipsa mala esse iudicentur.* Vnde etiam in toto ferè discursu istius libri, cùm opponeret sibi Augustinus ex sententia eorum, contra quos arguebat, quòd per perpetrationem mendacij possent vitari aliqua incommoda, & procurari emolumenta, semper respondebat quòd similiter per perpetrationem furti, & adulterij, ac aliorum criminum possent etiam vitari incommoda, & procurari emolumenta, & quòd tamen non propterea vllus dicere posset quòd liceret talia facere, & hinc inferebat quòd similiter non licebat mendacium, quamuis illa incommoda per ipsum vitari possent, & procurari commoda, cùm tamen si cognouisset vsum restrictæ locutionis, facilè posset ostendere quomodo possent vitari illa incommoda absque mendacio.

132. *Responsio 2.*

Respondeo secundò directiùs: nisi possint vitari illa incommoda per locutionem amphibologicam, aut declinationem responsionis, aut responsionem impertinentem, aut aliquo modo, quàm per locutionem restrictam, aut mendacium, non debere caueri ista incommoda, sed illa esse relinquenda Deo, in quo si quis spem collocauerit, non dubito quin pro sua bonitate, & misericordia, sit iis incommodis remedium illud adhibiturus, quod magis opportunum est nolenti ex veritatis, & non offendendæ diuinæ maiestatis amore, ea cauere per locutionem restrictam, aut mendacium; & nunquam potiùs quàm in similibus occasionibus vrgere putarem præceptum spei secundæ virtutis Theologicæ.

Incommoda si non possunt vitari absque oratione restricta, aut mendacio, relinquenda sunt diuinæ prouidentiæ.

Et hoc etiam videtur satis insinuare Augustinus *suprà cap.* 17. vbi cùm proposuisset responsionem quandam veram, quam Raab daret iis, quos fefellerat, & opponeret sibi quòd interficeretur si sic responderet, & etiam quòd fortè inuenirentur exploratores, subiungit: *Et vbi ponimus voluntatem, ac potestatem Dei, an fortè non poterat & illam, nec ciuibus suis mentientem, nec homines Dei prodentem, & illos suos, ab omni pernicie custodire.* Et ad confirmandam hanc spem proponit exemplum ex Scriptura *Genes.* 19. Vbi Deus miraculosè custodiuit Loth à Sodomitis volentibus per eum habere hospites Angelos, quos acceperat, & quos non negauerat domi suæ esse, quia nolebat mentiri, cùm tamen posset fortè mentiendo excusare omnem illam vim, quam intētabant Sodomitæ non minùs, quàm excusauit Raab suo men-

dacio

dacio vlteriùs scrutinium domus suæ. *Nisi fortè,* inquit Augustinus, *obliti sumus hoc fuisse in Sodomis factum vbi masculi in masculos nefanda libidine accensi, nec ostium domus, in qua erant, quos quærebant, inuenire potuerunt, quando vir iustus in causa omnino simillima pro suis hostibus mentiri noluit, quos esse Angelos nesciebat, & vim morte peiorem ne paterentur timebat. Et certè poterat talia respondere quærentibus qualia in Iericho mulier illa respondit, nam prorsus similiter & illum interrogando quæsiuerunt; sed homo iustus noluit pro corporibus hospitum animam suam suo mendacio maculari.*

Et subiungit quod ad totum hoc argumentum ab inconuenientibus valde conducere potest: *Faciat ergo homo etiam pro temporali hominum salute quod potest, cùm autem ad hunc articulum ventum fuerit, vt tali saluti consulere, nisi peccando, non possit, iam se existimet non habere quod faciat.* Nisi ergo constet orationem restrictam non esse peccatum, non est adhibenda fides ad vlla incommoda vitanda, sed tum illorum incommodorum cura diuinæ committenda est prouidentiæ.

Mors propria potius sustinenda quàm reuelandum peccatum in confessione auditum, aut reuelanda secreta grauia reip.

Ex duobus autem incommodis, quæ in aliquibus ex prædictis casibus imminerent, mortis nempe propriæ, aut reuelandi crimen auditum in confessione, vel prodendi arcana Reipublicæ, mortis propriæ periculum esset sine dubio postponendum illis aliis incommodis: vnde potiùs deberet quis pati mortem, quàm fateri se aliquod peccatum determinatum audiuisse in confessione, aut prodere arcana Reipublicæ, vt omnes fatebuntur.

Replica.

Dices paucissimos reperiri posse, qui non volunt potiùs peccare, quàm exponere se tam manifesto periculo mortis.

Responsio.

Respondeo, si hoc ita sit, paucissimos esse qui non peccabunt.

Alia replica.

Instabis: sed melius esset dare eis viam, qua possent vitare peccatum: talem autem dant aduersarij, concedendo vsum orationum restrictarum, nos verò negantes talem vsum, non damus talem viam.

Reiicitur.

Contrà, si melius esset ipsis dare talem viam, deberemus dicere quòd non peccarent mentiendo, quia si essent semel possessi hac doctrina, facilè vitarent incommoda illa sine peccato. Itaque quemadmodum aduersarij negarent esse melius dare ipsis viam euadendi ista incommoda per licentiam mentiendi, nos dicimus etiam non esse melius dare ipsis talem viam per licentiam orationis restrictæ: sola enim illa via est danda, quæ potest iniri absque peccato vllo: talis secundùm nos non est via orationis restrictæ, sicut nec est secundùm vllos via mendacij.

134.

Responsio 3. ad illud de Confessario & reo. Confessarius absolutè interrogatus an aliquid nouit auditum in confessione, potest negare. Idem est de reo iniustè interrogato & de teste.

Respondeo tertiò particulariùs, quotiescumque aliquid quæritur à Confessario, aut reo, vel teste, in publico examine absolutè & simpliciter, si sit res, quam confessarius solùm nouit in Confessione, aut quam iudex non possit, quà talis peteret, posse & Confessarium, & testem absolutè dicere se non scire tale quid, & etiam si opus esset id negare cum iuramento. nam ex communi omnium acceptione, interrogationes quæ fiunt Confessario circa cognitionem alicuius rei, intelliguntur de cognitione, quam aliunde, quàm ex confessione scit; & interrogationes, quas faciunt iudex, & ministri iustitiæ, intelliguntur esse interrogationes competentes ipsis iuxta præscripta legis; vnde & responsiones etiam ex communi vsu intelliguntur esse proportionatæ interrogationibus, ita vt quemadmodum interrogatio facta Confessario, an scilicet cognouit aliquam rem, habet hunc sensum, an cognouit illam rem extra confessionem, eodem modo responsio, qua diceret quòd non, habeat similiter hunc sensum, quòd non cognouit extra confessionem, qui est verus, atque adeò licitus: & quemadmodum interrogatio facta à iudice, teste, aut reo, an scilicet cognouerit, vel fecerit tale quid, habet hunc sensum, an cognouerit, vel fecerit illud, sicut debeat illud interroganti tum fateri: similiter responsio habeat hunc sensum, quòd nō cognouerit, vel fecerit, sic vt teneatur illud ei sic interroganti fateri. Itaque quemadmodum in casu venditoris frumenti, de quo suprà, si quis quæreret ab ipso an habeat frumentum, id intelligendum esset, non de frumento quomodocumque, sed de frumento venali, ita in his casibus, interrogatio intelligenda est non de cognitione rei simpliciter, & absolutè, sed de cognitione rei, cum limitatione præmissa; quare qui responderet negatiuè ad illas interrogationes subintelligendo in mente sua rem cum illis limitationibus, non vteretur oratione restricta, de qua agimus in conclusione, quia ipsa restrictio ex communi vsu ab illis circumstantiis significaretur abundè, ita vt non esset opus verbali expressione vlteriori eius. Non loquimur autem in conclusione, vt sæpè dixi, de restricta oratione huiusmodi, sed de ea cuius restrictio non esset significata sufficienter secundùm communem acceptionem. In hoc sensu intelligo plures ex Doctoribus, qui videntur significare vsum orationum restrictarum esse licitum, & præsertim qui illum concedunt in casu rei, aut testis iniustè examinatorum, & Confessarij interrogati de crimine audito in Confessione.

Ad hæc adiungo quando aliquis absolutè, & simpliciter quærit aliquid, nisi determinet in interrogatione quòd velit illud scire quacumque ratione, siue peccando, siue non, intelligendum esse cum sic, vt non velit illud scire, si non potest id scire absque peccato, quia vniuersaliter præsumendum est quòd homines non sint mali, nec operentur malè, nisi sufficienter appareat quòd sint tales, aut quòd taliter operentur; vnde si aliquis peteret à me, vt irem cum ipso quocumque vellet, possem absolutè, & simpliciter id promittere, sed si postea significaret se velle vt irem ad domum pestis, aut meretricis, non deberem ire, nec vllus me æstimaret propterea violare promissionem, quia promissio ab omnibus intelligeretur prudentibus cum limitatione ad res, quæ possent fieri absque peccato. 135.

Quando possit quis vti oratione restricta sine præiudicio nostræ conclusionis.

Præterea, si aliquis interrogaret absolutè, & simpliciter, an cognoscerem aliquid, ex eadem ratione omnes prudenter intelligerent quòd non vellet illud scire cum magno aliquo respondentis detrimento, sed quòd intenderet illud scire, ita vt non tenderet in tale detrimentum; vnde & responsio sic etiam intelligenda veniret, ita nimirùm vt si negaret interrogatus se tale quid scire absolutè, & simpliciter, omnes prudentes existimarent quòd id non sciret, ita vt posset illud dicere absque graui detrimento, nisi aliud ex aliquibus circumstantiis constaret.

Promittens facere aliquid absolutè intelligitur promittere cum conditione si possit absque peccato.

Ex his patet quòd vniuersaliter quoties peccaret quis interrogatus simpliciter respondendo sine restrictione, aut quoties incurreret magnum detrimentum, liceat ipsi vti oratione restricta, & quòd restrictio significetur sufficienter ex circumstantiis interrogationis, quæ debet haberi de

de interrogante, nisi aliud constet; atque adeò quòd talis restrictio non præiudicet nostræ conclusioni, & iuxta hoc intelligendum puto esse Coninckum *disp.* 10. *de actibus supernaturalibus dub.3.n.51.& 52.*

Quando ex circumstantiis excluditur restrictio non licet ea vti.

135. At his non obstantibus nullo modo existimo posse quem vti responsione restricta in vllis casibus, in quibus significat interrogans se excludere restrictionem, quamuis reuera aliàs teneretur eā excludere. Vnde si iudex quærat, an reus fecerit tale quid vlla ratione, siue sic vt debeat, aut possit aliud fateri; siue sic vt non debeat, nec possit; & siue ipsemet iudex habeat auctoritatem interrogandi, siue non habeat; existimo tum reum non posse negare cum illa restrictione, *ita aut possim dicere*, aut, *ita vt debeam*, quia illa restrictio ex suppositione talis particularis interrogationis intelligitur exclusa ex communi omnium acceptione: quemadmodum in casu venditoris frumenti, licèt si quis peteret absolutè an haberet frumentum, cùm non haberet vendibile, licèt haberet non vendibile, posset respondere quòd non; tamen si interrogaretur an haberet vllo modo frumentum, siue vendibile, siue non vendibile, non posset respondere, *non habeo*, quia ex natura interrogationis præcludebatur illa restrictio de vendibili. Similiter si quis quæreret à Confessario, audiuisti ne, aut vt homo, aut vt minister Dei, aut vices eius gerēs tale peccatum in confessione hesterna à tali homine, siue possis, aut tenearis illud dicere, siue nō, non credo quòd possit dicere, quòd non audiuit illud, modò illud audiuerit, quia restrictiones, quas aliàs adhibere posset ex simplici interrogatione, & præsertim illæ, quas communiter adhibere solent, nempe *non audiui, ita vt tenear*, *aut possim dicere*, *non audiui vt homo*, *non audiui vt subditus*: sunt præclusæ per ipsammet interrogationem sic limitatam, ita vt nemo prudens possit intelligere ex circumstantiis illius interrogationis quòd locutio eius esset restricta illis restrictionibus.

Quando non possit reus iniuste interrogatus vti oratione restricta.

Quando item Confessarius non possit vti restrictione.

Et sanè si id liceret supposita tali interrogatione, in casu confessionis, aut rei, liceret etiam vniuersaliter in omni occasione, in qua peccaret quis confitendo veritatem vti restrictione, & vniuersaliter illa restrictio in omni tali occasione esset tam sufficienter nota ex circumstantiis interrogationis, ac esset in casu hoc Confessarij. Vnde in hoc conuenio cum Emonerio, quòd minùs consequenter discurrant ij Theologi, qui concedunt vsum restrictionis in casu confessarij, & rei, & non concedunt illum vniuersaliter in omni casu, in quo peccaretur confitendo veritatem sine restrictione, imò si liceret eam adhibere in casu Confessarij interrogati cum limitationibus àjue propositis, omnino liceret ea vti in omni prorsus casu, in quo sequeretur notabile detrimentum, si quis ea non vteretur, siue posset exponere se illis nocumentis, siue non absque peccato. Nec satis intelligo differentiam illam, quam adhibet Malderus in tractatu de abusu restrictionum mentalium *cap.* 10. *sect.*1. inter has duas restrictiones, quæ coniungi possunt; & solent internè cum responsione negatiua: *nescio* nempe, *sic vt debeam dicere*, & *sic vt possim dicere*, quasi prima liceret in casu aliquo, in quo altera non liceret, non enim dubito quin in quocumque casu, in quo possit quis verè dicere: *nescio sic vt possim dicere*, possit etiam verè dicere: *nescio sic vt debeam dicere*. nam quando non potest quis aliquid facere, non debet illud facere: vnde in quocumque casu potest quis habere in mente hanc restrictionem, *sic vt possim*, potest etiam habere alteram, *sic vt debeam*. Imò & quotiescumque potest quis dicere verè, *nescio sic vt debeam dicere*, potest etiam dicere: *nescio sic vt possim commodè*, quia debet non vti restrictione mentali, nisi in casu, in quo non possit quis commodè sine detrimento ea vti, & consequenter quoties potest habere hanc restrictionem: *nescio vt debeam dicere*, potest habere alteram *nescio vt possim*.

Si liceret restrictio in casu Confessarij & rei, liceret etiam vbicunque peccaretur fatendo simpliciter veritatem.

Nulla est differentia inter illas restrictiones, sic vt possim & sic vt debeam dicere.

Non etiam intelligo differentiam aliam, quam assignat Sotus de detegendo secreto *in 3.q.3.& lib.5.de Iust.q.9.a.2.* inter restrictiones, quæ fierent mediantibus verbis dicentibus ordinem ad loqui, & non dicentibus, quasi licerent restrictiones cum illis primis verbis, & non cum secundis, ita scilicet vt qui interrogaretur homicida, an fecerit homicidium, non posset dicere, *non feci*, subintelligendo sic, vt tenear illud fateri; si verò interrogaretur an sciuerit quis interfecerit, possit dicere, *non*: subintelligendo, sic vt debeam dicere; non intelligo, inquam, hanc differentiam, nec dubito quin in quocumque casu liceat vti vna restrictione, liceat etiam & altera; nec credo vllum esse qui ex natura horum verborum, *nescio quis fecit*, potiùs intelligat, aut intelligere possit restrictionem illam: *vt dicam*, quàm ex verbis, *non feci*, *non est domi*: vnde ruit fundamentum Soti, nempe quòd ex communi hominum vsu subintelligeretur illa restrictio in verbis quibusdam, & non in aliis. Adde necessitati illi, ob quam Authores recurrant ad restrictionem, vt vitent scilicet præmissa incommoda, non satisfieri posse per restrictiones illas solas, quas admittit Soto, quia interrogantes possent facillimè vrgere ad responsionem in verbis illis, quæ dicit Soto esse incapacia restrictionis. 136.

Inutilis est distinctio restrictionum quæ fiunt cum verbis dicentibus ordinem ad loqui & non dicentibus.

Quòd si quæras, quid ergo faciendum sit testi, aut reo, quando iniustè examinantur à iudice excludente per modum interrogationis restrictiones? Respondeo ipsos respondere posse se non teneri alio modo, quàm secundùm formam iuris respondere; secundùm autem formam iuris se negare quòd fecerint: & quòd si vrgeantur vlteriùs, non debent vlteriùs respondere, sed repetere prædictam responsionem, aut tacere, vel diuertere sermonem semper ad alia, & rogare vt agatur secum iuridicè, cæteraque committere Deo, quæ est doctrina Doctoris 4.*dist.*15.*quæst.*4. 137.

Quid debet facere testis aut reus quādo non possunt vti oratione restricta.

Idem dico de Confessario, si interrogetur iuridicè, quamuis huic semper respondendum putarem, si interrogaretur an audiuerit tale quid in confessione, se quæ audiuerit in confessione nec debere, nec posse dicere, nec dicturum, etiamsi ad mortem esset damnandus, tale crimen, quamuis illud audiuisset. Imò circa hoc aduerto mihi videri periculosum Confessario dicere se non audiuisse tale crimen in confessione, quamuis reuera illud non audiret, quia hoc ipsum videtur esse aliqua reuelatio confessionis.

Quid item debet facere in tali casu Confessarius. Videtur periculosum Confessario dicere se non audiuisse in confessione crimen aliquod.

Præterea puto non esse consultum vt Confessarij significent se per confessionem continuam Petri, verbi gratiâ, cognoscere quòd nunquam peccauit, aut nunquam se audiuisse ab illo in confessione peccatum mortale, quia præterquam quòd aliquo modo significaret confessionem alterius; adhuc pauci crederent illis, & darent occasionem aliis malis hominibus mentiendi in confessione, & non significandi sua peccata, vt scilicet 138.

Non videtur consultum vt Confessarij aiant se cognoscere quòd aliquis non peccauit mortaliter, aut non confessus est vnquam peccatum mortale

scilicet idem diceretur à Confessario de ipsis, quòd facerent talia, vel talia opera bona, & quòd non peccauerint, & sic reputarentur boni. Sed præcipuè moueor ad hoc sentiendum, quia eo ipso, quo Confessarius soleret dicere de aliquibus quòd ipsi non peccauerint mortaliter, toto eo tempore quo ipse audiuit eorum confessiones, & non diceret hoc de aliis, eo, inquam, ipso significaret quòd alij peccauerint mortaliter, & sic reuelaretur aliquo modo aliorum confessio: posset enim vnusquisque formare apud se hunc discursum; cur ille Confessarius diceret Petrum sibi confitentem tanto tempore non peccasse mortaliter, & non diceret idem de Paulo, nisi quia Paulus est ipsi confessus aliqua peccata mortalia, non verò Petrus.

Itaque consultum omnino existimo Confessariis, vt non solùm non agant de peccatis particularium personarum, sed nec etiam de virtutibus, tanquam in confessione cognitis; sed quantùm ad scientiam habitam in confessione eodem modo se gerant respectu omnium, nec hos magis laudantes, quàm illos, sed de omnibus eodem omnino loquentes modo, quo loquerentur, si eorum confessiones non excepissent.

139. *Si non possent Confessarij absque oratione restricta respondere de peccatis acceptis in confessione, deberent pati mortem.*

Quòd si pati deberent mortem, nisi ad mentem interrogantis categoricè responderent, audiuisse se à Petro tale peccatum in confessione, aut non audiuisse, tum occurrit obligatio per sequutionem, torméta, & mortem ipsam subeundi, & si senes sint, aut debiles proptereaque suo, & aliorum iudicio tormentis sufferendi impares, sperandum tum est in Domino, qui non confundit, nec derelinquit sperantes in se, nec patitur nos tribulari supra id quod possumus. Illis autem recolendum esset illud Augustini lib. contra mendacium cap. 17. *Sed inquies, ipsa morerentur. At vide quid sequatur, morerentur enim cœlestis habitationis incomparabiliter ampliori mercede, quàm domus illa, quas sibi fecerunt in terra, esse potuerunt.* Morerentur enim futuræ in æterna fœlicitate, mortem perpessæ pro innocentissima veritate.

140. *Replica.*

Dices, si Confessarius non negauerit absolutè se audiuisse in confessione crimen, de quo interrogatur, eo ipso intelligetur, aut saltem vehemens suscipio habebitur, quòd istud crimen audiuit, quia aliàs simpliciter negaret se illud audiuisse; nec in hoc difficilem se præberet: ergo tenebitur id negare. *Responsio.* Respondeo negando sequelam, si significet se non posse dicere, nec audiuisse se, nec non audiuisse, siue audiret, siue non audiret: fateor quidem si esset talis, qui negare soleret audiuisse se in confessione, quæ non audiuit, quoties interrogaretur de illis, tum vehementem daturum eum de peccato suspicionem, de quo interrogatus nollet respondere se id non audiuisse. Vnde ex hoc ipso capite confirmo quod dixi, non debere homines negare, aut asserere quidpiam, de quo interrogantur, tanquam de re intellecta in confessione; quia si ita se gerant in casu prædicto cùm negauerint se posse respondere negatiuè, aut affirmatiuè ad interrogationem, non dabunt vllam suspicionem de audito crimine; aliàs autem dabunt.

141. *Quod faciendum vxori interrogatæ de adulterio.*

Quantùm ad casum vxoris interrogatæ à viro de adulterio, commodè respondebit istius modi interrogationem esse impertinentem, ac talem, cui ipsa non deberet respondere; & quòd si ipsa esset conscia istius criminis, & negaret ipsum, non deberet fides ipsi adhiberi. Quæ enim vxor conscia talis criminis vellet illud fateri? Hæc etiam responsio esset commoda: Marite mi, cur me de hoc interrogas? putásne me aut vllam aliam talis criminis consciam, fassuram illud; an non scis quòd talia crimina difficulter confiteamur ipsi Deo? quid ergo putas nos ea fassuras extra confessionem, & quidem maritis, quibus minimè omnium ea vellemus esse comperta.

Hæc ergo, & simili aliquo modo absque mendacio, aut restrictione deberet se extricare, & si non posset, patienda essent omnia.

Ego vltrò fateor paucissimas fore mulieres, quæ, quamuis consciæ criminis, de quo interrogantur à marito, non statim id negabunt se vnquam fecisse, & si quæ sit, quæ id non negabit, de ea posse dici meritò: *Quæ est hæc, & laudabimus eam, fecit enim mirabilia in vita sua*, quod de viro iusto, & contemptore diuitiarum *Eccles. 3.* dicitur; sed sum etiam certissimus, quòd cùm sic interrogantur, vix, aut ne vix quidem, recordentur æquiuocationis, aut restrictionis, sed splendidè & simpliciter mentiantur, & negent fecisse se quod fecerunt. Nec id pro fragilitate humana mirum videri debet, cùm in eo mendacio non esset, vt communiter supponitur, aliud peccatum, quàm veniale, & meliores Christiani aliquando peccent venialiter sine occasione tam vrgenti, iuxta illud, *septies in die cadit iustus*: miraculum potiùs esset, si fragilis mulier non peccaret venialiter mentiendo officiosè, ad vitandam tam grauem calamitatem, quam pati deberet si veritatem fateretur. Vnde imprudentissimè à maritis, aut aliis proponuntur illis tales quæstiones, cùm debeant esse moraliter certi, quòd ipsæ, si consciæ sint, non fatebuntur veritatem. Nec minùs etiam prudenter, sed magis impiè adigunt ipsas aliquando ad iurandum quòd tale crimen non sint perpessæ, nam neque verisimile est eas iuraturas, ex veritate saltem, iuxta mentem eorum, qui illud proponunt, & præterea datur ipsis valde vrgens occasio peierandi sine emolumento vllo.

142. Raræ sunt quæ non absolutè mentiantur in illo casu.

Imprudentissimè proponuntur tales quæstiones vxoribus.

Quòd si in his grauissimis casibus vti locutione restricta non liceat, multò minùs ea vti licebit in aliis minoris momenti, & præsertim communiter, & ad singulas ferè interrogationes, in quibus, quamuis quis posset absque magno incommodo fateri veritatem, mallet tamen eam occultare. In quo sanè deplorandus est nimius quorundam abusus, & quod peius est, instructio, cum quibus quod ad me attinet, non alio modo conuersor, quàm cum merè mendacibus me gererem, nihil prorsus credendo ipsis, quàm quod mea non refert credere, quamuis falsum esset. Nec negari potest quin æquè ipsis ac mendacibus in omnibus, quæ dicunt credendum, aut discredendum sit. nam vix mendaces etiam solent absque aliqua causa mentiri, & quoad eos, quibus aliquis loquitur, perinde prorsus est quòd is vtatur, aut non vtatur restrictione.

Cum vtentibus locutione restricta eodem modo conuersandum ac cum mendacibus.

143. *Quando licet vti oratione restricta?*

Ex hactenus dictis, in solutione præsertim argumenti deducti ex incommodis, quæ oriri possent, nisi licerent orationes restrictæ, cum causa sufficienti, habemus regulas faciles ad discernendum, quando licet vti restricta oratione, & quando non.

Nam quoties in ipsa interrogatione, aut ex circumstantiis locutionis excluditur omnis restrictio, non licebit ea vti, ob quamtumuis grauem causam;

causam: quoties autem non excluditur restrictio, sed quæritur aliquid simpliciter, tum vix regula vniuersalis dari potest, sed ex natura personarum ac interrogationis, ac aliarum circircumstantiarum facilè colligi potest hîc & nunc in particulari, quando restrictio subintelligi potest sufficienter, & quando non.

Quoties quis potest vti oratione restricta absque peccato, toties potest eam confirmare iureiurando absque periurio.

Vbi obiter aduertendum, quòd quoties quis vti potest locutione restricta absque peccato, aut mendacio, toties possit, si opus sit, absque periurio iurare mediante tali restrictione. Vnde si iudex interroget à reo, aut teste, an fuerit tale quid, quod non tenetur fateri, quia potest ex dictis simpliciter dicere quòd non fecerit, poterit etiam iurare quòd non fecerit illud, quæ est sententia communis Authorum, & fundamentum eius est obuium, quia potest quis absque periurio confirmare quamcumque orationem veram, quando est necesse: sed ex dictis illa oratio est vera in illis circumstantiis; ergo potest confirmari iuramento. Idem est de Confessario dicendum, quando interrogatur simpliciter, an cognouerit aliquod tale, vel audiuerit: licèt enim audiuerit illud in cõfessione, quia potest absolutè dicere quòd non audiuit tale quid, potest etiam iurare quòd illud non audiuerit, subintelligendo extra confessionem.

144. *Quomodo iuratus non æquiuocare, potest æquiuocare.*

Ad hæc, Authores tenentes licere vsum restrictionum mentalium, quotiescumque est vrgens causa iis vtendi, dicunt quòd quamuis quis iuraret se non æquiuocaturum, possit tamen æquiuocare; vnde vidi cuiusdam viri doctissimi conclusionem, qua asseruit: *Iuratus non æquiuocare, æquiuoca.* Quod tamen non ita intelligendum est, vt si iuraret absolutè, & simpliciter se non æquiuocaturum, possit postea vllo modo æquiuocare, quia hoc esset manifestè peierare; sed ita intelligi debet, vt in ipsomet iuramento æquiuocet, nimirùm iurando externè absolutè & simpliciter quòd non æquiuocabit; sed subintelligendo in mente, nisi quando possunt legitimè æquiuocare: supposito autem huiusmodi iuramento, eo non obstante poterit postea æquiuocare, quoties aliàs legitimè id facere posset, quia non iurauit tum se non æquiuocaturum.

Verùm hæc doctrina ad prædictam nostram doctrinam, vt vera sit, est accommodanda, nimirùm sic, vt si quis absolutè, & simpliciter quærat iuramentum de non æquiuocando, possit tum quis id iurare cum subintellectione præmissa, quia in tali casu præsumendum esset de altero, nisi aliud constaret aliunde quòd nollet alia ratione iuramentum exhiberi. At si exigeret iuramentum sic, vt iuraret is, à quo exigeretur iuramentum, quòd nullo modo vellet æquiuocare, nec si posset aliàs, nec si non posset, & quòd etiam nulla ratione æquiuocaret in ipsomet illo iuramento, nec si posset, nec si non posset, existimo quòd non posset tum æquiuocare, nec inter præstandum illud iuramentum, nec postea etiam, antequam absolueretur ab obligatione iuramenti, quia per huiusmodi circumstantias sufficienter excluditur restrictio quæcumque, ita vt non significetur vllo modo ex communi acceptione, & intellectione hominum. & hæc modò sufficiant de æquiuocatione, & restrictione mentali, ad quæ addi debent, quæ postea dicemus inter soluenda argumenta principalia. Nunc repetendus est Scoti textus.

SCHOLIVM.

Diuidit mendacium in perniciosum, officiosum, & iocosum, & explicat singula. Primum docet esse mortale. Impugnat D. Bonau quatenus ait alia duo in perfectis esse mortalia, non tamen in imperfectis; quia perfecti non se obligarunt ampliùs quàm alij.

7. *Triplex mendaciũ, perniciosum, officiosum, & iocosum. Perniciosum est mortale.*

SEcundò, [f] videndum est quale peccatum sit mendacium, & licèt distinguatur multiplex mendacium ad propositum, tamen sufficit distinctio trimembris, scilicet perniciosum, officiosum, & iocosum.

Perniciosum est, [g] quod est nociuum ex se, vel nocet cui mentior, vel de quo mentior, & si nocumentum est quantùm ad religionem Christianam, puta circa fidem, vel mores, tunc est peccatum mortale: si quantùm ad vitam corporalem, vel quantùm ad fidem coniugalem non seruandam sibi: vel quantùm ad prolem, vel personas quantumcunque, vel qualitercunque sibi coniunctas auferendas: vel quantùm ad alia bona temporalia, secundùm quòd plus, & minùs nocet, quod pensatur ex bono cuius est ablatiuum; secundùm hoc pensatur grauius, & minùs graue: & vniuersaliter omne tale mendacium ex deliberatione dictum, est peccatum mortale cuicunque Prohibetur enim simpliciter illo præcepto: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* (*Exod. 20.*) Non enim testimonium est præcisè in iudicio, sed quando aliquis ex certa diliberatione asserit quod ignorat, vel cuius oppositum scit. Quicunque igitur cum intentione decipiendi illum, cui profert oppositum eius quod scit, vel credit esse verum, & sic dicendo intendit nocere illi cui loquitur, vel de quo loquitur; dicit falsum testimonium contra proximum. Verùm autem indeliberatio excuset, tangetur quæstione sequenti.

8. *Quid mendacium officiosum & iocosum?*

Officiosum est [h] quod nulli nocet, & alicui vtile est. Iocosum [i] autem non est narrare fabulam, de qua omnes audientes sciunt quòd non est verum, nec narratur tanquam verum, vbi nec audiens decipitur, nec loquens intendit decipere, nec sermo est de se deceptiuus: quia non est talis, qui sit natus credi ab audientibus, sed magis, vt sciatur esse dictum sine opinione facienda alicui de veritate: sed mendacium iocosum est, quando aliquis iocando intendit decipere, ita quòd deceptus verè decipitur: non tamen in aliquo, in quo sibi nocumentum magnum inferatur; in quo etiam iocantur illi, qui

qui sciunt ipsum decipi. Et similiter potest ipse iocari, quemadmodum dicit Augustinus fuisse de mendacio Ioseph, qui veraciter voluit decipere fratres suos in verbis suis, dicens: *Exploratores estis*, &c. tamen ipse, qui sciuit veritatem, iocari potuit de ipsorum deceptione, & timore, quem incurrerunt decepti: & si qui alij hoc sciuissent, percepissent tandem ipsum non seriosè, sed iocosè fuisse locutum. *Gen. 42.*

De istis duobus [k] officioso, & iocoso, conceditur communiter quòd neutrum est peccatum mortale in viris imperfectis: quia neutrum ex se est contra charitatem, nec contra aliquid de se requisitum ad statum talium personarum. *S. Bonau. præsenti dist. q. 4.*

Sed in viris perfectis [l] dicitur à quibusdam vtrumque esse peccatum mortale, quia auferunt eis auctoritatem ne credatur eis, & in hoc faciunt statum suum vilescere, & etiam obsunt audientibus propter scandalum.

Contra illud secundum arguitur, quia nulla circumstantia facit quod est veniale in vno, esse mortale in alio, nisi ille alius necessariò obligetur ad illud, ad quod non obligatur alter: sed vir perfectus non obligauit se ad veritatem seruandam in verbis, aliquo voto, vel iuramento, plus quàm quicunque Christianus: igitur circumstantia personæ, ex quo ipsa non est specialiter obligata, non transfert veniale in mortale. 9.

COMMENTARIVS.

145. f SEcundò videndum est, &c. Supposito ex præcedentibus quòd omne mendacium sit peccatum, examinaturus iam quale peccatum sit, an scilicet mortale, vel veniale, vt videatur an aliqua mēdacia sint venialia, & aliqua mortalia; an verò omnia sint mortalia, vel omnia venialia, optimè diuidit *mendacium*, vt sic, in tria genera, nimirùm in *perniciosum*, *officiosum*, & *iocosum*. nam cùm nullum prorsus sit mendacium, quod ad aliquod ex his non reducatur ex ratione peccati annexi his tribus generibus, patet sufficienter quale peccatum sit omne mendacium, & consequenter quale peccatum sit mendacium vt sic. nam si illa tria mendacia sint peccata mortalia, mendacium, vt sic, erit mortale, & si illa tria sint venialia, mendacium vt sic, erit veniale: si verò aliquod membrum ex his est peccatum veniale, & aliud mortale, tum mendacium vt sic, abstrahet à mortali, & veniali.

Diuisio mendacij in officiosum, iocosum, perniciosum.

Hanc eandem diuisionem mendacij habet Sanctus Thomas *q. 100. a. 2.* pro eáque citat glossam in illud Psal. 5. *Perdes omnes, qui loquuntur mendacium*, eámque approbant Doctores communiter, & valde idonea est ad solutionem propositæ iam difficultatis: nam cùm hæc diuisio sit mendacij per ordinem ad finem, quem habet mentiens ad proferendum mendacium, aut ad effectum eius, & cùm certum sit quòd finis & effectus aggrauet, vel diminuat rationem peccati; aggrauet quidem si sit malus; diminuat si sit indifferens, vt colligatur grauitas malitiæ mendacij: optimè recurritur ad fines, seu effectus, propter quos solet fieri.

Quòd si cui displicet trimembris hæc diuisio, ex eo, quòd putet omnem diuisionem bonam debere esse bimembrem, quidquid sit de hac ipsa sententia, quòd omnis diuisio talis esse debeat, de quo in Logica, facilè poterit hæc diuisio ad bimembrem reduci, diuidendo mendacium, vt sic, primò in perniciosum; & postea subdiuidendo mendacium non perniciosum in iocosum, & officiosum.

Illa diuisio potest reduci ad trimembrem.

146. Et si quis dicat vlteriùs non sufficienter ostendi posse quale peccatum sit mendacium ex natura sua, ex quòd ostenderetur quale peccatum esset, vt fieret propter fines tales, vel tales, vel vt haberet tales, aut tales effectus, sicut non ostenderetur sufficienter quale peccatum esset furtum ex natura sua, per hoc quòd ostenderetur quale peccatum esset, quando fieret ob tales, ac tales fines, verbi gratiâ, ad occidendum, aut potandum, aut subueniendum pauperi; aut quando fieret in circumstantiis, in quibus tales, vel tales effectus sequerentur, & consequenter non satisfacere Doctorem propositæ difficultati, ostendendo qualia peccata sunt mendacia iocosa, officiosa, & perniciosa.

Replica.

Respondeo eo ipso, quo ostendit Doctor mendacium aliquod in particulari coniunctum cum tali fine, aut effectu, non esse peccatum mortale, sed veniale, sufficienter eum ostendere quòd mendacium, vt sic, ex se non sit peccatum mortale, sed vel veniale, vel certè tale peccatum, quod abstrahit à venialitate & mortalitate, & non habet esse nec mortale, nec veniale, nisi quatenus coniungitur cum fine, aut effectu tali, vel tali. Et sanè sic etiam ostenderetur sufficiēter an furtum, vt sic, ex natura sua esset mortale, vel veniale, ostendendo in particulari quòd omnia furta particularia, quæ possunt fieri, essent talia: hoc est ergo intentum Doctoris, qui, quia hæc diuisio ad hoc ipsi sufficiebat, optimè omittit alias mendacij diuisiones, tanquam proposito suo non necessarias, quarum diuisionum duas habet S. Thomas articulo supradicto. Prima est ex Aristotele 4. *Ethic.* 11. qua diuiditur in *iactantiam*, quæ est mendacium, quo quis maiora de se prædicat quàm ipsi conueniunt: vt si dicat se nobilem, aut diuitem, cùm non sit; & *Ironiam*, quæ est mendacium, quo quis minora, quàm sibi insunt, & de se dicit, aut laudabilia, quæ insunt, negat. Verùm hæc diuisio, vt aduertunt Authores communiter, non est adæquata diuisio mendacij, & sic quandoquidem non comprehendat mendacia, quibus quis negaret aliquem esse domi, qui reuera est domi, & infinita alia; sed comprehendit tantùm mendacia alicuius, spectantia ad laudem sui.

Responsio.

Alia diuisio mendacij vt sic.
Quid est mendacium iactantia.
Quid sit mendacium ironia.
Hæc diuisio non est adæquata.

Secunda diuisio est ex Augustino *lib. de mend. cap.* 14. qua diuiditur in octo gradus, qui expressè habentur in textu Magistri, & propterea hîc non sunt repetendi.

Alia diuisio in octo gradus.

Aliam diuisionem tradunt alij ratione signi, quo quis significat falsum, quæ signa cùm sint duplicia, nimirùm vel verba, vel facta. diuiditur mendacium hoc modo in illud, quod fit per verba, & vocatur propriè dictum mendacium. Sub verbis

Alia diuisio mendacij in illud quod fit per verba & facta.
Mendacium propriè dictū fit per verba.

Mendacium simulationis. verbis autem comprehenduntur scripta, & in illud, quod fit per facta, & vocatur *simulatio*, de quo postea aliquantulum discurremus *num.* 201.

Alias mendacij diuisiones breuitatis causa omitto, & vlteriorem harum ipsarum declarationem ad diuisionem Doctoris accedens.

148. *Quid est mendacium perniciosum.* g *Perniciosum est*, &c. Ex tribus membris, in quæ diuisit mendacium, explicat iam illud, quod vt ex ipso nomine patet, est grauius peccatum, & dicit esse illud mendacium, quod secum adfert aliquod nocumentum ex natura sua, siue illud detrimentum afferatur ei, cui dicitur mendacium, vt si diceretur ipsi quòd equus, verbi gratiâ, quem emeret, esset optimarum conditionum, aut qualitatum, cùm reuera non esset, & per hoc mendacium adduceretur ad illud emendum; siue ei, de quo diceretur mendacium, vt si quis diceret Paulo mendaciter quòd Petrus esset fur, aut malus Christianus; siue etiam alicui alteri, cui, nec de quo diceretur mendacium, vt si diceret quis mendaciter Petro habitaturo Romæ, verbi gratiâ, in ædibus Francisci, & hac ratione daturo emolumentum ipsi, quòd si iret Romam, incurreret vitæ periculum, siue in via, siue in ipsa Vrbe, vt scilicet sic auerteret ipsum ab eundo eò, & consequenter impediret emolumentum Francisci. Nec refert quòd Scotus non fecerit mentionem huius tertij membri, sed solummodò duorum priorum; neque enim voluit omnia membra mendacij officiosi describere; sed illa quæ communius fiebant, & ad propositum eius sufficiebant.

149. *Quale nocumentum debet adferre mendacium vt sit perniciosum.* Itaque vno verbo mendacium perniciosum est, quod adfert secum detrimentum aliquod, distinctum à detrimento malitiæ in ipsomet inclusæ, præcisum à mentiente, vel saltem tale, quod præuideri ab ipso debuit, & præuideretur, nisi fuisset culpabiliter ignorans. Dico autem distinctum à malitia, quam intrinsecè includit, quia si intelligeretur per nocumentum, in ordine, ad quod describitur mendacium perniciosum, nocumentum malitiæ, quam intrinsecè includit, omne mendacium esset perniciosum: nam, vt suppono, omne mendacium est peccatum, & habet consequenter secum nocumentum malitiæ suæ intrinsecæ, & sic non sufficienter per hanc descriptionem distingueretur perniciosum mendacium à iocoso, aut officioso.

Imò propter eandem rationem existimo quòd nocumentum, quod specialiter dicit mendacium perniciosum, debeat esse nocumentum distinctum à deceptione eius, cui fit mendacium; quia talis deceptio ex se comitatur omne mendacium, quamuis fortè per accidens hîc, & nunc non comitaretur, ex eo scilicet quòd audiens mendacium non crederet.

150. Addidi etiam in descriptione vltima mendacij perniciosi, quod nocumentum sit, aut debuerit esse præuisum à mentiente, quia aliàs per accidens sequeretur, & non fieret voluntariè à mentiente sub ratione mendacij perniciosi, vnde non esset ipsi mendacium perniciosum formaliter, sed tantùm materialiter. hîc autem agimus de mendacio pernicioso formaliter, vt scilicet habet rationem peccati distincti à peccato mendacij officiosi, & iocosi. Et sanè hanc conditionem intelligendam dedit Doctor, quando dixit hoc ipso paragrapho, quòd omne tale mendacium, ex deliberatione dictum, sit peccatum; nam nisi præuideretur, aut præuideri deberet, & culpabiliter tantùm omitteretur eius præuisio, non fieret ex deliberatione, qua tale mendacium, scilicet qua perniciosum. & dico *qua tale*, quia posset præuideri, quà mendacium, & non præuideri quà perniciosum, & sic committeretur quidem peccatum mendacij formaliter, non verò peccatum mendacij perniciosi formaliter, sed vel officiosi, vel iocosi.

151. *Cõclusio Doctoris de mendacio pernicioso. Omne mendacium perniciosum in materia graui est mortale ex genere suo. Mendacium perniciosum adferens nocumentum parui momenti non potest esse peccatum mortale. Furtum rei parui momenti non est peccatum mortale.* Supposita hac descriptione, & enumeratis variis bonis, in quibus mentiendo nocumentum possit fieri alicui, concludit Doctor omne mendacium perniciosum cuicumque homini in quocumque gradu, aut statu constituto, esse peccatum mortale; quod tamen sine dubio limitandum est ad mendacia, ex quibus nocumentum graue sequitur; nam cùm ratio nocumenti sit, ex quo desumitur malitia mortalis mendacij, si nocumentum sequens sit tam leue, vt benè posset esse, vt nequeat refundere malitiam mortalem, mendacium, per quod adfertur tale nocumentum, non potest esse mortale.

Confirmatur, quia licèt furtum prohibeatur in Decalogo præcepto particulari, tamen non omne furtum est peccatum mortale, sed furtum rei notabilis; quia non videtur quòd Deus vellet prohibere furtum rei parui momenti sub peccato mortali: ergo quamuis prohiberetur lege naturæ, vel positiua diuina, mendacium omne, quod adferret nocumentum; tamen nisi nocumentum esset graue, non debet dici quòd mendacium esset peccatum mortale. Adde hanc esse sententiam communem.

152. *Probatio conclusionis præmissa. Prohibetur mendacium perniciosum præcepto septimo.* Probat autem Doctor quòd omne mendacium perniciosum, ex quo scilicet sequitur graue nocumentum, sit peccatum mortale, quia prohibetur præcepto illo Decalogi: *Non loqueris contra proximum falsum testimonium*, vbi non solùm per *testimonium* intelligit illud, quod datur in iudicio, sed omnis testificatio falsi, ex quo proximo sequitur nocumentum, quo modo communiter Doctores intelligunt illud præceptum, & nominatim Lyranus in *Exod.* 20. Lorinus, & Cornelius à Lapide *in Deuteron.* 5.

Alia probatio. Probari etiam potest vlteriùs, quia velle malum graue proximo, est sine dubio peccatum mortale; ergo & mentiri, quoties ex mendacio sequitur malum graue.

Probatio 3. Probari etiam potest vlteriùs, quia aliquod mendacium est peccatum mortale, vt patet ex auctoritatibus suprà citatis. *Os quod mentitur occidit animam*, Sap. 1. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, Psal. 5. nam peccans venialiter tantùm, non videtur occidere animam, nec Deus solet perdere sic tantùm peccantes: ergo significatur in illis locis mendacium aliquod, quod est peccatum mortale; sed nullum potiùs esse potest peccatum mortale, quàm perniciosum, ex quo sequitur graue nocumentum: ergo tale mendacium est peccatum mortale.

153. *Quodnam mendacium perniciosum est maximũ.* Confirmatur, quia glossa illũ locum ex Psal. 5. expressè intelligit de mendacio pernicioso.

Hîc posset tractari de mendaciis perniciosis, quæ fierent circa diuersas materias, verbi gratiâ, circa materiam fidei, & circa mortem, aut famam, aut bona temporalia, quódnam esset grauius, sed reuera id non spectat per se ad præsentem materiam; nam dependet totaliter ex detrimento, quod ad mendacium sequitur. nam, vt benè Doctor, quò illud detrimentum est maius, aut minùs, eò mendacium, ex quo sequitur,

tur, est grauius, aut minùs graue: cognitio autem grauitatis detrimenti, non spectat ad tractatum de mendacio, sed ad tractatum, ad quem spectat ipsum detrimentum.

Mendacium in materia fidei est grauissimum. Supponitur autem communiter quòd mendacium in materia fidei sit grauissimum mendacium. & maximè perniciosum, vt si quis mentiretur, dicendo non esse faciendum, quod secundùm fidem est faciendum, verbi gratiâ, si quis dicat, non esse bonum honorare Sanctos, aut si quis mentiretur, dicendo aliquid esse faciendum, quod reuera non esset faciendum, vt si diceret esse superfluè bibendum.

154. *Ratio huius.* Ratio autem cur huiusmodi peccatum est grauius, quàm alia mendacia (verbi gratiâ illud, quo quis mendaciter diceret Petrum furatum fuisse equum, vt suspenderetur) non est quod grauius inferret detrimentum ei, cui mentiretur per primum, quàm per secundum mendacium; quia licèt aliquando sic, vt si doceret aliquid non esse necessarium ad salutem, quod esset, non tamen semper: non enim videtur quòd qui diceret alicui non esse malum inebriare se, tantum malum ipsi inferret, quantum si diceret ipsum esse furem, ex quo sequeretur eius interfectio.

Ratio ergo videtur esse, quòd docendo aliquid pertinere ad fidem, quod non pertineat, faciat iniuriam Deo, dando ipsum pro auctore veritatis, cuius non est author; sed certè hæc etiam ratio videtur difficilis; nam videtur quòd non tantùm inhonoraretur Deus, dicendo quòd ipse reuelauit materiam primam esse, aut non esse posse sine forma, quantum inhonoraretur interficiendo dire . è hominem contra eius præceptum, præsertim cùm non cognosceretur esse falsum, id cuius reuelatio attribueretur Deo, & cùm non sequeretur ex eo, quòd inducerentur homines ad discredendum aliis rebus necessariis, proponendis ab eodem, qui sic mentiretur. Itaque existimo, vt mendacium factum in materia fidei sit peccatum grauius quàm alia peccata, considerandum esse vlteriùs quale damnum inferat proximo, & qualis irreuerentia per ipsum exhiberetur Deo, & iuxta hoc decidendum arbitror, quodnam mendacium sit grauius peccatum.

155. *Quid est mēdacium officiosum.* h *Officiosum est.* Describit hîc alia duo membra suæ diuisionis, & dicit mendacium officiosum esse, ex quo non sequitur vllum detrimentum vlli, sed benè aliquod emolumentum alicui, vt si quis ad liberandum aliquem morte iniustâ, negaret ipsum esse domi, cùm tamen reuera esset domi: dixi autem *morte iniusta*, quia si iustè esset plectendus morte, fortassis mendacium, quo seruaretur eius vita, non esset officiosum, sed perniciosum, quia cederet scilicet in damnum Reipublicæ, aut aliorum. *Cur dicatur officiosum.* Dicitur verò huiusmodi mendacium *officiosum*, quia fit officij causa, hoc est, ad vtilitatem alicuius. Et ad hoc mendacium referri potest illud probabiliter, quo quis inferret aliquod detrimentum alicui, quod esset parui momenti, & quod ipsemet, cui adferretur illud detrimentum, deberet rationabiliter postponere emolumenta, cuius gratiâ fieret mendacium, quia reuera tale mendacium simpliciter officiosum vocari deberet. *Mendacium aliquod inferens nocumentum est officiosum.* & quia Doctores communiter vocant mendacium Iacobi, quo finxit se esse Esau officiosum, cùm tamen sine dubio fuerit præiudiciosum eidem Esau.

i *Iocosum mendacium est* quod fit quidem animo decipiendi, sed tali tamen deceptione, quæ non adfert decepto aliquod detrimentum; si enim adferret magnum, aut paruum detrimentum, mendacium, esset perniciosum & non iocosum. Quod tamen sic intelligendum est, vt detrimentum allatum sit maioris momenti, quàm emolumentum ioci; nam si sit minoris, mendacium censeri potest simpliciter iocosum; quemadmodum censendum esset simpliciter officiosum, si detrimentum esset minoris momenti quàm emolumentum, quod adferret, vt paulò antè dictum est. 156. *Quid est iocosum mendacium.*

Itaque vnico verbo mendacium iocosum est, quod fit animo decipiendi in ordine ad iocandum, seu voluptatem capiendam, sine intentione per se, aut per accidens vllius detrimenti, quod non recompensaretur per ipsum iocum. Vnde inferri potest quod præmisit Scotus eos, qui referunt fabulas, quas omnes sciunt esse tales, non mentiri, quia istæ fabulæ sic narratæ non deducunt homines ex natura rei, aut communi acceptione ad iudicia opposita conceptibus internis eius, qui eas refert, & consequenter ille non mentitur, præsertim cùm fabulas non referat ex se, sed ex aliis. Quando enim referimus mendacia aliorum, ipsi non mentimur, vt patet. Imò nec ipsi, qui primò inuenerunt fabulas, eásque scriptis prodidere, mentiti sunt, nisi voluerint aliis per modum historiæ veræ eas persuadere; sed fabulæ ab iis excogitatæ sunt intelligendæ per modum suppositionis, in qua scilicet conuenirent cum aliis, quibus eas significant, faciendo scilicet esse, vel fuisse tales res.

Addit ad hæc Scotus tanquam exemplum mendacij iocosi, mendacium Ioseph, qui *Genes.* 24. dicebat suos fratres fuisse exploratores, dicitque ita sentire Augustinum, sed non citat locum, nec ego reperio vbi hoc dixerit Augustinus, sed quantùm ad rem ipsam poterat sanè illud mendacium fuisse iocosum, si animo iocandi fieret, & poterat etiam esse officiosum, si fieret animo puniendi fratres propter sua demerita, aut reducendi ipsos in memoriam sui peccati, & dolorem de eo commisso, & poterat esse etiam partim iocosum, partim officiosum, si fieret ex vtroque fine ioci, & officij, quamuis verisimilius sit Iosephum, virum tam grauem, magis respexisse ad officium, quàm ad iocum; nec circa hoc potest esse vlla controuersia vllius momenti.

k *De istis duobus officioso, & iocoso.* Concludit hîc cum communi sententia, mendacia officiosa, & iocosa non esse ex natura sua peccata mortalia, quandoquidem ij saltem, qui non habent specialem aliquam obligationem perfectionis, nec habentur pro hominibus perfectis (huiusmodi enim intelligo per viros imperfectos, de quibus hîc agit Doctor) possent talia mendacia proferre sine peccato mortali. Hanc tenent Authores communiter cum Doctore hîc D. Thoma 2. 2. *quæst.* 110. *art.* 4. & D. Bonauentura *hîc quæst.* 4. Probatur autem primò ex sancto Augustino super illud Psal. 5. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium. Et hæc duo genera mendaciorum*, nempe iocosi, & officiosi, *non sunt sine culpa, sed non cum magna.* Item Glossa in illa ipsa verba intelligit per mendacium, de quo fit ibi mentio, illud tantùm, quod est perniciosum: sed non esset sic intelligendum, si illa alia mendacia essent ex natura sua mortifera, quia sic etiam occiderent 157. *Conclusio 2. Doctoris de mendaciis officioso & iocoso. Mendacia officiosa & iocosa sunt peccata tantum venialia. Probatio ab auctoritate.*

occiderent animam, ſicut perniciosum. Item Gregorius *lib.* 18. *Mor. c.* 2. loquens de peccato obstetricum, quod fuit officioſum, ait: *Hoc peccati genus de facili credimus relaxari*: ſed peccatum, quod facilè relaxatur, eſt veniale.

Probatur à ratione.

Probatur etiam ratione, quia non videtur vnde eſſet tanta grauitas in mendaciis non pernicioſis, vt eſſent peccata mortalia. Confirmatur, quia valde dura eſſet obligatio non mentiendi vnquam ſub pœna peccati mortalis, & cùm tot occaſiones ob communem conuerſationem quotidie adueniant mentiendi, ſiue officioſè, ſiue iocoſè, vix poſſet vllus eſſe immunis à peccatis mortalibus in hoc genere. Confirmatur ſecundò ex communi Chriſtianorum praxi, qui non exiſtimant ſe peccare mortaliter per alia mendacia, quàm pernicioſa. Confirmatur tertiò, quia mendacia pernicioſa in materia leui, ſunt grauiora quàm officioſa, aut etiam iocoſa: ergo cùm illa ſint venialia, vt patet ex dictis, & hæc etiam venialia tantùm erunt.

158. Obiicies Auguſtinum ſuper prædictum locum Pſal. 5. ſi quis non vult hominem ad mortem prodere, verum taceat, ſed non falſum dicat, ne pro corpore alterius animam ſuam occidat; ergo ſecundùm ipſum, mendacium officioſum, quale eſſet ſine dubio illud, quod fieret ad non prodendum hominem, occideret animam, ſed quod peccatum occidit animam, ſine dubio eſt mortale; ergo mendacium officioſum eſt mortale.

Confirmatio.

Confirmatur, quia *lib. de mendacio cap.* 6. apertè dicit eum qui mentiretur ad ſaluandum alterius vitam, occidere animam, & inde concludit: *Quomodo ergo peruerſiſſimè dicitur, vt alter corporaliter viuat, debere alterum ſpiritualiter mori? nam & ipſa dilectio proximi ex ſua cuiuſque dilectione terminum accepit. Diliges, inquam, proximum tanquam teipſum, quomodo ergo quiſque diligit tãquam ſeipſum, cui vt præſtet vitam temporalem, ipſe admittit æternam?* Ex quibus verbis, & toto diſcurſu Auguſtini, videtur eum exiſtimaſſe quòd per mendacium officioſum amittatur vita æterna, & anima ſpiritualiter moriatur; hoc autem non eſſet verum, ſi tale mendacium eſſet peccatum veniale: ergo ſecundùm Auguſtinum erit mortale.

Reſponſio 1.

Reſpondetur primò, Auguſtinum non loqui de quocumque mendacio officioſo, ſed de eo quod eſſet etiam pernicioſum: & hæc reſponſio eſt conformis S. Bonauenturæ ſuprà.

Reſponſio 2.

Reſpondetur ſecundò, eum poſſe intelligi de morte ſpirituali animæ, non formali, qualis habetur peccatum mortale, ſed diſpoſitiua; nam peccata venialia diſponunt ad mortem animæ, & ad perditionem vitæ æternæ, & hæc reſponſio videtur inſinuari in primo loco, vbi non dicit quòd qui mentiretur pro ſalute alterius, animam ſuam occideret; ſed ſuadet non eſſe mentiendum, nec occidatur anima.

Reſponſio 3.

Reſpondetur tertiò, particulariter ad confirmationem, illam doctrinam ibi proponi ab Auguſtino non aſſertiuè, ſed inquiſitiuè, vt patet ex cap. 9. vbi habet; *ſic iſta quæſtione ex vtraque parte conſiderata, atque tractata, non tamen facilè ferenda ſententia eſt.* Loquitur autem de quæſtione illa, quam propoſuit antè, an ſcilicet mentiens pro vita corporali alterius, aut alio bono, perderet propterea vitam æternam.

Adde ipſum Auguſtinum 1. *Retract. vlt.* dicere quòd libri de mendacio magna pars in inquiſitione verſatur, & quòd ſibi ipſi non ſatisfecerit, quæ cauſa erat cur alium librum contra mendacium ſcripſit.

Obiicies ſecundò, mendacium nullum eſt faciendum etiam pro vita alterius, aut quocumque commodo ſiue temporali, ſiue ſpirituali ſecundùm omnes, ſed omnino videtur eſſe grauiſſimæ malitiæ, quod pro talibus bonis committi non poſſet: ergo quodlibet mendacium eſt grauiſſimæ malitiæ, & conſequenter peccatum mortale. 159.

Confirmatur, quia Deus poteſt diſpenſare in homicidio & furto, quæ ſecundùm ſe ſine diſpenſatione ſunt peccata mortalia; ſed non poteſt diſpenſare in mendacio vllo: ergo videtur quòd quodlibet mendacium ſit grauioris malitiæ, quàm illa peccata, & conſequenter quòd ſit mortale.

Reſponſio.

Reſpondetur negando minorem, nam nullum peccatum veniale poteſt fieri propter vllum bonum; eo enim ipſo quo poſſet fieri licitè, non eſſet peccatum veniale: non requiritur ergo vt aliquid non poſſit fieri licitè propter vllum bonum, quòd habeat grauiſſimam malitiam; ſed ſufficit quòd habeat leuiſſimam.

Ad confirmationem.

Ad confirmationem reſpondeo negando conſequentiam; neque enim ex grauitate malitiæ, quæ eſt in mendacio ex ſe oritur quòd ſit indiſpenſabile. nam grauius eſſet peccatum interficere innocentem, quàm mentiri in ordine ad priuandum ipſum centum ſcutis, & tamen poteſt Deus diſpenſare in interfectione illa, & non poteſt in mendacio. Illa ergo indiſpenſabilitas oritur ex inſeparabilitate malitiæ, ſiue illa malitia ſit grauis, ſiue leuis. Vnde non magis poſſet Deus diſpenſare in mendacio iocoſo, quàm in pernicioſo, quamuis euidens ſit quòd pernicioſum ſit ex ſe grauius peccatum, quàm iocoſum.

Vnde oritur indiſpenſabilitas mendacij cuiuſlibet.

Quòd ſi ab aliis peccatis quibuſcumque, etiam venialibus, non poſſet ſeparari ſua malitia, & à peccatis mortalibus poſſet, profectò Deus poſſet diſpenſare in mortalibus, non autem poſſet in venialibus.

l *Sed in viris perfectis.* Suppoſita hac communi concluſione, quantùm ad venialem ſolummodò malitiam mendacij officioſi, & iocoſi ex natura ſua, & vt proferuntur à viris imperfectis, examinaturus an illa mendacia eſſent mortalia ex circumſtantia perſonæ perfectæ, ſeu an viri perfecti peccarent mortaliter mentiendo iocoſè, vel officioſè, proponit hîc quorumdam, quos non nominat, ſententiam eſſe affirmatiuam cum ſuo fundamento, quod eſt, viros perfectos mentiendo huiuſmodi etiam mendaciis reddere ſtatum ſuum viliorem, auferendo ſibi auctoritatem in dicendo, & præterea ſcandalizare audientes. Hæc ſententia in margine Scoti tribuitur S. Bonauenturæ *hîc quæſt.* 4. ſed certè non mihi videtur eſſe Seraphici Doctoris. nam ille non dicit abſolutè omnes perfectos peccare mortaliter mentiendo; imò cùm diſtinxiſſet duo genera perfectorum, vnum eorum, qui habent perfectionem voti, aut Religionis, quales ſunt religioſi; alterum eorum, qui habent perfectionem charitatis, per quam perfectè adhærent Deo, quantum poſſibile eſt in hac vita, quam perfectionem vocat tranquillitatis, negat expreſsè vllos ex his perfectis peccare mortaliter mentiendo iocoſè, aut officioſè, ex ratione huiuſmodi perfectionis præciſè. Vnde poſtea ipſemet diſtinguit alia duo genera perfecto 160.

An viri perfecti peccent mortaliter mentiendo iocoſè, aut officioſè.

1. Sententia affirmatiua.

An hæc doctrina ſit S. Bonauenturæ.

perfectorum; vnum priuatorum, sub quibus comprehendit sine dubio priuatos habentes & perfectionem Religionis, & perfectionem charitatis, seu tranquillitatis; alterum publicorum. Et dicit mendacium iocosum, aut officiosum, non esse mortale viris perfectis priuatis, sed posse tamen concedi quòd perfectis publicis esset mortale sic mentiri, quia tolleretur omnis fides. nam cùm tales viri sint conseruatores veritatis, si deprehenderentur mentiri, non haberetur ipsis fides, & multò minùs aliis, quod esset magnum veritatis detrimentum, & valde scandalosum; sed in fine eiusdem quæstionis de hoc ipso videtur dubius, ostenditque modum, quo saluari possit, quòd nec huiusmodi perfectis talia mendacia essent mortalia, & concludit quæstionem his verbis: *Quidquid autem horum sit* (peccéntne scilicet, an non peccent perfecti publici) *viro tamen, qui perfectionem profitetur, summopere cauendum est omne mendacium.*

161. *Impugnatur præmissa sententia.* Ex quibus patet præmissam sententiam non esse in ea generalitate, in qua à Scoto proponitur, sancti Bonauenturæ, sed cuiuscumque sit, impugnatur breuiter hîc à Doctore vnica ratione, quia vir perfectus ex eo præcisè, siue sit perfectus perfectione Religionis, aut voti, sicut sunt Religiosi; siue perfectione charitatis, & tranquillitatis, non habet obligationem specialem sub mortali vitandi iocosa mendacia, aut officiosa: sed talia mendacia non possunt esse ipsi peccata mortalia præ aliis hominibus, nisi haberet obligationem specialem ea vitandi: ergo non sunt ipsi talia. Minor probatur, quia non potest ostendi ex quo capite haberet illam specialem obligationem.

Viri perfecti non habent obligationem specialem sub mortali vitandi omnia mendacia.

Dices ex capitibus præmissis pro fundamento dictæ sententiæ id colligi, quia habet quis obligationem non vilificandi statum suum, nec scandalizandi alios. Contrà, quia non obligatur quis sub mortali ad non vilificandum suum statum leuiter, nec ad non scandalizandum alios scandalo veniali; nam si quis diceret se vix posse continere quin leuiter excederet in aliqua curiositate, aut in somno, vel confabulatione, vilificaret aliquo modo suum statum, & aliquo modo leuiter scandalizaret alios; nec tamen peccaret mortaliter: ergo quòd vir perfectus mentiendo vilificaret suum statum, aut scandalizaret alios, non sufficit vt propterea dicatur peccare mortaliter, nisi ostendatur quòd id faciendo vilificaret grauiter suum statum, aut scandalizaret alios grauiter; sed hoc ostendi nequit: ergo non est vnde colligatur quòd mentiendo sic peccet mortaliter, aut quòd habeat obligationem sub mortali cauendi talia mendacia. Hæc confirmabuntur per sequentia.

Replica.

Relicitur. Non est peccatum mortale scandalizare leuiter aut vilificare leuiter suum statum.

SCHOLIVM.

Eum qui est in statu perfectionis exercendæ, vt sunt Prælati, iudicando, & prædicando, peccare mortaliter mentiendo officiosè, vel iocosè. Ita Alens. suprà, & D. Th. art. 4. ad 5. & D. Bonau. suprà. Ratio est, quia vilescit auctoritas, per talia, in similibus actibus.

HIc potest dici distinguendo [m], quòd quædam est persona perfecta in statu perfectionis exercendæ, sicut Prælatus; quædam in statu perfectionis acquirendæ; vt Religiosus. De prima persona potest concedi quòd exercendo actus, qui competunt sibi ratione talis status perfectionis, puta docere, iudicare, prædicare, vtrumque mendacium esset in eo peccatum mortale: quia aufert auctoritatem doctrinæ, quam prædicat, iuxta illud Augustini in epist. ad Hieronymum. *Si ad Scripturas sacras admissa fuerint quantumcunque iocosa mendacia, nihil remanet in eis soliditatis.* Puta si Prælatus prædicans misceat mendacium iocosum, nihil soliditatis remanet in doctrina illa: potest enim quilibet dubitare de quocunque dicto ab eo, sicut de mendacio: vel qua ratione non assentiret illi mendacio iocoso, pari ratione, nec alij dicto ab eo: & ita peribit auctoritas Doctorum in docendo, & vtilitas populi audientis.

10. *Quando Prælati peccant mortaliter mentiendo officiosè, vel iocosè.*

Consimiliter peribit auctoritas in iudicio solemni, & intelligo ita, quòd illud mendacium non percipiatur esse dictum seorsum ab actu docendi, vel iudicandi: dum enim aliquis sedet ad iudicandum, potest aliquam trufam miscere, quæ ex modo loquendi scitur non esse de iudicio. Videtur tamen quòd vnicum mendacium iocosum, vel officiosum non impediat auctoritatem docentis, vel iudicantis: sed tale mendacium frequentatum, vel consuetudo sic mentiendi: sed tunc cùm secundùm Iura binus actus inducat consuetudinem, sequitur quòd actus secundus sit peccatum mortale, & non primus: cùm tamen secundus sit omnino similis primo, vt videtur secundùm omnes circumstantias. Quicquid sit de vno, vel de pluribus in docendo, iudicando, & prædicando, saltem vti talibus mendaciis in actibus aliis à prædicando, & iudicando, non esset eis peccatum mortale, exlusa ratione scandali.

Vide *extra de causa poss. & propriet. cap cū Ecclesia, & in textu, & in glo. &* 18. q. 2.

COMMENTARIVS.

162. *Duo genera perfectorum.* m HIc potest dici distinguendo, &c. Supposito ex præmissa iam impugnatione quòd omnis perfectus non peccet mortaliter mentiendo, vt ostendat an aliqui perfecti habeant obligationem sub peccato mortali non mentiendi officiosè, aut iocosè, distinguit duo genera perfectorum; vnum eorum, qui sunt in statu perfectionis exercēdæ, vt sunt Prælati, Doctores, Prædicatores, Confessarij, aliud

Primum eorum qui sunt in statu perfectionis exercendæ.

Secundum eorũ qui sunt in statu perfectionis acquirendæ. aliud eorum, qui sunt in statu perfectionis acquirendæ, vt sunt Religiosi omnes, quantùm ad rationem Religiosi, vt sic; quod addo, quia Religiosi particulares aliqui possunt esse in statu non solùm perfectionis acquirendæ, sed etiam exercendæ, quia possunt esse Prælati, Doctores, Prædicatores, & Confessarij; imò possunt esse etiam in statu perfectionis acquisitæ. Existimo enim Prælatorum Religiosorum, maximè Generalium, & Prouincialium statum præsupponere in ipsis perfectionem respectiuè, non minùs, quàm aliorum Prælatorum. De his statibus perfectionis exercendæ, acquirendæ, & acquisitæ plurima possent dici, sed quia id directè ad rem præsentem non spectat, & quia festinandum est, modò supersedendum duxi. Proponit ergo Doctor non tam assertiuè, & ex sua opinione, quàm dubitatiuè, & ex aliorum sententia, eos qui sunt in statu perfectionis exercendæ, hoc est, vt dixi, Concionatores, Doctores, Confessarios, Iudices, dum actu exercent suum statum, hoc est, dum concionantur, docent, iudicant, excipiunt confessiones, non posse mentiri iocosè, aut officiosè absque peccato mortali: quæ doctrina est Alensis 2. *part. quest.* 139. D. Bonauenturæ *suprà* probabiliter. nam per perfectos publicos intelligit huiusmodi perfectos, D. Thomas *quest.* 110. *artic.* 4. *ad* 5. Caietanus *ibidem*, & quantùm ad Concionatores, Doctores, ac Confessarios, est Sayri *lib.* 12. *cap.* 2. vbi plures alios citat. Quantùm verò ad Iudices, non est tam communis, imò idem Sayr. videtur oppositum de iis docere, & Azorius 3. *part. lib.* 13. *cap.* 1.

Ii qui sunt in statu perfectionis exercendæ an peccent mortaliter mentiendo leuiter.

163. *Probatur pars affirmatiua.* Probatur autem conclusio, quia vnusquisque tenetur sub mortali vitare omne illud, ex quo per se sequi natum est magnum detrimentum; sed si non vitarent huiusmodi homines mendacia in similibus actibus, sequeretur maximum detrimentum: ergo sub mortali debent vitare mendacia in similibus actibus. Probatur minor, eo ipso, quo cognosceretur quòd in talibus actionibus mentirentur, tolleretur auctoritas eorum in dicendo, & dubitari posset vtrùm vnquam proponerent verum, aut saltem dubitari posset quando id proponerent, & sic nec quidem, quando proponerent veram, & necessariam doctrinam, crederetur illis.

Confirmatio. Confirmat hoc Scotus per doctrinam Augustini *in Epistola* 8. quæ est ad Hieronymum, ex qua non verba, sed sensum proponit. Quemadmodum enim si admitteretur vnicum mendacium, vel officiosum, vel iocosum reperiri in Scriptura, nihil in ea soliditatis remaneret, quia posset quis dicere quòd quemadmodum author eius mentitus est iocosè, aut officiosè in illa parte, ita etiam & in reliquis: sic si quis cognosceret quòd Prædicator, aut Doctor semel mentiti sunt, docendo, aut prædicando; posset dicere quòd pariter mentitus sit in reliqua parte, aut saltem posset optimè de hoc dubitare; vndè dictis ipsius meritò non haberetur fides. Propria verba Augustini sunt: *Admisso enim in tantum authoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quæ non, vt cuicumque videbitur, vel ad mores difficilis, vel ad fidem incredibilis eadem perniciosissima regula ad mentientis authoris consilium, officiúmque referatur.*

164. *Contra prædictam probationem.* Contra tamen hanc probationem facit primò, quòd licèt quis mentiretur inter docendum, & consequenter iuxta propositam doctrinam, peccaret mortaliter; non tamen propterea perderet auctoritatem dicendi in aliis occasionibus, quia non deberet præsumi, aut etiam absque sufficienti causa dubitari quòd peccaret mortaliter in aliis occasionibus, ex eo quòd sic peccaret in vna, aut altera occasione: ergo similiter quamuis cognosceretur quòd aliquis inter docendum, aut iudicandum mentiretur semel, aut iterum, non deberet perdere auctoritatem, nec absque causa deberet quis dubitare an mentiretur in aliis similibus occasionibus, quamuis mentiendo non peccaret nisi venialiter, quia non debemus absque causa præsumere quòd aliquis hîc, & nunc peccet venialiter; ergo quamuis quis non peccaret, nisi venialiter, mentiendo officiosè, vel iocosè inter docendum, non perderet auctoritatem dicendi.

Quamuis aliquis peccaret semel aut iterum mortaliter, non deberet præsumi quod in aliis similibus occasionibus sic peccaret. Et idem est de peccante venialiter.

Confirmatur, quia quamuis habeat quis obligationem non mentiendi sub mortali, potest sine dubio mentiri: ergo potest quis dubitare an hîc, & nunc mentiatur, præsertim si talis sit (vt sæpe contingit) qui aliàs solet peccare mortaliter; & tamen hoc non obstante, nisi subsit alia particularis ratio dubitandi, non debet dubitari an hîc, & nunc mentiatur inter docendum, sed debet præsumi quòd non, & consequenter non perdit auctoritatem: ergo similiter quamuis non obligaretur, nisi sub veniali, licèt posset peccare venialiter, & aliàs etiam sic peccaret, non deberet perdere auctoritatem in dicendo, & consequenter ad conseruandam auctoritatem in dicendo, non est necesse inducere obligationem non mentiendi sub peccato mortali. Probatur vltima hæc consequentia, quia talem poterit habere per obligationem non mentiendi sub peccato veniali.

Mentiens semel aut iterum siue grauiter siue leuiter non perdet eo ipso auctoritatem in dicendo.

Confirmatur secundò, quia de facto credimus multa hominibus, quos aliquando mentiri solere cognoscimus: ergo non perdit authoritatem dicendi qui aliquando mentitur.

Secundò, facit contra eandem doctrinam quòd licèt quis perderet auctoritatem dicendi si mentiretur iocosè, aut officiosè, quantùm ad ea, quæ non essent perniciosa audientibus, tamen non perderet eam quoad ea, quæ essent præiudiciosa, quia licèt posset absque peccato mortali mentiri iocosè, & officiosè, non tamen perniciosè; neque enim qui audiret aliquem mentientem officiosè, aut iocosè, deberet propterea existimare quòd vellet mentiri perniciosè, præsertim si esset tantùm peccatum veniale mentiri officiosè, & iocosè; esset autem mortale mentiri perniciosè: sed difficile est ostendere quòd perdere auctoritatem, quantùm ad non perniciosa, sit mortalis grauitatis: ergo quamuis perderet quis auctoritatem quoad non perniciosa mentiendo inter docendum; tamen non peccaret mortaliter. 165.

Nec est eadem ratio de hoc, ac de Scriptura sacra; tum, quia certum est quòd nullis Doctoribus, Prædicatoribus, aut Iudicibus habeamus tantam fidem, quantam Scripturæ; tum, quia si esset aliquod mendacium in Scriptura, illud deberet attribui Deo, & inde colligeretur euidenter quòd mendacium non esset peccatum, quia Deus peccare nequit: quòd si semel haberetur quòd mendacium non esset peccatum, non adesset vlla via colligendi quin omnia contenta in Scriptura essent mendacia, & quin si Deus mentiretur 166.

Non est eadem ratio de concionatore mentiente ac de Scriptura mentiente.

mentiretur in vna parte, mentiretur in omni: sed quamuis Doctor mentiretur in vna doctrina, esset ratio cur non diceretur mentiri in aliis, nimirùm quia cùm mendacium esset peccatum, siue veniale, siue mortale, quamuis mentiretur semel, aut iterum, non tamen propterea præsumi deberet quòd semper, aut in aliis vllis occasionibus mentiretur, nisi adesset alia rationabilis causa id colligendi, præter alia ipsius mendacia.

Pars negatiua propter hæc videtur probabilis.

Propter hæc fortassis, aut alia æquiualentia, Doctor videtur mansisse dubius circa præmissam doctrinam. Vnde ipsemet hîc subiungit: *Videtur tamen quòd vnicum mendacium iocosum non impediat auctoritatem docentis.* & infrà paulò: *Quid quid sit de vno, vel de pluribus,* (nempe mendaciis) *in dicendo, prædicando, & iudicando, saltem vti talibus mendaciis in aliis actibus non esset eis* (scilicet huiusmodi hominibus perfectis) *peccatum mortale, exclusa ratione scandali.*

167. *Nihilominus confirmatur prædicta pars affirmatiua.*

His tamen non obstantibus potest vlteriùs suaderi prædicta doctrina, quæ videtur communis, quantùm ad Doctores, Prædicatores, & Confessarios, quia quamuis ex his replicis habeatur sufficienter quòd mentiendo officiosè, aut iocosè, non perderent huiusmodi perfecti auctoritatem in dicendo omnimodam sic, quin deberent auditores ipsis credere, quoties non haberent aliam rationem dubitandi, quàm quòd aliquando in similibus occasionibus mentiti sunt; hoc tamen non obstante, certum est quòd minùs esset multò dubitandum de veritate eorum, quæ dicerent, si nunquam mentiti fuissent in similibus occasionibus, aut si non possent etiam mentiri in iis sine peccato mortali: quia magis præsumere tenemur quòd aliquis non committeret peccatum mortale, quàm veniale, vt patet. Deinde videtur iam vsu receptum vt illæ actiones habeantur pro actionibus, in quibus non liceat absque peccato mortali voluntariè mentiri, & simpliciores saltem communiter solent accipere omnia, quæ proponuntur ab huiusmodi personis in talibus occasionibus, tanquam certa, & si quæ occasio occurreret, multi exponerent se periculo pro eorum defensione; vnde vix possunt fieri talia mendacia absque aliquorum audientium detrimento, sed hæc sufficiunt vt sint perniciosa in talibus occasionibus, quamuis ex se & in aliis occasionibus non essent talia.

168. *Hæc intelligenda sunt de mendaciis spectantibus ad actum docendi, aut iudicandi. Non sunt etiam intelligenda de mendaciis quæ fierent in citationibus vnius Scripturæ loci pro alio.*

Addit tamen ad hæc Doctor, & benè, hæc intelligenda de mendaciis, quæ spectarent ad ipsummet actum docendi, aut iudicandi, non verò de aliis, quæ ex modo docendi cognoscerentur dici tanquam non pertinentia ad doctrinam, vel iudicium.

Addi potest secundò ex Caietano quòd huiusmodi mendacia peccaminosa mortaliter non sint censenda illa, quæ fierent circa citationes locorum, aut Authorum, vt si quis pro Paulo citaret Petrum, aut pro lib. 2. Regum citaret tertium, præsertim si hæc mendacia fierent ex obliuione, & quia turpe quis putaret, & indecens hærere in pulpito, aut cathedra, quoties earum obliuisceretur. Ratio autem est, quia non posset vllo modo per hæc perdere auctoritatem; nam quamuis deprehenderentur illa mendacia, omnes deberent ea ascribere lapsui memoriæ, qui facilis est in eo genere, & non voluntati mentiendi, & præterea, quia perinde esset quantùm ad auctoritatem conciliandam dictis, quòd essent Pauli, vel Petri; vnde non posset fieri per errorem, aut mendacium in similibus præiudicium aliquod Auditoribus. Circa hoc tamen aduertendum diligentiam adhibendam magnam ne talis variatio fieret in citatione, ex qua maior authoritas conciliaretur doctrinæ, quàm competeret ipsi, verbi gratiâ, ne dicatur haberi in Scriptura, quod non habetur nisi apud Sanctum Augustinum, aut Hieronymum, aut alium aliquem Patrem, aut Doctorem; nam hoc posset generare tantum detrimenti, quantum mendacium in ipsamet doctrina.

Diligentia tamen adhibenda ne citatio maioris auctoritatis adducatur pro minoris.

Adde tertiò, quando loquimur hîc de Doctoribus in actu docendi, id non intelligi à me de Doctoribus Philosophiæ, aut Medicinæ, aut Iuris, inter docendum doctrinam merè sæcularem; nam quòd huiusmodi perderent aliquid auctoritatis, & proponerent doctrinam falsam, indifferentem tamen, & non perniciosam, parui esset momenti. Intelligitur ergo de Doctoribus Theologiæ præcipuè, & iis quibus competit docere mores, & fidem.

Prædicta doctrina non est intelligenda de aliis Doctoribus quàm Theologis.

SCHOLIVM.

Qui sunt in statu perfectionis addiscendæ, vt Religiosi subditi, non magis tenentur ad vitanda mendacia iocosa, & officiosa, ex vi status, quàm alij: quia status tantùm ligat eos ad ea, quæ vouerunt. Ita communis. Tenentur tamen strictiùs quàm alij cauere ista ratione scandali: quæ autem omittenda sunt, ne offendatur proximus, fusè tractatur 2.2. quæst. 43. & à Summistis verbo Scandalum.

SEd de illo [n] qui habet statum perfectionis acquirendæ, non exercendæ, videtur aliud dicendum, quia talis non videtur obligatus ad aliqua, quæ sunt perfectionis plus cæteris, nisi ad illa, quæ vouit: non enim assumpsit statum curæ pastoralis, & ideò nec actum pertinentem ad personam talem: igitur talis si non exerceat actus perfectionis, cuiusmodi sunt docere, prædicare, & huiusmodi, non videtur plus peccare mortaliter in mendacio officioso, vel iocoso, quàm alius Christianus; nisi fortè propter scandalum, quia imperfecti possunt magis scandalizari de mendacio talis personæ, quàm personæ communis: sed facta non debent iudicari esse talia, qualia sunt ex scandalo consequente, vel non consequente.

11. *In religioso neutrum mendacium esset mortale peccatũ, secluso scandalo.*

Vniuersaliter enim secundùm legem Euangelicam vitanda sunt quæcunque scandala pusillorum, secundùm illud Matth. *Væ homini illi, per quem scandalum venit.* scandala autem Pharisæorũ non data, sed accepta, non sunt vitanda, iuxta illud Matth. dicentibus discipulis:

De scandalo. Cap. 18. Cap. 15.

discipulis: *Scis quia Pharisæi, audito hoc verbo, scandalizati sunt?* Respondit Christus: *Sinite illos: cæci sunt, & duces cæcorum.* Siue igitur in factis indifferentibus ex se, quale est comedere carnes, de quo Apost. 1. Cor. 8. *Si frater meus scandalizatur, non manducabo carnes in æternum.* Siue in factis, quæ habent aliquam malitiam, puta venialem, tamen nata sunt scandalizare occasionaliter pusillos præsentes, vitanda sunt propter scandalum: sed per hoc non possumus iudicare quale sit istud factum ex natura facti in se.

Quantùm est igitur ex natura mendacij officiosi, & iocosi in factis, secundo modo dicti, non videtur quòd talis obligetur ex professione sua ad vitandum tale peccatum, plus quàm quicunque Christianus: verumtamen si ratio recta dictet quòd actus eius vnicus, vel frequentatus, sit scandalum audientibus, quamuis consimilis actus in alio non esset scandalizatiuus; ille tenetur ex charitate proximi vitare scandalum, sicut tempore persecutionis, tenetur pastor non fugere quandoque, iuxta illud Ioan. *Mercenarius autem, & qui non est pastor, videt lupum venientem, & fugit, &c.* quod Augustinus benè pertractat in Epistola illa. Quare Henr. *quodlib.* 15. *q.* 18. Alius autem, qui est in statu perfectionis acquirendæ, & qui non est Pastor, non tenetur ex necessitate non fugere, si potest aliter fieri; sed tenetur non scandalizare proximum fugiendo: & quandoque eius fuga scandalizatiua esset, quando fuga infirmi non esset scandalizatiua. Iudicarent enim proximi ex fuga eius, quòd ex quo talis, qui tam arctam vitam eligit, non exponit vitam suam pro fide defendenda, non esset vita exponenda pro tali causa, vel quia non benè sentit de fide.

Ioan. 10.

Ad Honoratum.

COMMENTARIVS.

169. *Sed de illo qui habet.* Quod immediatè antè asseruit de viris perfectis prioris generis, verbi gratiâ, de Prælatis, Doctoribus, &c. nempe eos non peccare mortaliter mentiendo officiosè, aut iocosè in aliis actionibus, præter actiones docendi, prædicandi, consulendi, aut iudicandi; id nunc de iis, qui tantùm habent statum perfectionis acquirendæ, vt de Religiosis asserit, & ratio est obuia ex dictis; quia obligatio particularis sui status non eos obligat ad cauenda talia mendacia, sub periculo peccati mortalis, nec potest assignari ex quo alio capite haberent talem obligationem magis, quàm cæteri fideles. Dico autem *magis quàm cæteri fideles*, quantùm ad hoc quòd vbi cæteri fideles sic mentiendo non peccarent; ipsi etiam similiter non peccarent, licèt intra latitudinem peccati venialis grauiùs sine dubio, cæteris paribus, ipsi peccarent, quàm reliqui fideles, tum ob maiora beneficia à Deo recepta; tum quia habent obligationem particularem cauendi malum exemplum in suis actionibus omnibus; tum etiam, quia sæculares exemplo religiosorum, de quibus solent habere bonam opinionem, facilè sibi persuaderent talia mendacia non esse peccaminosa, aut saltem magni facienda.

Religiosi non peccant mortaliter mentiendo officiosè, aut iocosè.

Addit tamen ad hoc Scotus quòd si ex mendacio tali alicuius Religiosi, scandalum aliquod pusillorum sequeretur, tunc non deberet committi: quod sic intelligo, vt si scandalum sequens esset graue, tum prolatio mendacij, etiam grauis censenda esset, & consequenter peccaminosa mortaliter; si autem scandalum sequens esset leue, tum leuis, tantùm mendacium ex quo sequeretur, quantùm ad malitiam, quam haberet, vt esset causa scandali. Nec in hoc est aliquid particulare spectans ad religiosos, magis quàm ad reliquos Christianos, quilibet enim, vt benè Doctor, tenetur vitare scandalum pusillorum; vnde si tale scandalum sequeretur ex mendacio iocoso, aut officioso sæcularis, is etiam deberet ex hoc capite vitare tale mendacium, sed communiter tamen mendacia, sicut & cætera peccata Religiosorum, sunt magis scandalizatiua, quàm reliquorum sæcularium, cæteris paribus.

Peccarent verò mortaliter, si sequeretur ex hoc scandalum graue.

Et sæcularis etiam peccaret in tali casu.

In particulari verò difficulter contingere potest casus, in quo ex mendacio iocoso, aut officioso extra actiones docendi, aut iudicandi sequeretur scandalum graue, quod sub peccato mortali esset vitandum. Casus tamen posset formari in eo, qui esset tantæ in sanctitate opinionis, vt communiter æstimaretur quòd non faceret aliquid, quod putaret esse peccatum: nam supposita hac opinione, si deprehenderetur hîc, & nunc officiosè, aut iocosè mentiri, possent habentes talem de eo opinionem formare sibi conceptum, quòd liceret proferre talia mendacia absque vllo peccato. hic autem conceptus posset vergere in graue Reipublicæ detrimentum, vt patet: sed vix potest quis conciliare sibi tantam auctoritatem, aut opinionem, nec certè potest apud peritos, & doctiores absque speciali reuelatione: his enim notum est septies in die cadere iustum, & priuilegium esse speciale paucissimorum non peccare venialiter. 170.

Difficulter potest sequi scandalum graue ex mendacio iocoso aut officioso extra actiones docendi aut iudicãdi. Casus in quo posset.

Vnde est illud pulcherrimum S. Augustini dictum in lib. de natura & gratia contra Pelagianos: *Hac ergo virgine* (scilicet Mariâ D. N.) *excepta, si omnes illos sanctos, & sanctas, qui in scripturis sanctis non modò non peccasse, verùm etiam iustè vixisse referuntur, cùm hîc viuerent, congregare possemus, & interrogare vtrùm essent sine peccato, quid fuisse responsuros, putamus? Quantalibet fuerint in hoc corpore excellentia sanctitatis, si interrogari potuissent, vna voce clamassent illud, quod ait Ioannes Apostolus: si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est.*

Paucissimorum priuilegium non peccare venialiter.

Alius etiam casus formari posset, si quis esset in magna opinione sanctitatis, & propterea magna fides eius dictis haberetur, & homines communiter sequerentur eius consilia, & exhortationes, modò perderet hanc opinionem, & auctoritatem mendacio officioso, aut iocoso, peccaret mortaliter sic mentiendo, quia scilicet deperdita illa opinione, & auctoritate non vitarent homines

Alius casus.

nes illa mala, nec facerent ea bona, quæ eo exhortante vitabantur, & fiebant, quod esset grauissimum incommodum: sed & hic etiam casus vix potest contingere, nisi inter valde rudes, quia non deberent deponere opinionem magnæ sanctitatis de aliquo conceptam, ob mendacia aliqua, præsertim pauca, & iocosa, aut officiosa.

Vix potest contingere.

171. *An mendacium leue in confessione esset peccatum mortale. Mendacium leue quo aliquis diceret se fecisse peccatum quod non fecit, ipsúmque proponeret absolutioni, esset mortale probabiliter.*

Quæri posset hîc an mendacium leue in confessione dictum, sit peccatum mortale. Communior sententia est quòd non sit, quamuis aliqui oppositum teneant. Autores pro & contrà citantur à Sayro, & Azorio *suprà.*

Mihi res distinguenda videtur. nam duo genera mendaciorum aliàs leuium possent dici in confessione; vnum eorum, quibus proponeretur in confessione aliquod peccatum, quod reuera non erat commissum, vt si diceret quis aduertenter quòd furatus sit aliquid parui momenti, quod reuera non erat furatus; aliud eorum, quibus non proponeret aliquid tale, sed si quæreret ab ipso Confessarius, an commiserit furtum leue, aut an murmurauerit leuiter, diceret quòd non. Ex his duobus generibus videtur quòd primum esset peccatum mortale, quia proponit aliquid tanquam materiam formæ Sacramenti, quòd reuera non est materia eius, quod videtur sacrilegium.

Confirmatur, quia omnes concedunt quòd si sola talia peccata proponeret, peccaret mortaliter, propter rationem iam datam: ergo videtur idem dicendum, si simul cum aliis peccatis illa proponant, quia vt quis peccaret mortaliter proponendo panem auenaceum solum consecrationi Eucharistiæ, ita peccaret proponendo simul cum triticeo talem panem; ergo idem in proposito dicendum.

De secundo genere mendaciorum maius est dubium, & mihi videtur probabilior pars negatiua, nimirùm quòd per talia mendacia leuia non peccaretur mortaliter; tum quia ita communior tenet sententia; tùm, quia non video ex quo capite sequeretur malitia mortalis in illis mendaciis.

Alia mendacia leuia non essent mortalia.

SCHOLIVM.

Ad primum, excusat Abraham à mendacio: quia sperauit Isaac resuscitandum. Ita August. serm. 71. de temp. & ser. de oblat. Isaac. Ad secundum, non esse laborandum vt saluetur Iacob à mendacio, tamen saluari potest, quia habuit ius primogenituræ, Genes. 25. & ea ratione potuit dicere se esse Esau, & primogenitum, sicut Christus Matth. 11. dicit Baptistam esse Eliam. Ita Ambros. l. 2. de Iacob. August. 16. Ciuit. 37. Chrys. hom. 53. in Gen. Ad tertium, Ioseph fortè iocosè mentitum, sed Alens. 3. part. q. 37. membr. 6. etiam hoc negat. & ex August. l. contra mendacium cap. 10. Vide Pitigian. hîc art. 14. Maior hîc quæst. 4. ait eum ironicè fuisse loquutum, quando dixit, Exploratores estis vos. *Ad quartum, non excusat Raab, Rachelem, nec obstetrices, idque docet August. l. contra mendacium cap. 10. & Gregor. 12. mor. in id Iob 26.* Donec superest halitus. *sed Rupertus tuetur obstetrices in eod. cap. 7.*

Ad argumenta º. Ad primum dico, quòd Abraham non dixit contra illud, quod habuit in mente: nam sicut refert Iosephus *in lib. Antiquit.* dum iret solus cum filio relictis pueris, informauit eum, qualiter fuerit miraculosè conceptus, & qualiter si esset immolatus, Deus eum miraculosè resuscitaret: & hoc creditur firmiter expectasse, quia non dubitauit de promissione Dei: *In Isaac vocabitur tibi semen.* Ipse igitur licèt intenderet immolare Isaac, credebat tamen illum miraculosè resuscitandum à Deo, & secum reuersurum ad pueros. Vnde etiam, cùm dixit, *reuertemur ad vos*, dixit quod habuit in corde. Nec est imponendum faciliter mendacium aliquod Abrahæ, cuius vita fuit valdè exemplaris.

12. Ad arg. 1. Excusat Abraham à peccato mēdacij. Gen. 22.

Ad illud de Iacob ᵖ, licèt aliqui conentur multùm saluare eum, & aliquos Patres veteris Testamenti non fuisse mentitos, cùm tamen in aliis concedant eos habuisse legem imperfectam, & gratiam modicam respectu nostri, qui & legem habemus perfectam, & gratiam superabundantem; & de nostris non negatur aliquando mentiri, vel fuisse mentitos; non videtur multùm rationabile negare illos quandoque fuisse mentitos, vel potuisse mentiri. Quod si ita est, etsi laudemus bona facta eorum, & illa sumamus in exemplum; mala autem nec recipimus in exemplum, nec pertinaciter excusamus; dicitur tamen quòd tales sermones possunt figuratiuè intelligi, vel sub alio intellectu, quàm verba primò exprimant: sed circa tales intellectus non oportet immorari.

13. D. Thom. & Henric. Ad 2. Non excusat Iacob à peccato mēdacij.

Ad illud tamen de Ioseph ᑫ, quia ipse erat perfectus seruator legis diuinæ, potest dici quòd eius mendacium contra fratres non fuit nisi iocosum; quod patet ex euentu: in fine enim aperuit fratribus veritatem, & interim dum terruit eos, puniuit eos secundùm quod meruerant puniri: illa enim proditio, qua vendiderunt eum in Ægyptum, benè meruit, non tantùm illo timore, sed maiori pœna puniri.

14. Ad 3. Quære Lyranum. Ad 4. Non excusat Raab, nec Rachelem, nec obstetrices à mendacio.

Ad aliud de Raab, & Rachele ʳ & obstetricibus, non oportet eas excusare: non enim in Scriptura commendatur factum earum, quantùm scilicet ad mendacium, licèt prudentia ipsius Raab, qua sibi, & suis procurauit salutem, commendetur.

Quod autem dicitur de obstetricibus ' quòd Deus ædificauit eis domum. De hoc sunt opiniones, sicut recitat Magister historiarum super illum locum, & fortè illa est probabilior, quæ dicit illas habuisse bonum motum pietatis, & propter illum remunerauit eas Deus temporaliter, quia peccatum annexum demeruit ne remunerarentur æternaliter. Vel probabiliùs dici potest, quòd mendacium illud fuit officiosum, quia vtile ad salutem paruulorum Iudæorum, & nulli nociuum: & Deum remunerasse eas pro bono motu, & tamen non abnegasse eis vitam æternam pro illo peccato, quod erat in eis veniale.

Sed tunc esset dubium 'si quandoque eligendum sit mendacium veniale cum magno motu pietatis, an simul vtrumque fugiendum? Secundum videtur, quòd veniale nullo modo est eligendum. Primum videtur probari, quia veniale delebitur qualitercunque, vel in vita ista, vel pòst: motus autem magnus, qui est magnum meritum, meretur aliquem gradum præmij, qui erit æternus: sed propter qualecunque malum, quod est ex se temporale, non videtur omittendum aliquid, quod est ex se causa æterni boni. Hanc quæstionem dimitto. De obstetricibus autem teneri potest ad propositum, quòd non peccabant, nisi venialiter, quia mendacium earum erat penitus officiosum: & motus pietatis, si fuissent ibi alia requisita ad meritum, fuisset meritorius vitæ æternæ, & etiam alicuius boni temporalis, quia Deus pro tempore illo remunerauit cultores suos bono temporali.

COMMENTARIVS.

171. *Solutio argumentorum principaliũ.*

o AD *argumenta.* Hîc incipit soluere argumenta principalia posita in initio quæstionis pro parte negatiua, quæ nobis etiam consueto modo ad lectoris commoditatem repetenda sunt. Primum argumentum est ex mendacio Abrahæ, qui Genesis 22. cùm esset immolaturus ex præcepto Domini suum filium, dicebat suis famulis: *Ego & puer illuc vsque properantes, postquam adorauerimus, reuertemur ad vos.* hoc enim non poterat dicere absque mendacio, nec vir tam perfectus verisimiliter mentiretur, nisi mendacium esset licitum, præsertim in illa actione, ob quam tantopere commendatur à Deo, & sanctis Patribus communiter.

Primum argumentum principale ex mendacio Abrahæ.

Respondet Doctor negando Abrahamum, dum protulit illa verba, mentitum fuisse, quia reuera licèt ipse proposuerit obedire Deo, & interficere filium, tamen non dubitauit quin Deus resuscitaret ipsum, quia iam habebat promissionem Genes. 21. *In Isaac vocabitur tibi semen.* Confirmat hoc Doctor ex Iosepho *lib. 1. Antiquitatum cap. 22.* referente quòd Abraham ipsummet filium de hoc informauerit. Sed & confirmari potest vlteriùs ex Augustino *serm. 71. de tempore*, qui loquens de Abraham. *Non fecit sibi*, inquit, *quæstionem, quasi de contrariis & sibi aduersantibus verbis Dei promittentis filium nasciturum, & postea dicentis: Occide mihi filium tuum; sed erat in corde eius semper fides inconcussa, & nullo modo deficiens: cogitauit enim Abraham Deum, qui dedit vt ille de senibus nasceretur, qui non erat, posse etiam de morte reparare.*

Responsio. Abraham non est tum mentitus.

Non dubitauit filium resuscitandum.

Eandem doctrinam habet idem Augustinus 16. Ciuit. cap. 32. dicens: *Non dubitauit quòd sibi poterat reddi immolatus, qui dari potuit non speratus*, eámque probat ex Apostolo ad Hebr. 11. *Fide Abraham obtulit Isaac, in quo susceperat repromissiones, arbitrans quia & à morte suscitare potest Deus.*

173. Origenes & Alcuinus in prædictum locum Genesis, in eadem sunt sententia, quam sequitur Dionysius Carthusianus, Benedictus Fernandius, & alij.

Alij excusant eum à mẽdacio, quia propheticè loquutus est nesciens.

Lyranus noster putat Abrahamum propheticè protulisse illa verba licèt ipsemet non aduerterit ad hoc. quæ sententia licèt impugnetur à Carthusiano *ibidem*, tamen non potest non esse probabilis, cùm sit Chrysostomi *homil. 42. in Genesim.* Ambrosij *lib. 1. de Abrahamo cap. 8.* quos præter Lyranum sequuti sunt Tostatus, & Salianus in eundem locum Genesis. Iuxta hanc etiam doctrinam posset excusari Abraham à mendacio, quia cùm prophetaret ex instinctu Spiritus sancti sine aduertentia, non voluit aliud significare quàm habuit in mente, licèt reuera à parte rei aliud significauerit; ad mendacium autem requiritur quòd aliquis cum aduertentia velit significare aliud, quàm habet in mente. Caietanus dicit Abrahamum verum dixisse, etiamsi non sciret, nec putaret eum resuscitandum, quia secundùm communem cursum naturæ erant reuersuri, licèt secundùm extraordinarium Dei iubentis, vt interficerentur, non essent reuersuri, & hanc præfert priori expositioni, quia illa fides de resurrectione Isaaci multum eleuaret de obedientia Abrahæ in eo interficiendo: minùs enim multò esset, inquit, immolare filium, quem statim resurrecturum sciret. Hæc doctrina videtur coincidere cum ea, quam habet quidam Thomas Anglus quem Eborensem vocat Salianus in eundem locum, teste Pererio, ibidem: dicit enim Thomas ille quòd dictum illud Abrahæ intelligi debet, nisi ex speciali Dei iussu aliud euenerit.

Aliter excusat eum Caietanus.

Eandem tenet Thomas Anglus opinionem.

Ego sanè non dubito quin in hoc sensu absque mendacio, vel restrictione, quæ non intelligitur communiter, quamuis non exprimatur, posset aliquis se facturum aliqua, quæ reuera à parte rei non sit facturus, quia quando promittimus aliquid, semper subintelligi debet, tam ex parte nostra, quàm ex parte eorum, quibus promittimus, nempe quòd illud promittamus, nisi Deus id impediat miraculosè, aut extraordinariè. Imò debet in huiusmodi promissionibus, quibus dicimus nos, aut alios in propriis personis aliquid facturos, intelligi conditio illa, *si viuamus*; vnde Abraham etiam subintelligendo illam conditionem, poterat tam benè verum dixisse, quàm subintelligendo illam alteram, quod etiam aduertit idem Thomas Anglus, seu Eborensis. 174. *Reiicitur.*

Sed

Sed non credo tamen potuisse Abrahamum vti huiusmodi oratione restricta in proposito, quia ipse sciebat ex suppositione prioris voluntatis diuinæ ipsi antea significatæ, puerum secundùm communem cursum naturæ non venturum, & sciebat ipsum non victurum vt rediret, vnde nisi haberet illam aliam expectationem, aut de resurrectione, aut de impedimento aliquo miraculosè ponendo, non poterat verè dicere quòd reuerteretur in sensu Caietani, aut Thomæ Eborensis, licèt enim debeat subintelligi in promissionibus *si viuam*, aut *si potero*, tamen debet etiam non minùs subintelligi quòd promittens non dubitet probabiliter de vita sua, aut facultate.

175. *Alia via excusandi ipsū.* Alio modo Abraham poterat verum dixisse sine vlla restrictione, aut amphibologia, quia non dixit absolutè se reuersuros, sed postquam adorauissent, & Abrahamus poterat habere in animo interficere Isaacum, antequam ipse Isaac adoraret; hoc autem supposito, verba illa absolutè vera erant secundùm se sine amphibologia, aut restrictione, aut prophetia, aut cognitione resurrectionis.

Alia item via prædicti Thomæ. Reiicitur. Idem Thomas Anglus alio modo exponit illud dictum, sic scilicet, vt *reuertemur* capiatur figuratè pro *reuertar*: frequens enim est vsus huiusmodi formæ loquendi. Sed quamuis si sic loqueretur Abraham verum dixisset, tamen credo non esse aptam expositionem, quia illud *adorauerimus*, & *reuertemur* non potest referri benè nisi ad illa, *ego autem, & puer*, vnde non possunt habere illum sensum figuratum, & propter eandem rationem non approbo aliam expositionem, quam insinuat Carthusianus, nimirùm, quòd Abrahamus dixit *reuertemur* in sensu illo, in quo quod vnus facit plures dicuntur facere: *Sicut*, inquit, *quidam exponunt quòd discipuli leguntur indignati propter effusionem vnguenti*, Matth. 26. & *quòd latrones improperabant Christo in Cruce*, Luc. 23. cùm tamen solus Iudas indignatus fuerit, & solus latro sinistri lateris improperauerit Christo. *Itē alia via Carthusiani reijcitur.*

176. *Canus fatetur Abrahamum mentitum fuisse. Nec id est inconueniens.* Canus *lib. 2. de locis Theologicis* expresè fatetur Abrahamum mentitum fuisse, sed leuiter, & fauet ipsi aliqualiter tam Chrysostomus quàm Ambrosius *suprà*. nec mihi videtur esse valdè inconueniens, quòd leuiter mentiretur. nam sicut & alij æquè Sancti non excusantur à peccatis venialibus, de quo postea, cur esset inconueniens quòd ipse mentiretur; nec refert quòd in hoc facto multùm laudetur à Deo. nam illa laus non debet extendere se ad omnes orationes, quas elicuit à tempore, quo iussus est occidere filium, vsque ad ascensum montis, & eleuationem manus ad occisionem, vt nemo non fatebitur: cur ergo deberet extendi necessariò ad hoc factum particulare, quod erat impertinens ad factum principale, propter quod laudatur, nempe ad voluntatem efficacem interficiendi carissimi filij?

Via Scoti præfertur cæteris. Ex his omnibus dicendi modis magis in re placet is, quo vtitur Scotus, quia & est facilis in se, conformior Augustino, ac Apostolo, & magis communis.

177. *2. Argumentum principale. An mentitus fuerit Iacob fingende, & dicendo se esse Esau.* P *Ad illud de Iacob.* Secundum argumentum principale est *in Genes.* 27. vbi Patri interroganti Iacob quis esset, Iacob respondet: *Ego sum primogenitus tuus Esau, feci sicut præcepisti mihi; surge, sede, & comede de venatione mea.* In quibus verbis plurima videntur mendacia. Primum, quòd dicat se primogenitum Esau. Secundum, quòd dicat se fecisse quod præceperit ipsi Isaac, cùm is nihil ipsi præceperit. Tertium, quòd roget vt comedat Isaac de venatione sua, cùm reuera non fuerit venatio vlla, vt patet ex textu.

Circa hanc obiectionem magna est inter Doctores controuersia, quibusdam Iacob à mendacio liberare conantibus; quibusdam verò admittentibus mentitum fuisse, qua de re prolixè satis Pererius in illum locum, quinque satis longis agit disputationibus, & licèt cum iis stare videatur, qui mendacia omnia à Iacob propellere laborarunt, quia tamen non satis aptum inuenit modum excusandi duo posteriora mendacia, succumbit tandem *num.* 58. inquiens: *Ego non dissimulo sensum amici mei, nam vt non inficior dictum illud Iacob; Ego sum Esau, in quo vno ad verum intellectum interpretando purgandóque à mendacio, Doctores laborarunt, satis commodè in verum sensum redigi posse: ita fateor duo alia eiusdem dicta*, Feci sicut præcepisti mihi, & Comede de venatione mea, *perdifficiliter ad veritatis sententiam accommodari posse.*

Doctor noster concedit Iacob mentitum fuisse, nec id habet pro vllo inconuenienti, quandoquidem viris perfectis nostræ legis, quæ perfectior est, & gratiam habet vberiorem, quàm lex vlla antiqua, non attribuamus tantam sanctitatem quin mentiri possint, sicut & alia peccata venialia committere, quam sententiam plurimi alij sequuntur, Lyranus, Tostatus, Caietanus, Lypomanus, Salianus, Fernandius, Oleaster, Fonseca, del Rio *in eundem locum.* Adrianus *quodlibeto primo.* Addo verba Fernandij, quæ valde conformia sunt sententiæ Doctoris, *Sed quid opus est illius alteriúsve aui, etiam viros sanctissimos ita excusare, vt ab omni, vel culpa veniali fuisse immunes credantur? Nunquid illi sanctiores Apostolis, qui leuioribus reatibus non caruerunt?* Ad hoc facit quod habetur in Tridentino decreto de iustificatione cap. 11. *In hac mortali vita quantumuis sancti, & iusti in leuia saltem, & quotidiana peccata, quæ etiam venialia dicuntur peccata, quandoque cadunt, nec propterea tamen desinunt esse iusti: nam iustorum illa vox est, & humilis, & verax: Dimitte nobis debita nostra.* Qualest doctrina expressa S. Augustin. lib. de natura & gratia, contra Pelagianos, cuius verba suprà exscripsi *num.* 170. Si ergo omnes iusti, præter D. Virginem, incidunt in peccata venialia quandoque, cur esset liberandus Iacob à cæterorum Sanctorum communi sorte? Quod si admittatur talia peccata commisisse, vt certè nemo facilè negabit, non est cur vllo modo tam anxiè liberetur à mendacio, in quo committendo solùm venialiter peccaret.

178. *1. Sententia Doctoris concedit eū mentitum.*

Omnes Sancti communiter peccant quandoque venialiter.

Si quis tamen velit cum Augustino *quæst. 78. in Genes.* 16. *ciu. cap.* 37. & *lib. contra mendacium cap.* 10. Theodoreto *quæst.* 80. *in Genes.* Gregorio *hom.* 6. *in Ezech.* Isidoro Bedâ. Ruperto *in Genes.* 27. Innocentio III. cap. *Gaudeamus de diuortijs.* Gratiano 22. *quæst.* 11. *cap. Quæritur.* Alensi 2 *part. quæst.* 139. D. Thoma 2. 2. *quæst.* 110. Magistro *in hac distinct.* & pluribus ibidem sententiis. Si quis, inquam, cum his authoribus velit liberare Iacob mendacio, & peccato, id non erit contra Doctorem, qui non negat ipsum posse excusari, sed asserit tantùm id non esse necessarium. Quamuis etiam non posset excusari commodè à mendacio; tamen non esset difficile ipsum excusare à peccato, quia posset dici quòd licèt omne mendacium sit peccatum à parte rei, ipse tamen non putauit,

179. *2. Sententia eum excusat.*

Non est cōtra Scotum. Licèt non excusaretur à mēdacio posset excusari à peccato.

propter ignorantiam inuincibilem, quam non est inconueniens ipsi attribuere, fuisse peccatum mentiri sic patri, iubente præsertim matre, quæ posset ipsi significare non referre sic mentiri, & cui ipse poterat existimare se obligatum obedire.

Si quis autem videre voluerit quomodo prædicti Authores excusent Iacob à mendacio, adeat Pererium suprà *disp.* 5.

180. q *Ad illud tamen de Iosepho.* Tertium argumentum principale est *ex Genes.* 42. vbi Ioseph dixit suis fratribus: *per salutem Pharaonis exploratores estis vos.* Cùm tamen ipsemet sciret oppositum. Item ex *Genes.* 44. vbi idem Ioseph dixit fratribus quòd augurari solebat in scypho, cùm tamen id non sit verisimile ipsum fecisse, cùm fuerit prohibitum à Deo.

3 Argumentum principale. An Ioseph mentitus sit suis fratribus.

Respondet Scotus Iosephum iocosè fuisse mentitum, & licèt interea etiam afflixerit fratres, meritò id eum potuisse facere, quia id peccato suo præterito in ipsum meruerunt. Hanc doctrinam amplectitur Lyranus, Tostatus, Salianus, Pererius, & Fernandius. Quantùm autem ad illud ex Genesis 44. de scypho, non dixit absolutè se augurari solitum in scypho, sed interrogatiuè tantùm: non potest autem mendacium committi interrogando, nisi quis vtatur oratione interrogatoria pro absoluta.

1. Sententia est Doctoris concedens ipsum mentitum iocosè, & officiosè.

Alij conantur mendacio liberare Iosephum. S. Augustinus *quæst.* 139. *in Genes.* S. Bonauentura *hìc*, Gratianus 22. *quæst.* 2. *cap. Quod autem.* Rupertus *lib.* 9. *in Genes. cap.* 3. Thomas Anglicus in ipsamet proposita verba. Facillima autem explicatio esset, si diceretur quòd ipse dicebat suos fratres exploratores quantùm ad id, quod apparebat externè: sic enim accipienda sunt communiter dicta indicum, & examinatorum. Alias expositiones qui voluerit, videat apud Pererium.

2. Sententia excusat ipsū à mendacio.

Facilior explicatio verborū eius in hoc sensu.

181. Posset aliquis circa literam Doctoris quærere, cur addiderit particulam aduersatiuam, *tamen*, ad hoc factum Ioseph, & illa alia verba, *quia ipse erat perfectus seruator legis diuinæ.* Ex his enim verbis posset aliquis existimare quòd existimarit Iacobum, de quo antè, vsum fuisse mendacio mortaliter peccaminoso. nam si putaret ipsum vsum fuisse mendacio veniali, cùm tali etiam Iosephum fuisse vsum fateatur, ad nihil deseruiret illud *tamen*, nec illa alia verba.

Difficultas circa literam Doctoris.

Respondeo, Doctorem nullo modo putasse Iacob mentitum fuisse mendacio mortaliter peccaminoso; addidisse verò illud *tamen*, & illud de perfectione Ioseph, quia volebat ipsum excusare à tam graui mendacio, quàm commisit Iacob, quod & fecit: nam Iosepho attribuit mendacium iocosum tantùm, aut officiosum, quod parum habet malitiæ; Iacob verò concessit serium mendacium, & aliquo modo perniciosum, quod maioris est malitiæ, licèt intra latitudinem malitiæ venialis.

Solutio.

182. Et si dicas Iacob mendacium non posse esse mendacium leue, cùm fuerit valde perniciosum fratri suo Esau. Respondeo, quamuis in re fuerit perniciosum ipsi, quia abstulerat ei tam proficuam benedictionem, quam haberet aliàs à patre; tamen non erat ita perniciosum in opinione Iacob; tum, quia non est necesse quòd ipse sciuerit benedictionem illam habituram secum primogenituram, aut vllam vtilitatem specialem, quam non posset etiam Esaú per aliam benedictionem acquirere; tum etiam, quia poterat existimasse quòd licèt adferret secum vtilitatem aliquam, qua priuaretur Esau, ipsemet tamen licitè poterat matre hortante, eam sibi procurare; tum denique, quia non est necesse vt cognoscerent Esau habuisse ius aliquod particulare ad benedictionem patris, ita vt ipse, & quicumque alius non posset absque iniuria eius eam quocumque licito modo procurare.

An mendacium Iacob fuerit grauiter perniciosum.

r *Ad aliud de Raab, & Rachele.* Quartum argumentum principale comprehendit quatuor exempla ex Scriptura deprompta. Primum ex Iosue 2. de Raab meretrice, quæ dicebat exploratores Israëlitarum, quos habuit clam domi, discessisse, sed propterea videtur laudari in Scriptura, quod non esset verum, si mendacium eius fuisset peccaminosum. Secundum exemplum est de Iudith, *Iudith* 10. quæ multa mendacia videtur protulisse. Tertium exemplum est de Rachele *ex Genes.* 31. quæ ne reperirentur dij patris sui, quos clam secum abstulit, decubuit super ipsos, & dixit sibi accidisse secundùm consuetudinem mulierum, quod tamen erat falsum. Quartum denique exemplum est de obstetricibus *ex Exodi primo*, quæ mentiebantur, dicentes mulieres Hebræas habuisse obstetricandi scientiam, & priùs parere, quàm ipsæ adueniebant, quod erat falsum; in quo mendacio non peccauerunt, quia subiungit Scriptura; *benè ergo fecit Deus obstetricibus*, & postea dicit quòd *ædificauit ipsis domum*, quod non esset verum, si mentiendo peccassent, neque enim Deus retribuit bona pro malis, omnia autem peccata sunt mala. 183.

4. Argumentum principale continet quatuor exēpla.

2. De Iudith.

3. De Rachele.

4. De obstetricibus.

Ad hoc argumentum, quantùm ad primum de Raab, & tertium de Rachele, ac quartum de obstetricibus, respondet vniuersaliter non oportere eas excusare à peccato.

Responsio ad 1. 3. & 4. exemplum.

Et quidem quantùm ad Raab attinet, communis Theologorum sententia est, quòd ipsa in eo mendacio peccauerit, sed peccato veniali, quia officiosum erat in ordine, scilicet ad saluandam vitam exploratorum. Ita Augustinus expresè *lib. contra mendacium cap.* 15. Lyranus, Carthusianus, Tostatus, Serarius, *in cap.* 2. *Iosue.* Nec refert quòd laudetur prudentia Raab, & quòd fuerit affecta præmio, quia hoc non contingit propter mendacium, sed propter alios bonos actus, quos exercuit. Vnde Augustinus suprà: *Quod scriptum est, benè Deum fecisse cum Hebræis obstetricibus, & cum Raab Ierichiuntina meretrice, non ideò factum est, quia mentitæ sunt, sed quia in homines Dei misericordes fuerunt: non est itaque in eis remunerata fallacia, sed beneuolentia; benignitas mentis, non iniquitas mentientis. Sicut enim mirum absurdúmque non esset, si alio prius tempore commissa ab eis aliqua opera mala, Deus propter posteriora opera vellet ignoscere: ita mirandum non est, quòd vno tempore in vna causa Deus vtrumque conspiciens, id est, factum misericorditer, factúmque fallaciter, & bonum remunerauit, & propter hoc bonum malum illud ignouit.* 184.

An mentita fuerit Raab. 1. Sententia quòd sic, sed venialiter.

Ex quibus verbis patet quòd etiam obstetrices mentitas esse putauerit, & quòd non fuerint remuneratæ propter mendacium, sed propter alias actiones bonas: quod etiam tenet S. Gregorius in 27. Iob cap. 4. *Nonnulli verò*, inquit, *de obstetricum fallacia, conantur asserere hoc genus mendacij non esse peccatum, maximè quòd illis mentientibus scriptum est, quia ædificauit illis Dominus domos. In qua magis recompensatione cognoscitur quid mendacij culpa mereatur: nam benignitatis earum merces, quæ eis in æterna potuit vita retribui, pro admissa culpa mendacij*

mendacij in terrenam, est recompensationem declinata; vt in vita sua, quam mentiendo tueri voluerunt, ea quæ fecerunt bona, reciperent, & vlterius, quod expectarent, mercedis suæ præmium non haberent: nam si subtiliter perpendatur, amore præsentis vitæ mentitæ sunt, non intentione mercedis; parcendo quippe conatæ sunt infantium vitam tegere mentiendo suam.

Cæteri expositores, & Doctores communiter in hoc conueniunt, quòd obstetrices mentitæ fuerint.

185. *Quo genere peccati peccauerunt obstetrices suo mendacio.* f *Quod autem dicitur de obstetricibus.* Respondet hîc ad illud, quod in argumento adducebatur, ad probandum quòd in eo mendacio non peccauerint obstetrices, quia scilicet Deus ædificauit illis domum, quasi in præmium, & mercedem sui facti: hoc autem non esset verum, si peccauissent, saltem mortaliter. Respondet, inquam, Doctor secundùm Magistrũ historiarum, nempe Petrum Comestorem, esse controuersiam de qualitate peccati, quod ab iis in eo mendacio commissum est, nam Magister ille dicit secundùm Augustinum, eas solùm venialiter peccasse; secundùm verò Gregorium in loco iam citato videri eas peccasse mortaliter, dicit enim quòd *merces benignitatis earum, quæ eis in æterna vita potuit retribui, pro admissa culpa mendacij in terrenam, est recompensationem declinata.*

Non fuerunt præmiatæ propter mendacium, sed propter bonũ motum pietatis. Quod ad rem præsentem attinet, dicit Doctor eas habuisse bonum motum pietatis in conseruanda paruulorum vita, & propter illum bonum motum, non propter mendacium Deum eis mercedem ædificatæ pro ipsis domus dedisse, quod & Augustinus, & Gregorius, & cæteri Doctores fatentur, & significatur in ipsamet Scriptura eo loci: nam dicuntur timuisse Deum in initio capitis, & conseruasse propterea mares, & postquam refertur earum mendacium, licèt dicatur quòd Deus benefecerit eis; non tamen dicitur quòd propter mendacium id fecit, sed potiùs significatur quòd propter timorem Dei benefecerit ipsis: subditur enim expresè: *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificauit eis domos.*

186. *An propter bonũ motum illũ sunt merita præmium æternum, vel solum temporale.* An verò propter illum bonum motum remunerauerit illas solùm temporaliter, an verò etiam æternaliter, nec spectat per se ad præsens, nec deciditur à Doctore, quia solùm iuxta duas illas sententias Augustini, & Gregorij, significatas à Magistro historiarum, proponit duos modos dicendi probabiles. *1. Sententia.* Primus est iuxta sententiam, quam innuit Gregorius de mendacio mortaliter peccaminoso earum; nempe, quòd solùm temporaliter eas remunerauit, quia peccatum mortale mendacij, quod sequebatur illum bonum motum pietatis, impediebat remunerationem *2. Sententia.* æternam. Secundus modus est iuxta sententiam Augustini de mendacio officioso, & veniali earum nempe, Deum non abnegasse illis præmium æternum boni motus propter mendacium sequens, quod erat tantùm veniale, vtpotè officiosum. *Magis inclinat Doctor in 2. sententiam.* Et hunc modum præfert priori, quia ait §. *seq.* quòd *mendacium eorum erat penitus officiosum,* & quòd motus pietatis earum, si fuissent reliqua requisita ad meritum, nempe status gratiæ, & ordinatio ex fine charitatis, fuisset meritorius vitæ æternæ, & etiam præmij temporalis.

Dixit autem optimè, si fuissent illa alia requisita ad meritum, quia nolebat id resoluere, cùm incertissimum sit: poterant enim obstetrices illæ & timere Deum, & moueri aliquo pietatis motu ad conseruationem puerorum sine gratia iustificante; vnde ex illo pietatis motu non sequitur eos fuisse iustificatos. Rursus, quamuis fuerint Ægyptiæ, quemadmodum ex conuersatione cum Israelitis, & gratia particulari Dei peruenerunt ad fidem, & timorem Dei; ita etiam poterant peruenire ad iustificationem, & cæteras dispositiones ad meritum de condigno requisitas.

Vtcumque autem dicatur, fateor mihi sententiam Gregorij, quæ Pererio *disput.* 10. *in cap.* 1. *Ex.* visa est improbabilis, esse difficilem: nam si dicamus obstetrices dum timuerunt Deum, & conseruarunt masculos, quod ante mendacium contigit, fuisse in gratia, & timuisse Deum non seruiliter, sed timore filiali, sine dubio ipsarum meritum erat compensandum vita æterna, nec peccatum subsequens poterat ita tollere ius per illud meritum acquisitum, quin saltem deleto peccato si fuisset mortale (si autem fuisset veniale, nullo modo tolleret, aut impediret illud ius) iterum resurgeret istud ius, vt suppono ex communi doctrina de reuiuiscentia meritorum; vnde autem poterat sanctus Gregorius habere quòd quamuis in illo mendacio peccassent mortaliter, non essent postea pœnitentiam eius peccati facturæ? 187 *Sententia præmissa Gregorij est difficilis.*

Si verò dicatur eas non fuisse iustificatas, dum conseruarunt pueros, nec timuisse Deum timore filiali, aut adhibuisse conditiones requisitas ad meritum vitæ æternæ, tum non poterat esse verum quod dicit Gregorius, benignitatis earum mercedem, quæ potuisset eis in æterna vita retribui pro admissa culpa mendacij in terrenam commutationem declinasse. S. Thomas 2. 2. *quæst.* 110. *art. vlt.* sic videtur exponere Gregorium, vt velit dicere quòd mendacio obstetricum considerato quantùm ad effectum beneuolentiæ in Iudæos, & quantùm ad reuerentiam diuini timoris debebatur remuneratio æterna; sed eidem mendacio considerato, quantùm ad actum exteriorem mendacij, non debebatur præmium æternum, sed remuneratio aliqua temporalis. *Et sic,* inquit, *intelligenda sunt Gregorij verba, non autem quòd per illud mendacium mererentur amittere remunerationem æternam, quam ex præcedenti affectu meruerant.* *Expositio S. Thomæ.*

Hæc doctrina à Peretio *in cap.* 27. *Genes. disp.* 2. grauiter censuratur, nempe, vt dissona sacræ historiæ, non consentanea rationi, cum Gregorij sententia, verbisque dissentiens, & discrepans ab ipsius S. Thomæ doctrina, quam paulò antè tradiderat; sed quidquid sit, an mereatur totam hanc censuram, quod ego non credo; certè mihi nullo modo arridet. Primò, quia nec Gregorius, nec vllus dicit quòd quidpiam meruerint propter mendacium. Secundò, quia secundùm Gregorium mendacium nullo modo erat factum ex motu pietatis, aut reuerentia diuini timoris; ait enim Gregorius: *Nam si subtiliter perpendatur, amore vitæ præsentis mentitæ sunt, parcendo quippe conatæ sunt infantium vitam tegere, mentiendo suam;* ergo mendacium earum non debet considerari vt includens, aut dicens affectum beneuolentiæ in Iudæos, aut reuerentiam diuini timoris. Tertiò, quia illa merces, quam Scriptura asserit ipsis concessam, non ascribitur, vt suprà dixi, mendacio, sed timori diuino, & pietati præcedenti. 188. *Censuratur à Peretio.* *Reiicitur 1.* 2. 3.

Alio modo fortè saluari potest quod dicit Gregorius, si dicatur non voluisse eum, quòd per peccatum subsequens mendacij fuisset impeditum 189. *Alia melior expositio.*

rum præmium æternum istius motus boni; sed quòd ipse motus pietatis obstetricum erga paruulos, fuit affectus aliqua mala circumstantia, quia scilicet erant dispositæ ita saluare eos, vt si etiam opus esset mentiri, id facerent ad eos saluandos: quia ergo mendacium sequens includebatur in hoc actu in causa, propterea dixit Gregorius quòd illud mendacium impediebat præmium æternum, quod daretur ipsi motui pietatis, si non includeret illam voluntatem conditionatam, mentiendi scilicet, si fuisset necesse.

Hoc modo intellecto Gregorio, habet bonum sensum eius doctrina, nec ex ea sequitur quòd mendacium obstetricum fuerit mortale, quia ad illum effectum, quem intendit Gregorius, sufficeret malitia venialis: nam communis sententia est quòd nullus actus malus, etiam venialiter, sit meritorius vitæ æternæ, vt docetur in materia de merito. Sed tamen, si hoc modo intelligatur, fauet maximè sententiæ, quæ dicit quòd per actum venialiter malum possit quis mereri præmium temporale, de quo in eadem materia agi solet.

190. *Sententia asserens meruisse obstetrices vitam æternam.* Absolutè autem, & simpliciter S. Hieronymus *in cap. 56. Is.* Procopius *in primum Exod.* Rupertus *in Ex. lib. 1. cap. 7.* Pererius suprà, & Salianus probabiliter *an. mundi 2463.* asserunt obstetrices meruisse vitam æternam. At, vt suprà dixi, id omnino incertum est, saltem loquendo de merito de condigno, de quo ipsi videntur agere. Et idem Salianus ostendit quomodo possint excusari à mendacio, quia scilicet poterat esse verum quòd mulieres Hebrææ scirent obstetricandi artem, & quòd ex iis plurimæ parerent antequam accederent istæ duæ obstetrices, quæ interrogabantur, & de quibus hîc agimus.

191. t *Sed tunc esset dubium.* Occasione istius, quod immediatè antè dixit, Deum non negasse præmium æternum propter bonum motum, quamuis adesset peccatum veniale, proponit hîc dubium, an si quando esset coniunctus magnus pietatis affectus cum circumstantia malitiæ venialis, nec possent separari, melius esset illum motum elicere, quàm relinquere, & proposita ratione dubitandi pro vtraque parte, nihil vult resoluere.

Absolutè tamen dicendum est quòd potiùs deberet illum motum relinquere, quia absolutè & simpliciter sunt fugienda, & nullo modo facienda mala ob quæcumque bona, vitæ etiam æternæ, quæ ad ea sequerentur. Vnde Augustinus lib. contra mendacium cap. 15. *Et Raab quidem ex Iericho liberata in Dei populum transitum fecit, vbi proficiens posset ad æterna, & immortalia munera peruenire, quæ nullo sunt quærenda mendacio.* Quòd si nullo sunt præmia æterna quærenda mendacio, quandoquidem aliqua mendacia sint peccata solùm venialia, sequitur nec per vllum peccatum veniale esse quærendam vitam æternam. *Melius esset omittere quã habere quemcunque motũ intrinsecè circumstãtio natum malitia veniali.*

192. *Facilè possent obstetrices, & Raab excusari à peccato quamuis non à mendacio.* Hæc de mendacio obstetricum, & Raab sufficiunt, quas tamen si quis vult à peccato liberare, meo iudicio facilè id poterit, dicendo quòd inuincibilem ignorantiam non putauerint fuisse peccatum sic mentiri; neque enim tanta scientia illis concedenda est, vt non habuerint talem ignorantiam. Quam doctrinam satis insinuat S. Augustinus *prædicto cap. 15. contra mendacium,* & applicari potest etiam ad Rachelem, Iacobum Iudith, non minùs conuenienter. Verba Augustini sunt: *Vtrùm autem sit aliquando, vel pro cuiusquam salute mentiendum, cùm quæstio sit, in qua dissoluenda etiam doctissimi fatigantur, valde illarum muliercularum* (obstetricum scilicet, & Raab) *in illu populus constitutarum, & illis moribus assuetarum excedebat modum. Itaque hanc earum ignorantiam, sicut aliarum rerum, quas pariter nesciebant, sed sciendæ sunt à filiis non huius sæculi, sed futuri Dei potentia sustinebat.*

Rachel mentita est officiosè, fortè tamen non peccauit ob ignorantiam. Nihil speciale dicit Doctor de mendacio Rachelis, nec erat necesse, communiter enim admittunt expositores quòd mentita fuerit, mendacio saltem officioso, à quo nulla ratio est, ob quam excusetur, quamuis, vt iam iam dixi, ob ignorantiam facilè excusari posset à peccato.

SCHOLIVM.

Non esse excusandam Iudith à mendacio. Hîc videtur negare licitum vsum æquiuocandi: sed eum licere quando iniustè interrogaris, & respondere cogeris. Tenet 4. d. 15. quæst. 4. art. 3. & dist. 21. quæst. 2. & est communis DD. Thom. 2. 2. quæst. 70. art. 1. & 4. dist. 21. quæst. 3. S. Anton. 2. part tit. 1. cap. 1. §. 17. Soto 5. iust quæst. 7. art. 1. ad 1. & relect. de tegen. secreto. membr. 3. quæst. 3. Sy u. v. Testis *quæst. 8. & v.* confessio. *3. num. 10. Nau. cap. 8. num. 3. & cap. 12 fin. & cap. 18. num. 51. Assor tom. 1. lib. 8. cap. 27. quæst. 2. Petr. Nauar. lib. 2. de rest cap. 4. part. 2. Sanchius in Decalog lib. 2. cap. 4. Pitigianis hîc art. 11. citans multos. Victor. sum. num. 184. Adrian. quæst. vlt. de confess. vti signis, vel rebus indifferentibus, ex quibus scis alios decipiendos, mendacium non est, alioquin omnia stratagemata essent peccata, nec ars militaris, quæ maximè circa stratagemata occupatur, posset licitè exerceri.*

15. *De facto Iudith.* AD illud [a] de Iudith dicitur quòd ipsa in nullo mentiebatur, quia verba illa excessiua, quæ dixit, non dixit Holoferni, sed Deo: non tenebatur autem necessaria loqui extraneo secundùm intentionem recipientis: sed poterat loqui secundùm propriam intentionem loquentis. Loquendo tamen Prælato, cui tenetur bona fide loqui, & respondere, videtur quòd oportet loquentem loqui, & respondere ad intentionem quærentis: ita quòd si ei respondendo dicat aliqua verba, quæ sunt falsa, si dirigantur ad audientem, vera autem si dirigantur ad Deum; non loquitur veraciter, quia in casu illo non licet alloqui Deum. Sed hoc posito, nihil videtur certum in humana loquela, nec aliquis videretur habere certitudinem de loquela proximi loquentis, saltem nullus videtur mentiri quicquid dicat in secunda persona, dum tamen illud possit verificari

dirigendo

dirigendo illud in Deum, & non ad extraneum. Quòd si teneat tibi Prælato dicere verum, & non extraneo, tunc non dicendo tibi verum, possum esse inobediens, vel mentiens: non dicendo autem extraneo, non ero inobediens, vel mentiens, sed non videtur quomodo sim plus mentiens loquendo tibi, quàm alteri. Si igitur verba ista excessiua dicta ibi non videntur rationabiliter posse saluari aliquo modo, non videtur magnum inconueniens concedere eam fuisse mentitam officiosè genti suæ, sed perniciosè illi, cuius mortem intendebat: ista tamen officiositas præfertur illi perniciositati: quia bonum reipublicæ maximè colentis Deum, præfertur bono temporali priuatæ personæ, maximè infidelis.

Huic etiam [b] non obuiat quòd in bellando contra quemcunque oportet seruare fidem, ita quòd infidelitas, vel mendacium cuiuscumque Christiani in bello contra infidelem, damnatur, licèt possit vti aliquibus cautelis belli, quæ per se non repugnant veritati, nec includunt mendacium.

Sed ipsa [c] etiam se ornauit ea intentione, vt Holofernes caperetur in aspectu suo, & hoc volendo ipsum velle peccare secum mortaliter: & velle alium velle peccare mortaliter est peccatum mortale. Vnde non videtur omnino certum quòd excusata sit ab omni peccato mortali, & licèt factum eius narretur in Scriptura, & recitetur in Ecclesia tanquam laudabile quantùm ad aliqua, quæ erant ibi religiositatis, aliqua tamen ibi annexa, nec laudantur, nec licent.

COMMENTARIVS.

193. *An mentita fuerit Iudith. 1. Sententia negans.*

a AD *illud de Iudith.* Respondet iam ad secundum exemplum adductum in argumento quarto principali; imprimis ponit sententiam aliquorum, dicentium eam non mentitam fuisse, quia verba illa excessiua, quæ loquebatur, dirigebat ipsa Deo, non Holoferni, nec tenetur quis loqui ad intentionem eius, cui loquitur, sed ad intentionem suam, maximè si is, cui loquitur, non sit Prælatus, cui teneatur loqui secundùm intentionem eius. Contra hanc sententiam, quatenus dicit non debere loqui quem secundùm intentionem respondentis, opponit Doctor quòd sic nihil esset certi in humana conuersatione, quia posset semper dubitare quòd respondens loqueretur Deo, aut secundùm aliquam aliam intentionem distinctam ab intentione interrogantis, quod est illud ipsum inconueniens, quod suprà vrgebam contra locutiones restrictas; vnde videtur mihi Doctor hîc valde fauere nostræ sententiæ neganti vsum talium restrictionum, quod etiam aduertit Scholiastes, quamuis enim vtatur nomine *æquiuocationis*, sub eo tamen comprehendit, vt credo, orationes restrictas: nam contra eas facit hîc Scotus, non contra orationes amphibologicas, quibus solis fauet in aliis locis citatis à Scholiaste.

Debet quis loqui secundùm intentionem eius cui loquitur, hoc est, prout ipse debet concipere verba.

Fauet hic Doctor sententia negāti locutiones restrictas.

Deinde contra eandem sententiam, quatenus dicit teneri quem respondere ad intentionem Superioris, non verò ad intentionem aliorum, quibus non tenetur respondere, optimè arguit sic: Si tenetur quis Prælato respondere ad intentionem eius, nisi respondeat ad eam intentionem erit inobediens, & mendax. Si verò non tenetur respondere ad intentionem alterius, quamuis sic non respondeat, non erit inobediens, nec mendax, secundùm præmissam sententiam, sed nullo modo apparet quomodo magis mentiatur, aut eat contra suam mentem, respondendo Prælato æquiuocè, aut restrictè contra Prælati mentem, quàm respondendo ei, qui non est Prælatus, vnde vel in vtroque casu, vel in neutro mentietur, & sic prædicta sententia inuoluit contradictionem.

Æquè quis mentitur loquendo cum restrictione alijs, ac Superiori.

194. Præmissa hac impugnatione, ponit sententiam suam, quòd Iudith vsa fuerit mendacio aliquo, officioso quidem genti, & patriæ suæ, pernicioso verò Holoferni, & Assyriis, hoc est, tali mendacio quod ipsis erat magno detrimento, licèt fuerit tale detrimentum, quòd iustissimè poterat ipsis infligi, & quòd consequenter non fecerit vt mendacium Iudith fuerit perniciosum simpliciter, saltem in eo sensu, in quo mendacia mortaliter peccaminosa dicuntur perniciosa. Hæc sententia Doctoris, circa verba Iudith, quam præter eum tenet D. Thomas 2.2. *quæst.* 110. Tostatus *quæst.6.in cap.1.Exodi.* Lyranus, & Salianus *in cap.* 10. *Iudith.* Carthusianus probabiliter *ibidem*, qui tamen putat eam posse excusari, quia loquebatur ironicè, sed hæc expositio nullo modo placet; nam manifestum est ex ipso contextu eam non sic loquutam. Quoties enim quis loquitur ironicè, externè id apparet: sed certè nihil magis cauit ipsa quàm vllam externam facere locutionis ironicè demonstrationem. Quòd si posset ironica locutione saluari absque externa aliqua denotatione, nihil facilius esset, quàm excusare omnia mendacia.

1. Sententia est quòd Iudith officiosè sit mentita.

Non potest excusari à mendacio per locutionem ironicam.

Oppositam sententiam excusantem Iudith à mendacio tenent expresè Serarius *quæst.* 10. *in cap.*13. *Iudith,* Sanctius *in cap.* 10. *num.* 19. Salianus *an. mundi* 3346. & alij quibus fauet Augustinus *serm.*229.

2. Sententia negans mentitam.

Ex his sententiis vtraque probabilis est, sed prima, quæ Doctoris est, longè facilior, cùm nulla prorsus sit ratio, ob quam tam anxiè excusetur, aut à mendacio, saltem officioso, aut à peccato. Quòd si à peccato quis eam liberare voluerit, recurrere poterit facillimè ad ignorantiam inuincibilem, propter quam ipsa poterat existimare in tali casu belli iniustissimi illati suis ciuibus, se, vt iis consuleret, mentiri potuisse.

Prima est præferenda.

Neque sanè satis aptè Serarius respondet ad aliqua ex mendaciis, quæ Iudithæ opponuntur, quod pro maiori nostræ sententiæ confirmatione breuiter ostendendum est. Vnum ex mendaciis, quæ opponuntur Iudithæ, est illud, quod dixit exploratoribus Assyriorum cap.10. *Filia sum Hebræorum: ideò ego fugi à facie eorum, quoniam futurum*

195. *Impugnatur, explicatio Serarij excusantis ipsam. Primū mendacium Iudith.*

futurum agnoui quòd dentur vobis in deprædationem. Respondet Serarius id verè dictum, quia celeriter venit, & fugientis instar, & quia sciuit Hebræos dandos in prædam, nisi consilio suo, & auxilio diuino subueniretur ipsis. At in primis licèt qui instar fugientis se haberet, posset dici ab aliis non cognoscentibus intentum eius fugere; tamen ipsemet id verè dicere non posset, nisi verè fugeret, vt patet ex ipso communi omnium loquendi modo. Deinde vt vt daremus ipsam potuisse verè dicere quòd fugerit, & quòd cognouerit etiam deprædandos Iudæos, non ostendit Serarius quomodo potuerit dicere cum veritate quòd ideò fugerit, quia id cognouit. Sanctius, & Salianus huius mendacij excusationem prætermittunt, quamuis ille id proposuerit, & dixerit orationem esse ambiguam, sed non ostendit vllum sensum verum eius, quem tamen aliquem debet habere oratio ambigua, quæ licita est.

Excusatio eiusdem.

Reiicitur.

196. *2. Mendacium.* Aliud mendacium ipsi impositum est, quod dixit cap. 11. *Denique hoc ordinant*, scilicet Hebræi, *vt interficiant pecora sua, & bibant sanguinem eorum, & Sancta Domini Dei sui, quæ præcepit Deus non contingi in frumento, vino, & oleo, hæc cogitauerunt impendere, & volunt consumere, quæ nec manibus deberent contingere.* Ad hoc respondet Serarius potuisse Hebræos ea cogitasse, & determinasse; aut si ea ab iis facta non sunt, rerum cursus eò vt fierent tendebat. Sanctius eodem ferè modo respondet. Verùm aliud est potuisse ista fieri, aliud est facta fuisse, nec sanè verisimile est, Iudæos ea fecisse, cùm constet eos potiùs resoluisse tradere ciuitatem. Quòd autem rerum cursus exigebat, vt ea facerent, nisi dedidissent se, non facit ad hoc vt possit verè dici quòd ea fecerint, aut proposuerint facere. Salianus ait hæc verba per ampliationem explicanda esse, sic scilicet, vt facilè adduci possent Hebræi ad ea facienda, fame & siti coacti, non verò quòd de facto ea fecerint. Sed, vt iam dixi, quamuis hoc verum esset, non excusaret Iuditham, quæ de facto ea fecisse Hebræos asseruit, & si huiusmodi ampliatio talia verba excusarent, nullus mentiendi relinqueretur locus, quin omnia mendacia nullo negocio possent excusari.

Excusatio.

Reiicitur.

197. *3. Mendacium.* Tertium mendacium est in eodem capite, iis verbis: *Et dicet* (scilicet Deus) *mihi, quando eis reddat peccatum suum, & veniens nunciabo tibi, ita vt ego adducam te per mediam Ierusalem, & habebis omnem populum Israël, sicut oues, quibus non est pastor.* Hæc omnia completa esse dicit Serarius, atque adeò vera fuisse: nam ictu, inquit, lethali, ei quæ nunciauit Dominus indicauit, & ipsum in curru per medium Ierusalem deduxit, quando de ipso Ierosolymæ triumphatum est. Et tanquam oues, quibus non est pastor, Iudæos egit, quando ad Assyrios fugientes huc illuc discurrerunt.

Excusatio.

Reiicitur. Quis non miretur hanc huius authoris responsionem? Ego certè faciliùs excusare possem Iudith à mendacio, quàm hanc explicationem Iudith verbis ad sensum accommodare: nam imprimis, certum est quòd quando interfecit Iudith Holofernem, nihil ipsi indicauit magis, quàm ego iam hæc scribens indico aliquid magno Turcæ. Deinde si aliquid indicaret, non certè quod promisit, nempe quòd Deus redderet Hebræis peccatum. Neque cùm corpus eius Ierosolymam adduxit, obseruauit adhuc promissum, quia promisit nunciare ipsi, quando Dominus redderet peccatum Hebræis, ita vt adduceret eum per mediam ciuitatem, quod tamen tum non fecit, nec Holofernes habuit Iudæos tanquam oues sine pastore, quando post mortem ipsius sequebatur fugientes Assyrios, vt explicat Serarius; aut quādo spectabant ipsum cùm adduceretur Ierosolymam, vt explicat Sanctius, qui eodem ferè modo explicat hoc mendacium, quo Serarius, & si quid speciale dicit, ex dictis facilè cōfutari potest.

Circa cuius tamen doctrinam addo magis ad pulpitum pro concionatoribus curiosis huius temporis, quàm ad verum Scripturæ sensum, deseruire quod dicit, Deum scilicet reddidisse peccatum suum Hebræis, cùm Holofernem interfecit, quasi istud beneficium esset pœna debita peccatis eorum: nam licèt verè dixit, & aptè Bernardus *serm. 15. in Psal. Qui habitat*, &c. Quòd onerat nos cùm exonerat peccato; tamen vt idemmet Bernardus *ibidem* asserit, illud onus est onus leue, & nemo vnquam rectè dicet quòd impositio talis oneris, sit castigatio competens peccato; & quod ad me attinet, non puto Iuditham de tali redditione vel cogitasse. Sufficit hæc tria mendacia examinare ad nostræ doctrinæ confirmationem. 198.

Malè explicat Sanctius quomodo Deus reddidit peccatum Iudæis.

b *Huic etiam non obuiat.* Respondet hîc obiectioni, quæ posset fieri contra doctrinam à se immediatè antè propositam, nempe, quòd bonum populi fidelis præponi deberet temporali bono priuatæ personæ, maximè infidelis, verbi gratiâ, in proposito nostro, bonum Iudæorum bono Holofernis. Obiectio autem contra hanc doctrinam est, quòd in bello etiam fidelium cum infidelibus, non licet vti mendacio, sed quòd debeat seruari fides, ergo non potuit Iudith mentiri Holoferni, aut ipsum decipere. Respondet Doctor hoc non obstare præmissæ doctrinæ; quamuis autem non assignet ipse rationem, tamen facilè assignari potest, quia licèt nunquam liceat mentiri cum hoste quocumque; tamen si quis mentiatur hosti iniustè belligeranti, non cōmittet nisi peccatum mendacij venialiter peccaminosi: nam non posset illud mendacium esse peccatum mortale, nisi ratione damni, quod inferretur per eum hosti: sed damnum illatum per mēdacium non aggrauat malitiam eius, nisi quatenus iniustè inferretur: at non infertur iniustè in casu nostro, potest enim talis hostis licitè occidi cum exercitu suo, vt patet. 199.

Quod ad deceptionem autem attinet, licèt verum sit quòd hostis hostem, etiam iniustè aggredientem, non possit decipere in conuentionibus publicis, quas faciunt inter se communi consensu, quia si id liceret, nunquam fierent tales conuentiones, & sic nunquam finirentur bella ad summum rerum publicarum detrimentum; tamen priuata persona nomine suo proprio veniens potest optimè decipere hostem communem; Iudith autem erat priuata persona, aut saltem tanquam talis agebat cum Holoferne, vnde poterat eum absque peccato saltem mortali decipere, imò & absque veniali, si alio modò deciperet, quàm mentiendo, aut aliud aliquod peccatum committendo.

Licèt in conuentionibus publicis non possit decipi hostis absque peccato mortali, potest tamen in aliis occasionibus.

Cur licuit Iudith decipere Holofernem.

c *Sed ipsa se ornauit*, &c. Proponit hîc Doctor aliam difficultatem, ob quam videri possit quòd Iudith non solùm mentita fuerit officiosè, sed etiam peccauerit mortaliter, quia scilicet ornauit se quantum potuit, vt caperetur Holofernes amore ipsius, perduceretúrque ad desiderium cum ipsa peccandi, hoc autem non poterat facere absque 200.

An peccauerit Iudith mortaliter ornando se.

Nihil certi est de hoc. absque peccato mortali. Ad hoc respondet Doctor non esse certum quòd ipsa in eo facto non peccauerit mortaliter, & id quidem mihi certum est; sed tamen probabilius longè iudico cum Lyrano, Carthusiano, Serario, Sanctio, Saliano, & Doctoribus communiter, quòd sic non peccauerit; quia satis facilè excusari potest; & tam celebri, ac optimæ vitæ, ac conuersationis mulieri non est facilè imponendum peccatum mortale. *Probabilius est non peccasse.*

Quomodo excusari possit. Excusatio autem eius breuiter consistit in hoc, quòd ipsa non intendit aliud quàm quòd Holofernes caperetur amore ipsius, & inde flecteretur ad eam in vxorem concupiscendam, vt sic viam haberet ad ipsum interficiendum, prout benè poterat sine peccato.

Adde quòd quamuis non speraret amorem, ex quo assumeretur in vxorem; poterat tamen absque peccato mortali desiderare vt amaretur in ordine ad copulam non maritalem, quia imprimis ex parte sua poterat confidere in Domino, quòd ipsamet nunquam in hoc consentiret, & quòd Deus eam præseruaret, & deinde quantùm ex parte Holofernis, poterat existimare quòd ipse talem actum non haberet pro peccato, & consequenter non peccaret eum desiderando, aut procurando; vnde nec peccaret ipsamet, nec concurreret ad peccatum alterius, formaliter loquendo; quòd si etiam concurrere materialiter ad peccatum, non esset ipsi licitum, poterat excusari à sic concurrendo ob ignorantiam inuincibilem. Qui plura desiderat adeat Serarium, & Sanctium.

SCHOLIVM.

Licere simulare quandoque, & quandoque non; & ponit quinque rerum genera, in quibus contingit simulatio.

AD vltimum [d] de simulatione, dico quòd aliquis potest simulare multipliciter. Vno 16.
modo, per aliqua signa probabilia, ostendendo se habere aliqua bona, quæ non habet: vt per genuflexiones, & orationes potest ostendere deuotionem sibi inesse, quæ non inest: & talis simulatio est hypocrisis, & est peccatum. Alio modo potest aliquis simulare mala non inesse sibi, & hoc dupliciter; vel ostendendo signa opposita illis malis; vel non ostendendo signa, quæ communiter consueuerunt sequi mala illa. Primum istorum videtur pertinere ad hypocrisim, puta si aliquis luxuriosus audiens loqui de mulieribus spuat in signum castitatis, ostendens se habere oppositum in corde. Secundum non est aliquod malum, imò si qua potest esse laus in malo, est laudabile: quia vituperabile est prædicare peccatum proprium, eo modo, quo dicitur de quibusdam, *Peccatum suum quasi Sodoma prædicauerunt, nec absconderunt.* Etsi enim malum sit esse malum interiùs in corde, addere tamen malum signum exteriùs est addere malum malo. In indifferentibus autem potest aliquis facere aliqua facta, quæ ex natura sua sunt signa alicuius; sicut sudare ex natura rei est signum fatigationis, vel alicuius resolutionis corporalis: & aliqua, quæ ex natura rei non sunt signa, sed scit ea concipi à circumstantibus tanquam signa, sicut spumare, ita quòd saliua decurrat per barbam, ex natura sua non est signum insanæ mentis; tamen potest aliquis scire illud iudicari à circumstantibus tanquam signum furiæ, puta quia talia consueuerunt esse signa furiosorum in terra illa.

Ad 5. De simulatione, seu hypocrisi. — *Isa. 3.* — *Quæ simulationes malæ?*

Vniuersaliter ergo de prima, & secunda simulatione, dico quòd sunt peccata, & frequenter mortalia, quia hypocrisis: simulatio tertia, dummodo aliud malum non concomitetur, est laudabilis, ita quòd homo non ostendat vnum malum per aliud malum. In indifferentibus simulatio prima in aliquibus licèt esset fortè mala, non tamen grauiter: puta si quis posset se facere sudare sine labore præuio, sicut quidam ioculatores vtuntur suis corporibus ad aliquos motus significantes aliquas dispositiones, quæ non insunt eis, nec præcesserunt. Simulatio quinta, quæ est secunda in indifferentibus, nullum peccatum est: & talis fuit simulatio Dauid. Simulationem verò Iehu non oportet excusare; quia præter illam simulationem, quæ fortè posset excusari, adduxit mendacia, dicens: *sacrificium mihi magnum est Bahal.* Quod mendacium licèt secundùm intentionem suam esset quodammodo officiosum, quia destructiuum cultus Bahal: tamen ex ratione sua erat perniciosum, non solùm quia procuratiuum mortis illorum, sed etiam prouocatiuum, quantùm erat ex se, ad cultum Bahal, & licèt ipse commendetur inquantùm detestabatur, & prosequebatur cultum Bahal; vituperatur tamen, quia non recessit è cultu Ieroboam, nec fuit verus cultor Dei Israël. 17.

Simulatio Dauid non fuit peccatum. — *Simulatio Iehu fuit mendacium perniciosũ.*

COMMENTARIVS.

261. *Quartum, & vltimum argumentum principale. An simulatio liceat.*

d AD *vltimum de simulatione*, &c. Vltimum argumentum principale erat, quòd mendacium in verbis non habet maiorem rationem peccati, quàm simulatio in factis: sed hæc non est peccatum: ergo nec mendacium in verbis. Probatur minor, quia Dauid 1. *Reg.* 21. simulabat se furere, sed non est dicendum quòd peccauit; ergo simulatio in factis non est peccatum. Deinde Iehu 4. *Reg.* 10. simulauit se culturum Idola Bahal; nec propterea vituperatur; sed potiùs laudatur: ergo simulatio semper non est peccatum. Vt respondeat Doctor huic argumento, proponit quinque species simulationis, quas optimè explicat, & doctrina ipsius tantopere placuit Pererio, vt

Quinque species simulationis.

vt integram ferè ad verbum exſcripſerit *d.1. in c. 27.Gen.* ad probandum quòd ſimulatio Iacobi præ ſe ferendo ſe eſſe Eſau,& ad hunc finem veſtiendo ſe pellibus hœdinis,& veſtibus Eſau,non fuerit illicita. Malderus etiam in libello de abuſu reſtrictionis mentalis eoſdem quinque modos ſimulandi ponit.

1. Species. Supponendo ergo quòd dentur iſtæ quinque ſpecies ſimulationis, quarum prima eſt,quando quis per aliqua ſigna ſignificaret ſe habere bona,
2. quæ non haberet. Secunda,qua quis per ſigna aliqua denotantia bonitatem ſignificaret ſe non ha-
3. bere mala, quæ reuera haberet. Tertia, qua quis non ſignificaret mala, quæ haberet,per hoc,quòd non vteretur iis malorum ſignis, quibus ij, qui
4. mali ſunt, vtuntur. Quarta,qua quis vteretur ſigno, quod ex natura ſua denotaret aliquem effectum indifferentem moraliter,propter quam ſcilicer non eſſet quis bonus, aut malus moraliter.
5. Quinta denique, qua quis vteretur aliquo ſigno, quod licèt ex natura ſua non denotaret aliquid particulare, ſciretur tamen circumſtãtibus ſignificaturum aliquid particulare, quod tamen particulare nõ eſſet tum,cùm quis vteretur illo ſigno, aut facto.Supponendo ergo has quinque ſpecies, ſiue dentur plures,ſiue pauciores,quod parum refert, ſequentibus dictis explicabimus difficultates communes pertinentes ad ſimulationem,& poſtea in forma ſoluemus argumentum quartum iam propoſitum.

202. *Aſſertio 1. De ſimulatione. Non licet ſignificare falſum aliquo ſigno non vocali ex inſtitutione ordinato ad ſignificandum. Probatio.*

Dico ergo primò ſimulationem, qua quis vteretur ſigno aliquo non vocali,quod ex communi inſtitutione, haberet ſignificare aliquod determinatum, quando in mente ſciret illam rem ſignificatam,non eſſe, prout illud ſignum id ſignificaret,eſſe peccatum. Hæc eſt expreſsè D.Thomæ *quæſt.*111.*art.*1.& patet manifeſtè,quia æquiualet quoad omnia talis ſimulatio propriè dicto mendacio vocali: eatenus enim mendacium tale eſt peccatum, quia per ipſum ſignificatur aliquid aliter eſſe,quàm eſt,per ſigna vocalia ex communi vſu ad aliquid determinatum ſignificandum inſtituta; nec ratio peccati habetur ex eo quòd fiat per ſigna vocalia potiùs, quàm per quæcumque alia: aliàs Angeli non poſſent mentiri, quia non vtuntur ſignis vocalibus,aut ſaltem ſi mentirentur,non peccarent, quo nihil eſt abſurdius.

Ex his habetur quòd qui annuunt nutu interroganti, an aliquis ſit domi, quem ſcit non eſſe domi; aut qui renuit nutu ſic interroganti, cùm ſcit eum eſſe domi, peccet peccato mendacij, & aliàs certè muti non poſſent, quamuis vellent, mentiri, quod abſurdum eſt.

203. *Aſſertio 2. Quoties licet vti locutione amphibologica,aut reſtricta,toties licet vti ſimulatione amphibologica, & reſtricta. Quoties non licet vnũ,non licet alterũ.*

Dico ſecundò,quotieſcumque licet vti amphibologica oratione habente duas ſignificationes, vnam veram, & vnam falſam,tum cùm cognoſcitur intelligenda in ſenſu falſo, toties licere vti facto,quod ex ſe habet duas ſignificationes,vnam veram,& alteram falſam; & quoties non licet vti oratione ſic amphibologica, non licet vti facto amphibologico. Patet hæc aſſertio quoad primam partem, quia in facto amphibologico non poteſt eſſe ex ſe maior malitia,quàm in verbis:ergo quando talia verba licita ſunt, licita etiam erunt facta.Patet etiam ſecunda pars, quia æqualiter it contra mentem,& facit detrimentum per factum, quo per dictum: ergo quoties non licet dictum tale, nec licebit tale factum.

204. *Aſſertio 3.* Dico tertiò, licet vti ſimulatione in bello,verbi gratiâ, præ ſe ferendo fugam ad retrahendos poſt ſe hoſtes, cùm nihil minùs cogitatur, quàm fugere, & idem eſt de ſimilibus aliis ſtratagematibus,& aſtutiis. *Licet vti ſtratagematibus in bello.*

Probatio ex Scriptura. Hæc eſt communis ſententia, & probatur *ex Ioſue* 8.vbi Ioſue iuſſit Iſraëlitas fugam,& metum ſimulare,quia arte etiam vſi ſunt *Iudicum* 20. pugnantes contra Gabaonitas.Et ab eo tempore iam communi omnium gentium vſu ita receptum eſt, vt abſque vllo ſcrupulo huiuſmodi ſimulationibus vtantur,& qui iis dexteriùs hoſtes circumuenire poſſunt,bello aptiores iudicentur,& magnis laudibus, ac præmiis affici ſolent,nec ipſimet,qui circumueniuntur hoſtes, aliis, quod circumuenti ſint, imponere ſolent, quàm ſibi ipſis, & ſuæ incuriæ, qui omnes actiones inimicorum ſuſpectas habere deberent, & ita fugientes inſequi deberent, vt à fraude, ſi quæ eſſet,tuti eſſe poſſent.

Probatio ex Patribus. Illuſtris eſt autem locus Chryſoſtomi *lib.1. de Sacerdotio ſub finem*,in huiuſmodi ſimulationis commendationem, quam etiam fraudem,& impoſturam vocat, licèt poſtea temperet illum dicendi modũ, ac ne fraudem quidem nominãdam putat.

Breuior eſt locus Auguſtini *quæſt.* 11. *in librum Ioſ.* & propterea eum tranſcribam: ***Hinc**, inquit, **admonemur non iniuſtè fieri ab his, qui iuſtum bellum gerunt,vt nihil homo iuſtus præcipuè cogitare debeat in his rebus,niſi vt iuſtum bellum ſuſcipiat, cui bellum fas eſt;neque enim omnibus fas eſt. Cùm autem iuſtum bellum ſuſceperit,vtrùm aperta pugna,vtrùm inſidijs vincat,nihil ad iuſtitiam intereſt.***

Probatur ratione. Ratio autem huius concluſionis eſſe poteſt, quòd ex duobus tantùm capitibus huiuſmodi ſimulatio eſſe poſſet illicita; vnum eſt, quatenus habet rationem mendacij; alterum,quatenus haberet annexum detrimẽtum hoſtium:ſed ea neutro capite poteſt eſſe illicita; ergo vera eſt concluſio. Probatur minor, quoad rationem detrimenti, quia ex ſuppoſitione belli iuſti licet ipſis, omni,quo poſſunt, detrimento afficere ſuos hoſtes, iuſtè enim eos occidunt, & priuant bonis omnibus,ac in ſeruitutem etiam redigunt,vt omnes fatentur.

Qui vtitur talibus ſtratagematibus, non mẽtitur. Probatur eadem minor quoad rationem mendacij, quia reuera, dum recedunt inſtar fugientium,non propriè ſignificant ſe fugere, nam talis receſſio non eſt impoſita ad fugam ſolummodò ſignificandam, nec ferè in bello frequentiùs fit vſus eius ad verè fugiendos hoſtes, quàm ad eos circumueniendos; vnde ex ſe iam eſt ſignum indifferens ad ſignificandam fugam, ac ad ſignificandam voluntatem circumueniendi hoſtes:ergo qui eo diſceſſu vtuntur, cùm habeant talem voluntatem circumueniendi, ſignificant illud quod habent in mente. licèt etiam aliud ſignificent, nempe fugere,quod non habent in mente.

Cõfirmatio 1. Confirmatur per ea, quibus *ſuprà* probauimus vſum orationis æquiuocæ habentis duos ſenſus.

205. *Cõfirmatio 2. Fuga hoſtium non ſignificat determinatè fugam.* Confirmatur ſecundò, quia illa receſſio,& exterior demonſtratio metus licèt ex ſe ſignificaret fugam, tamen vt prouenit ex hoſtibus,non habet hoc ſignificare: ergo non ſignificant per hoc recedentes fugam. Probatur cõſequentia,quia verba quæ ex ſe habent aliquid ſignificare determinatè,poſſunt ex circumſtantiis perſonæ vtentis illis,aut aliis adiunctis,ita determinari,vt moraliter id non ſignificẽt,quod aliàs ſignificarent.Probatur antecedens, quia eo ipſo, quo aliquis ſoleret vti aliquo verbo, vel modo loquendi in duobus ſenſibus diſtinctis, non ſignificaret ſufficienter vllum ex ipſis determinatè, & vnuſquiſque id cognoſcens

mento, vt quantum in ipso est quisque non iuret. Quod multi faciunt, in ore habentes iurationem tanquam magnum, atque suaue aliquid. Apostolus enim nouit præceptum Domini, & tamen iurauit. Prohibemur enim iurare, vel cupiditate, vel dilectione iurandi. Quod ergo Christus ait in Euangelio, *Ego dico vobis non iurare omnino*: ita intelligitur præcepisse, ne quisquam sicut bonum appetat iuramentum, & assiduitate iurandi labatur in periurium. Quod verò addit, *sit sermo vester, Est, est; Non, non*; bonum est, & appetendum. *Quod autem amplius est, à malo est*, id est, si iurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum, quibus aliquid suades: quæ infirmitas vtique malum est. Vnde nos quotidie liberari precamur, dicentes, *Libera nos à malo*. Ideóque non dixit, Quod amplius est, malum est. Tu enim non facis malum, qui benè vteris iuratione, sed *à malo est* illius, qui aliter non credit, id est, ab infirmitate: quæ aliquando pœna est, aliquando pœna & culpa. Ibi ergo Dominus prohibuit malum, suasit bonum, indulsit necessarium.

Aug. in expositione 1. cap. ad Gal. in fine, to. 4. Rom. 1. cap. August. de serm. Dom. in monte. Matth. 5. f Ibid. in loco præcitato.

De iuramento quod per creaturas fit.

QVæritur etiam, Vtrùm liceat iurare per creaturam? Quód non videtur, cùm in lege scriptum sit, *Reddes autem Domino iuramenta tua*: & Christus in Euangelio præcipiat non iurare omnino, nec per cœlum, nec per terram, nec per Ierosolymam, nec per caput tuum. [Iudæis, quasi paruulis, est concessum iurare per creatorem, & præceptum, vt si iurare contingeret, non nisi per creatorem iurarent, non per creaturam, quia iurantes per Angelos & elementa, creaturas venerabantur honore: & melius erat hoc exhiberi Deo, quàm creaturis.] Infirmis ergo illud prohibuit: Sanctis verò, qui in creaturis creatorem venerabantur tantùm, non prohibuit. Vnde Ioseph per salutem Pharaonis iurauit, Dei iudicium in eo veneratus, quo positus erat in infimis. Christus verò ita per creaturas iurare prohibuit, ne vel aliquid diuinum in eis crederetur, pro quo reuerentia eis deberetur: vel ne per eas iurantes falsum homines se iuramento teneri non putarent.

D

Deut. 6. c. Matth. 5. f Hier. super Matthæū, commentario ad 5. c. in fine to. 9. Gen. 42. c

Quæ iuratio magis teneatur, an quæ fit per Deum, an quæ fit per Euangelium, vel per creaturas?

SI autem quæritur, Quis magis teneatur, an qui per Deum, an qui per Euangelium, vel per creaturas iurat? Dicimus, qui per Deum: quia per Deum hæc sancta facta sunt. Vnde Chrysostomus. [Si qua causa fuerit, modicum videtur facere qui iurat per Deum: qui verò per Euangelium, maius aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est, Stulti, Scripturæ sanctæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter Scripturas:] ita & creaturæ factæ sunt propter Deum.

E.

Chrysost. in opere imperfecto super Matth. circa illud 23. cap. Quicunque iurauerit per templum.

Quid est dicere, Per Deum iuro?

HIc quæritur, Quid sit dicere, *Per Deum iuro*? Hoc est, testem adhibere Deum. Iurauit enim Apostolus, dicens, *Testis est mihi Deus*: ac si dixisset, Per Deum ita est. Vnde Augustinus. [Ridiculum est putare hoc, si dicas, *per Deum*, iuras: si dicas, *Testis est mihi Deus*, non iuras. Quid est enim, *Per Deum*, nisi, *Testis est mihi Deus*? aut quid est, *Testis est Deus*, nisi *per Deum*? Quid est autem iurare, nisi ius Deo reddere, quando per Deum iuras? Ius scilicet veritatis, & non falsitatis.] Item, [Ecce dico charitati vestræ, Et qui per lapidem iurat falsum, periurus est:] quia non lapidem, qui non audit, sed eius creatorem

F.

Rom. 1. b August. de verbis Apost. serm. 28. non longè à princ. tom. 10.

Ibidem circa finem. Super Psal. 7. circa illud, Si reddidi retrib. In serm. prius adducto ante medium.

torem adhibet testem. Hoc est ergo iurare per quamlibet creaturam, scilicet creatorem eius testem adhibere. [Est etiam quoddam genus iuramenti grauissimum, quod fit per execrationem: vt cùm homo dicit, Si illud feci, illud patiar] [vel illud contingat filiis meis.] secundùm quem modum accipitur etiam interdum, cùm aliquis iurando dicit, Per salutem meam, vel per filios meos, & huiusmodi: obligat enim hoc Deo. Vnde Augustinus. [Cùm quis ait, Per salutem meam, salutem suam Deo obligat. Cùm dicit, Per filios meos, oppignorat eos Deo, vt hoc eueniat in caput eorum, quod exit de ore ipsius. si verum, verum: si falsum, falsum.] Et sicut per hoc iurans, aliquando hoc Deo obligat: ita per Deum iurans, ipsum adhibet testem. In omni ergo iuratione aut Deus testis adhibetur, aut creatura Deo obligatur, & oppignoratur: vt hoc sit iurare, scilicet, Deum testem adhibere, vel Deo aliquid oppignorare. Hoc est ergo iurare per quamlibet creaturam, scilicet creatorem eius testem adhibere.

De illis qui iurant per falsos Deos.

G. *August. ad Publicolā, epist. 145. in princ. & tom. 2.*

POst hæc quæritur, Vtrùm fide eius vtendum sit, qui per dæmonia, vel idola iurauerit? De hoc Augustinus scribens ad Publicolam ait, [Te priùs considerare volo, vtrùm si quispiam per Deos falsos iurauerit, & fidem non seruauerit, non tibi videtur bis peccasse? Bis vtique peccauit: quia iurauit per quos non debuit, & contra pollicitam fecit fidem quod non debuit. Ideóque qui vtitur fide illius, quem constat iurasse per Deos falsos, & vtitur fide illius non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per dæmonia iurauit, sed bono pacto eius, quo fidem seruauit. Et sine dubitatione minus malum est, per Deos falsos iurare veraciter, quàm per Deum verum fallaciter. Quantò enim per quod iuratur magis sanctum est, tantò magis est pœnale periurium.]

Quòd iuramentum, quo incautè iuratur, non est obseruandum, nec votum, nec promissio iniustè facta.

H. *Ambr. lib. de officiis, 1. cap. vltimo circa finē, & 22. q. 4. Est etiā. Marc. 6. d Isidor. lib. 2. de synonymorum parag. 27. Lib. 2. de sum. bon. cap. 31. Lib. Sent. ibid. cap. Nō est obseruādū. Beda homil. 43. ibid. c. Si aliquid. 1. Reg. 25 b In sermone quodam de Decoll.*

NVnc superest videre, Vtrùm omne iuramentum implendum sit? Si enim quis alicui iurauerit contra fidem & charitatem, quod obseruatum peiorem vergat in exitum, potiùs est mutandum quàm implendum. Vnde Ambrosius. [Est contra officium Dei, nonnunquam promissum soluere sacramentum, vt Herodes fecit.] Item Isidorus, [In malis promissis rescinde fidem, in turpi voto muta decretum. Quod incautè vouisti, ne facias, impia est promissio, quæ scelere adimpletur.] Idem, [Non est obseruandum sacramentum, quod malum incautè promittitur: vt si quis adulteræ perpetuam fidem cum ea permanendi polliceatur. Tolerabilius enim est non implere sacramentum, quàm permanere in stupro.] Item Beda, Si quid nos incautiùs iurare contigerit, quod obseruatum peiorem vergat in exitum, liberè illud salubriori consilio mutandum nouerimus: ac magis instante necessitate peierandum esse nobis, quàm pro vitando periurio in aliud crimen grauius esse diuertendum. Denique iurauit Dauid per Deum occidere Nabal virum stultum: sed ad primam intercessionem Abigaïl fœminæ prudentis remisit minas, reuocauit ensem in vaginam: nec aliquid culpæ se tali periurio contraxisse doluit. Item Augustinus. Quod Dauid iuramentum per sanguinis effusionem non impleuit, maior pietas fuit. Iurauit Dauid temerè, sed non impleuit iurationem maiori pietate. Ex his aliísque pluribus ostenditur,

ditur, quædam iuramenta non esse seruanda, & qui sic iurat, vehementer peccat: cùm autem mutat, benè facit. Qui autem non mutat, dupliciter peccat: & quia iniustè iurauit, & quia facit quod non debet. *Ioan. 22. q. 4. c. Quod Dauid.*

Si est periurus, qui non facit, quod incautè iurauit.

QVi verò mutat, Vtrùm periurus debeat dici, solet quæri. Beda suprà tale iuramentum vocauit periurium. Ioannes enim Apocrisarius Orientalium sedium dixit, Sermo patris nostri Sophronij significat, quòd melius est iurantem peierare, quàm seruare Sacramentum in fractione sanctarum imaginum. Sed periurium dicitur tale iuramentum non obseruatum: & peierare dicitur, qui non implet quod falsum iurauit, non quia inde reus sit quòd non obseruat, sed quia iurauit iniustum, ex quo reus est, sicut ille qui peierat. *I.*

De eo qui verborum calliditate iurat.

HOc etiam sciendum est, [quòd quacunque arte verborum quis iuret, Deus tamen, qui conscientiæ testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui iuratur, intelligit. Dupliciter autem reus fit, qui & nomen Dei in vanum assumit, & proximum dolo capit.] *K. Isidor. lib. 2. de sum. bon. cap. 31. & allegantur 25. quæst. 2. c. Quæcunque.*

De illo qui cogit aliquem iurare.

QVæritur etiam, Si peccat qui hominem iurare cogit? De hoc Augustinus ait. [Qui exigit iurationem, multùm interest si nescit illum iuraturum falsum, an scit. Si enim nescit, & ideò dicit, Iura mihi, vt fides ei sit, non est peccatum, tamen humana tentatio est. Si verò scit eum fecisse, & cogit eum iurare, homicida est.] Idem, [Qui prouocat hominem ad iurationem, & scit eum falsum iurare, vincit homicidam: quia homicida corpus occisurus est, ille animam, imò duas animas, & eius quem iurare prouocauit, & suam.] *L. August. de verbis Apost. serm. 28. non longè à fine. Tomo 10. In serm. de Decoll. Ioan. 22. q. 5. c. Ille qui hominem.*

Ex Concilio Aurelianensi.

SAncta Synodus decreuit, nisi pro pace facienda, vt omnes fideles ieiuni ad Sacramenta accedant. *M.*

QVÆSTIO VNICA.

Vtrùm omne periurium sit peccatum mortale?

Alens. *2. part. q. 148. m. 5.* D. Thom. *2. 2. q. 98. art. 3. & hic q. 1. art. 1.* D. Bonauent. *art. 1. q. 3.* Richard. *art. 3. q. 2.* Durand *q. 5.* Gabr. *q. 2.* Suar. *tom. 2. de relig. lib. 3. de iuram. cap. 4.* Sanchius *lib. 3. in Decal. cap. 4.* Sayrus *l. 5. cap. 4.* Nauarr. *cap. 12. num. 6.* Lessius *lib. 2. c. 42.* Pitigianis *hic art. 6.*

CIRCA istam distinctionem [a] trigesimam nonam, in qua Magister agit de periurio; quæritur, Vtrùm omne periurium sit peccatum mortale? Quòd non, quia potest quis iurare quod illicitum est implere: quod autem est de se illicitum, non fit licitum per iuramentum: igitur post iuramentum illud remanet illicitum, & ita implendo quod iurauit, peccat mortaliter: igitur non implendo illud, non peccat mortaliter; quia nullus est perplexus in lege Christiana, vt scilicet faciendo aliquid, vel non faciendo, peccet mortaliter: quod videtur dicere perplexum: & tamen iste non implendo quod iurauit, periurat: igitur illud periurare non est peccatum mortale. *1. Arg. 1.*

Præterea,

Arg.2. Præterea, grauius est iurare per Deum, quàm per Euangelium, sicut patet per Saluatorem *Matth.23.* maius est iurare per templum quàm per aurum, quia maius est templum, quod sanctificat aurum, quàm aurum, quod sanctificatur per templum, & hoc quantùm ad reuerentiam: igitur si periurare est peccatum mortale, periurare per Deum erit maximum peccatum mortale: igitur communes personæ tota die peccant mortaliter, quia pro nihilo habent iurare per Deum, etiam asserendo falsum, quod videtur durum.

Vide 22. q.4. Extrà de iureiur. petitio, & quanto in gloss. 21. q. 4. si quis. Extrà de his, qui vi aut metus causa. cap. si Abbas, & extrà. de sponsal. cap. Cùm locū. 2.

Præterea, non omne iuramentum promissorium obligat necessariò: igitur nec ibi periurium est peccatum mortale. Antecedens probatur, primò de iuramento coacto, *Extrà de iureiurando cap. Verum.* de iuramento autem doloso patet quòd iurans non intendit se obligare: nullus autem se obligat, nisi intendat se obligare. De istis duobus simul probatur per simile de matrimonio. nam consensus coactus, & dolosus non obligant aliquem, vel aliquam ad matrimonium. De iuramento incauto probatur, quia si impleat illud, fit in peiorem exitum: igitur malum est implere.

Contrà, Matth. 5. *Non periurabis, reddes autem Domino Deo iuramenta tua*, & in Psalm. 75. *Vouete, & reddite*, &c.

SCHOLIVM.

Definit iuramentum, & docet periurium esse mortale, & dat huius rationem clarè.

IN ista quæstione primò videndum est de ratione iuramenti: & secundò ex hoc, quòd periurium est peccatum mortale: tertiò de distinctione iuramenti, & qualiter iuramenta specialia sint peccata.

Quantùm [b] ad primum dico, quòd iuramentum est assertio dicti humani, quod ipsum sit verum, & hoc vltimatè, iuxta illud ad Hebr. 6. *Omnis controuersiæ finis ad confirmationem est iuramentum.* Homo enim sciens hominem esse mendacem, & ignorantem, & per consequens posse fallere & falli, non potest certam fidem adhibere dictis suis: & ideò inuentus est modus asserendi dicta, adducendo alium in testem, qui est verax, & sciens, qui nec fallere, nec falli potest, quod fit dum in iurando adducitur in testem assertionis iurantis ipse Deus, qui scit veritatem, & mentiri non potest.

Et ex hoc sequitur [c] propositum de periurio, quia adducere Deum tanquam testem falsi, est facere irreuerentiam Deo, vel adducere eum tanquam ignorantem veritatem, & ita non omniscientem, vel adducere eum tanquam volentem testificari, quod falsum est: vtroque autem modo fit irreuerentia Deo immediatè contra illud præceptum primæ tabulæ: *Non accipies nomen Dei tui in vanum*, & ideò vtroque modo, si ex deliberatione fiat, est peccatum mortale. *Exodi 20.*

COMMENTARIVS.

1. Summa commentorum in hac quæstione.

a CIRCA *istam distinctionem*, &c. In hac quæstione hæc tractat Doctor. Primò, proponit tria argumenta pro parte negatiua. Secundò, definit iuramentum, & inde infert periurium esse peccatum mortale ex genere suo. Tertiò, docet indeliberationem efficere vt periurium non sit mortale, etiam iis, qui assuescunt mentiri. Quartò, ostendit quomodo iuramentum de veritate rei, de qua dubitaretur, sit peccatum. Quintò, diuidit primò iuramentum in assertorium & promissorium, & deinde promissorium in dolosum incautum, aut coactum. Sextò denique, soluit argumenta principalia. Ad hæc si quæ alia sunt ad tractatum de iuramento, & periurio spectantia, quorum cognitio deseruire possit ad praxim, aut speculationem, ea ego, sed quàm possum breuiter, & clarè adiungam.

2. Quid sit iuramentum.

b *Quantùm ad primum dico*, &c. Varias solent adferre authores *iuramenti* descriptiones, sed omnes benè explicatæ in idem tendunt, & præsertim descriptio Scoti hoc loco, qua dicit, quòd *iuramentum* sit assertio dicti humani, quòd ipsum sit verum, & hoc vltimatè, id est, assertio vltimata veritatis dicti humani, coincidit cum descriptione Sancti Thomæ 2.2. *q.89. art.1.* qua communiter vtuntur Scholastici Doctores, nempe quòd *sit assumptio Dei in testem veritatis, quam quis loquitur*, nam vltimata assertio veritatis consistit in assumptione Dei in testem.

Quod vt meliùs intelligatur, aduertendum, *assertionem* posse capi dupliciter. Primò, pro oratione quacumque, in qua aliquid de alio diceremus, & sic coincidit cum propositione, & in eo sensu solemus vocare nostras conclusiones *assertiones*. Alio modo potest capi pro confirmatione aliqua speciali alicuius propositionis, non quidem pro confirmatione rationis alicuius, qua scilicet per argumentationem probaremus, aut significaremus veritatem propositionis, quam vellemus asserere, seu confirmare; sed pro confirmatione aliqua speciali, qua adducendo aliquem in testem istius quod confirmare volumus, inducimus alios ad id credendum, quantùm est ex parte nostra. Quando ergo dicitur quòd iuramentum sit assertio dicti humani, intelligitur de assertione non primo, sed secundo modo accepta.

Assertio dupliciter capitur. Primò pro propositione. Secundò pro confirmatione propositionis.

Quia verò potest aliquis confirmare propositionem, 3.

cognoscens non deberet prudenter existimare quòd in vno potiùs, quam altero sensu proferret ipsa, nisi aliunde id cognosceret, & si in vno potiùs quàm in altero id intelligeret, sicut si id cederet in suum emolumentum, non deberet gratias agere loquenti, sed sibi ipsi, aut aliis, qui informarent ipsum: ita si in detrimentum vergeret, similiter non deberet aliis id imputare, quàm sibi ipsi: sed hostes solent plerumque cedere loco, & fingere metũ, ac præ se ferre multa, aliquãdo verè, aliquãdo simulatè: ergo id faciendo nõ significant determinatè quòd fugiãt, aut timeant verè, potiùs quàm quòd simulant fugam, & metum, & consequenter si alij intelligant ipsos de vera fuga, cùm illi non prætendant aliud quàm simulare fugam, sibi ipsis id ascribere debent, nec potest verè dici quòd simulantes fugam significauerunt falsum absolutè, & simpliciter potius quàm verum.

Hostes fugiendo, aut simulando fugã non significant propriè fugam.

206\. *Cõfirmatio 3. Componens se externè ad metum quãdo non metuit, nõ significat aliud quàm habet in mente.*

Confirmatur tertiò, quia reuera ille solus mentitur, qui significat aliud, quàm habet in mente, sed qui componit se externè eo modo, quo solent metuentes, etiam quando non metuit, non significat metum propriè: ergo non mentitur, & idem est de simulantibus fugam, & tristitiam, aut lætitiam, aut similia. Probatur minor, quia qui verè metuit, & habet illam compositionem externam, non significat propriè suum metum; ergo nec sic componens se, cùm non metuit, significat metum. Probatur secundò eadem minor, & vltimum antecedens, quia illa compositio non est imposita ad significandum metum, sed significat tantùm ex se illum impropriè, quatenus deducit in cognitionem metus, quemadmodum effectus deducit in cognitionem suæ causæ, & quemadmodum si duo aliqua soleant connecti, aut semper, aut communiter, vnum ex ipsis significat alterum: vt, verbi gratia, si canis aliquis semper comitaretur aliquem hominem, eo ipso, quo videretur canis, colligeretur esse vicinus dominus, & è contrà; & sic & canis significaret aliquo modo aduentum istius hominis, & istius etiam aduentus aduentum canis: sed certum est hoc non esse significare, nisi valdè impropriè: vnde nemo diceret quòd qui talem canem proponeret alicui, per hoc significaret illi aduentum hominis illius, quem tamen canis significaret; nec vllus diceret quod si non adueniret iste homo, is qui proponeret canem, mentiretur, licèt deciperet, si ex proposito saltem id faceret: & ratio à priori est, quòd vt aliquis significet aliquid sic, vt mentiri dicendus sit, si id non ita se habeat quemadmodum significatur, debeat vti signis, quibus vtuntur homines ad significandum; vnde quia non vtuntur homines ad significandum aduentum hominis propositione canis, aut ad significandum ignem propositione caloris, verbi gratiâ, ideò si proponant canem, aut calorem, nõ debent dici sic significare hominem, aut ignem, vt mentiri dicendi sint, nisi proposito cane, aut calore, adsit homo, aut ignis. At quia solent homines significare quòd aliquid sit, vel non sit, per nutus determinatos capitis, aut manus, propterea, si talibus nutibus factis res non sit conformis, mentietur vtens illis nutibus, non minùs quàm si vteretur verbis.

Quid requiritur, vt aliquis mentiatur per signa non vocalia.

207\. *Assertio 4. Simulatio, qua per signa concomitãtia bonitatẽ præ se ferret eam, est peccatum, sed non mendacij.*

Dico quartò, simulationem primam Scoti, qua quis per signa aliqua concomitantia bonitatem, vellet alios perducere ad opinionem de sua bonitate concipiendam, quam tamen non haberet, esse peccatum, non tamen mendacij, sed hypocrisis. Hæc est communis, quoad primam partem, qua dicitur talem simulationem esse peccatum, & quoad tertiã partem, qua dicitur esse hypocrisis; & probatur illa prima pars, ex tertia parte, quia hypocrisis est peccatum, vt patet: ergo illa simulatio, si sit hypocrisis, erit peccatum. Probatur ipsamet tertia pars, quia nihil aliud intelligi potest potiùs per hypocrisim, quàm fictio, seu simulatio bonitatis, aut perfectionis spiritualis, præsertim quæ non est à parte rei.

Probatur denique secunda pars, qua dicitur quòd non sit mendacium ex probationibus assertionis præcedentis. Quibus tamen non obstantibus fatendum est, quòd talis simulatio sit aliquo modo contra veritatem, quia ad veritatem spectat, vt aliquis se præbeat in vita, & moribus, qualis est; sic saltem, vt mores externi non sint difformes moribus internis.

Dico quintò, simulationem secundam, qua quis scilicet simularet mala sibi non inesse per signa illa positiua, quæ solent comitari virtutes oppositas, esse etiam peccatum hypocrisis, quia reuera sic significat inesse sibi virtutes, quæ sibi non insunt, & consequenter tam mala erit illa simulatio, quàm præcedens. Hoc tamen sic intelligo, quando per illa signa non solùm intenderet cooperire sua mala, sed etiã manifestare bona. Quòd si præcisè intenderet cooperire mala, existimo quòd eodem modo peccaret, vel non peccaret, quo per simulationem tertiam; & id certum est, si non videret sequi ex illis signis opinionem de bonitate opposita malo, quod cooperire vellet. Quòd si etiam videret illam sequi adhuc ita, si in detrimentum vergeret, similiter non deberet aliis id imputare, modò non intenderet illam, probabile puto quòd non peccaret, nisi eo modo, quo peccaret per simulationem tertiam, præsertim si non posset alio modo cooperire sua mala. 208.

Assertio 5. Simulatio, qua quis præ se ferret non esse malũ per signa virtutum oppositarum est peccatum hypocrisis.

Limitatio conclusionis.

Dico sextò, simulationem tertiam, qua quis cooperiret sua mala, non exhibendo illa signa, quæ concomitantur mala, nõ esse peccaminosam, sed potiùs esse bonam. Hæc est communis, & probatur, quia exhibere illa signa esset malum; ergo non est malum illa non exhibere. Probatur antecedens; tum, quia id reprehenditur Isaiæ 3. *Peccatum suum, quasi Sodoma prædicauerunt nec absconderunt*, & aliis multis locis; tum, quia id faciendo scandalizarentur alij, & infamaretur exhibens illa signa: ergo est malum id facere. Aduertendum autem hîc, quòd si per non exhibitionem illorum signorum prætenderetur opinio de bonitate opposita malitiæ, quę adesset, tum committeretur peccatum hypocrisis, verbi gratiâ, si quis interiùs esset iratus, & comprimeret istos motus externos, quos iracundi solent habere, id facere posset, vel vt non ostenderet illam imperfectionem suæ interioris iræ, ne offenderet alios, aut infamaret se, & sic faciendo non peccaret, sed potiùs benè faceret; vel id facere posset, vt conciliaret sibi opinionem patientis, & talis, qui non moueretur internè per occasionem tum exhibitam, & sic peccaret peccato hypocrisis. 209.

Assertio 6. Simulatio, qua quis cooperiret sua mala non exhibendo signa ipsa concomitantia, non est peccaminosa, sed bona.

Limitatio conclusionis.

Dico septimò, simulatio quarta, qua quis exhiberet signa naturalia alicuius rei indifferentis in ordine ad significandam præsentiam istius rei, cùm tamen non esset præsens, vt si quis procuraret sudorem ad significandam fatigationem, quæ non esset, aliquando potest esse bona, aliquando mala, secundùm scilicet quòd ordinatus ad bonum, aut malum. Probatur, quia sic simulans non mentitur, vt patet ex suprà dictis; hoc 210.

Assertio 7. Significatio rei ex se indifferentis per signa naturalia talem rem, aliquando est bona, aliquando mala.

Non est mendacium.

hoc autem supposito, non potest habere rationem aliquam boni, aut mali, nisi quatenus bonum, vel malum sequitur ad ipsum, aut intenditur per ipsam: ergo si sequatur, aut intendatur bonum, simulatio erit bona; si malum, simulatio erit mala. Nec refert quòd causaret semper errorem: nam error etiam potest aliquando esse bonus alicui, vt egregiè more suo Augustinus lib. de mendacio. *Nonnulli, qui sibi mortem intulissent, si aliquid mali, quod verè contingeret, de charis suis cognouissent, falsum putando sibi pepercerunt, atque ita falli ijs profuit, sicut alijs obfuit vera cognoscere.*

Hinc patet quomodo possit aliquis licitè simulare tristitiam cum tristibus, & gaudium cum gaudentibus, vt posset instar Apostoli *gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus, & omnibus omnia fieri, vt omnes lucrifaciat.*

211. *Assertio 8. Significatio rei indifferētis per signum indifferēs non est ex se mala.*

Dico octauò, simulatio quinta, qua quis per signum indifferens simularet aliquem effectum indifferentem, vt si per erectionem spumarum, aut saluiarum aliósve motus, & gesticulationes præ se ferret quis insaniam, quam non haberet, non est peccatum, nisi ordinetur ad malum. Patet, non solùm ex rationibus præcedentis assertionis, sed etiam particulariter, quia illa signa, cùm sint indifferentia, non significant talem effectum, tam determinatè, quàm signa, de quibus in assertione præcedenti; vnde minùs habent aliquo modo de significatione falsi ex se.

212. *Qualis erat simulatio Dauid quādo præ se tulit insaniam. Non peccauit. Nō rectè probat Abulensis eum non peccasse.*

Addit autem Doctor talem fuisse simulationem, qua Dauid 1. *Regum* 21. finxit se insanum, atque adeò inferendum est ex ipsius sententia, quandoquidem Dauid non habuerit ad illam simulationem vllum finem malum, sed potiùs bonum, eum non peccasse in illa simulatione. Quod tenent interpretes communiter, & speciatim Abulensis, qui tamen non rectè probat eum non peccasse ex eo quòd dicatur 3. Reg. cap. 15. *Eo quòd fecisset Dauid rectum in oculis Domini, & non declinasset ab omnibus, quæ præceperat à cunctis diebus vitæ suæ, excepto sermone Vriæ Hebræi.* Ex hoc, inquam, loco non rectè probat ipsum non peccasse in illa simulatione, quia certum est Dauid peccasse aliis peccatis, quàm peccato Vriæ, vt 1. *Reg.* 25. quando cogitauit interficere Nabal, & omnem domum eius, in quo ipsum peccasse fatetur ipsemet Abulensis *ibidem*, & expresè tenet Augustinus *lib. contra mendacium cap.* 9. inquiens: *sed certè Dauid nullo modo rectè dicitur iurare debuisse se esse facturum quod postea cerneret se facere non debere.*

Non solùm peccauit Dauid in facto Vriæ, & Betsabee. Alia eius peccata.

Deinde, quamuis id Abulensis negat, communis interpretum consensus est Dauidem peccasse 2. *Reg.* 24. dum curauit populum enumerari, quod peccatum ipsius tam seuerè postea punitum est, & ab ipsomet, Sancto aliàs Rege, eodem loci agnitum est, ipsemet enim dicit: *Peccaui valdè in hoc facto, sed precor Domine, vt transferas iniquitatem serui tui, quia stultè egi nimis.* Quomodo autem cum his aliis Dauid peccatis stare possit veritas istius loci 3. *Reg.* 15. non est huius loci, sed videri potest Sanctius 1. *Reg.* 25.

213. *Melius probatur Dauid in præmissa simulatione non peccasse.*

Quòd itaque Dauid non peccauerit in hac simulatione, meliùs probatur per alias rationes, quas idem Abulensis adducit, & ex dictis sufficienter constat, quia nulla est ratio, ob quam illa ipsius simulatio, siue sit reducenda ad quintam speciem simulationis, vt dicit Doctor; siue reduceretur etiam ad quartam, dicenda sit peccaminosa, cùm fuerit facta intuitu vitandæ mortis, & sine vllo aliorum detrimento, quod meritò non deberet procurare, vt vitaret pœnam mortis iniustè affligendam, vt timebat, nisi ea simulatione eam prudenter declinaret.

Aduerto autem hìc obiter, cùm Dauid, vir secundùm cor Dei tantopere laudatus in Scriptura à Deo, non semel tantùm peccauerit mortaliter, etiam ab inito regni gubernio, non debere esse mirum quòd alij celebres antiquæ legis homines, vt, verbi gratiâ, Abraham, & Iacob, & Ioseph, peccarent etiam mortaliter, vt mirum sit quanto studio, & labore conentur aliqui eos excusare à mendaciis officiosis, quibus proferendis non peccarent, nisi venialiter.

Non debet difficile apparere quòd sancti viri veteris Testamenti peccauerūt mortaliter.

214. *Responsio in forma ad argumentum principale quartū propositum num. 201.*

Ex his nunc breuiter respondeo in forma ad argumentum principale vltimum propositum *num.* 201. distinguendo maiorem: simulatio in factis, per quam propriè significatur aliquid esse, quod cognoscit simulans non esse, qualis est illa, quæ fieret ab annuente, aut renuente capite, vbi tales nutus sunt accepta pro signis instar vocum, concedo maiorem: simulatio in factis propriè dicta, per quam aliud propriè non significatur, quales sunt istæ quinque simulationes, quas proponit Doctor, præsertim quarta, aut quinta, semper, nego maiorem: & similiter distinguo minorem, simulatio in factis, per quam aliquid, quod non est, propriè significatur, sicut per verba, nego minorem: simulatio, per quam non propriè significatur aliquid, quod non est, sed quæ sit talis rationis, qualis sunt simulatio quarta, & quinta iam explicata, concedo minorem, & nego consequentiam.

215. *Quæ simulatio in factis est peccatum.*

Ad primam probationem minoris respondeo, concessa maiori, & minori, & distinguendo consequens; ergo simulatio in factis, qualem diximus in distinctione minoris, non esse peccatum, concedo consequentiam; talis enim erat simulatio Dauid, qualem diximus in eadem distinctione, esse peccatum, nego consequentiam, quia talis non erat simulatio Dauid. Quòd si esset eadem ratio de simulatione Dauid, ac de mendacio quoad rationem peccati, tunc dicendum esset quòd simulatio Dauid esset peccatum veniale, nec illud esset inconueniens. Vel posset dici quòd non esset peccatum, propter ignorantiam inuincibilem, quam poterat habere Dauid.

An simulatio Iehu fuerit peccatum.

Ad aliam probationem minoris, de simulatione Iehu, si erat talis, qualis erat simulatio Dauid, aut si ex ea non sequebatur nocumentum aliquod, quod non posset iustè intendi, & procurari, respondetur eodem modo, quo responsum est ad primam probationem de Dauid. Si autem non erat talis simulatio, sed mediante ea aliquod malum est commissum, tum dicendum est quòd erat mala, & sic non facit ad propositum.

216.

In rei autem veritate Doctor dicit non esse necessarium, vt excusetur, quia licèt secundùm se simulatio eius posset benè excusari, tamen coniungebatur cum effectibus malis, occisionis nempe Prophetarum Bahal, & prouocationis ad cultum Idoli, & ideò non est excusanda: quæ etiam est sententia Diui Thomæ 2. 2. *quæst.* 111. *ad secundum.* Abulensis quidem in eundem Scripturæ locum dicit non peccasse Iehu, nec occidendo Prophetas Bahal, nec insidiosè etiam eos interficiendo; sed benè tamen peccasse venialiter, mentiendo officiosè. At imprimis, si non peccauit insidiosè occidendo, non peccauit mentiendo, & si non peccauit mentiendo, nec occidendo,

Sententia Abulensis impugnatur.

dendo, nec peccauit insidiosè occidendo, quia insidiæ omnes, quas hîc posuit, quibus decipiebat, & circumueniebat Sacerdotes Bahal, consistebant in mendaciis principaliter.

Et præterea sententia expressa est Augustini *in libro contra mendacium, eum in facto illo peccasse grauiter*, ita enim ait, cap. 2. *Illum verò Iehu mendacio impio, & sacrificio sacrilego occidendos impios, & sacrilegos, inquirentem non imitarentur, nec si de illo, qualis fuisset, Scriptura tacuisset. Cùm verò scriptum sit eum rectum cor non habuisse cum Deo, quid ei profuit quòd pro nonnulla obedientia, quam de domo Achab omninò delenda, pro cupiditate sua dominationis exhibuit, aliquam tamen mercedem transitoriam regni temporalis accepit.*

217. *Scoti, & Augustini sententia de Iehu conueniunt.* In quibus verbis tota Doctoris nostri sententia hîc de facto Iehu exprimitur, quod ad eius confirmationem sufficit.

Aduertenda autem est specialiter ponderatio Augustini, quòd scilicet Iehu non esset imitandus in eo facto, quamuis Scriptura non commemoraret malitiam ipsius, & deinde quòd multò minùs imitandus sit, quia Scriptura significat ipsum fuisse vsquequaque iustum. Præterea aduertendum est, quòd videatur sanctus Augustinus sentire facta aliqua peccaminosa, præmio affici temporali, quia dicit quòd pro obedientia exhibita ex cupiditate dominationis fuerit regni temporalis mercede donatus.

Propter quid præmiatus Iehu. Deinde in ipsa Scriptura eodem loci, cùm post hoc factum Dominus significat Iehu, quam mercedem esset ipsi daturus, non dicit eam esse dandam propter hoc factum, sed potiùs propter præcedens, quo interfecit progeniem Achab. verba Scripturæ sunt: *Dixit autem Dominus ad Iehu, quia studiosè egesti, quod rectum erat, & placebat in oculis meis, & omnia, quæ erant in corde meo, fecisti contra domum Achab, filij tui vsque ad quartam generationem sedebunt super thronum Israël.*

Itaque laudatur, & præmiatur Iehu, quia deleuit domum Achab, non quia interfecit Sacerdotes Bahal dolosè, aut cum mendacio; vnde non est cur excusetur à peccato in ea occisione.

Fateor sanctum Hieronymum approbasse videri illam Iehu simulationem *in cap. 2. epistolæ ad Galatas*, dum dicit vtilem simulationem, & in tempore assumendam Iehu Regis Israël, nos doceat exemplum. Quæ verba retulit in Decreta *22. quæst. 2.* Gratianus. Sed Hieronymi auctoritati opponimus Augustini. Nec refert quòd, vt dixi, verba Hieronymi sint relata in Decreta, quia per hoc non accipiunt auctoritatem maiorem, vt benè notat Malderus in libello de abusu restrict. ment. cap. 6. & alij plures. *S. Hieronymus videtur approbare simulationem Iehu.*

Hîc posset commodè agi de simulatione in causa fidei, quomodo, & quatenus licere possit, aut fugiendo, aut tacendo, aut respondendo, aut assumendo vestes contrarias professioni, aut assistendo cæremoniis falsæ religionis, sed suprà de hoc egi *d. 25. quæst. 1.*

DISTINCTIO XXXIX.

De periurio.

NVNC de periurio videamus. Periurium est mendacium iuramento firmatum. Hîc quæritur, Vtrùm sit periurium, vbi non est mendacium? Quod quibusdam videtur ex auctoritate Hieronymi dicentis, [Aduertendum est, quòd iusiurandum tres habet comites, veritatem, iudicium & iustitiam, si ista defuerint, non erit iuramentum, sed periurium.] Vbi autem falsum iuratur, veritas deest. Si ergo falsum iuretur, etsi non sit ibi intentio fallendi, videtur esse periurium, quia deest veritas. Quibusdam placet non esse periurium, vbi non est mendacium, & sicut dicitur aliquando falsum sine mendacio, ita iuratur falsum sine periurio. Falsum fortè dixit Apostolus, cùm se venturum ad Corinthios promisit: nec tamen sicut ei imponebatur, culpam mendacij contraxit, quia sic animo sentiebat, etiamsi iuramento illud firmasset, non periurium incurrisset, quia quantùm in ipso fuit, verum dixit, & si iurationem addidisset, quantum in se foret, verum iurasset, etsi aliter euenerit quàm dixit. Ideò sicut quis non est mendax, nisi aliter sentiat animo, quàm dicit, siue ita sit, siue non: ita videtur quibusdam neminem periurum constitui, nisi aliter sentiat animo, quàm loquitur, siue ita sit, siue non. A. *Hieronym. super Ieremiam in cõmẽtario ad c. 4. in principio, & to. 5. & habetur 22. q. 2. animaduertẽdum. 1. Cor. vlt. A 1. Cor. 1. e*

De triplici modo periurij.

SEd meliùs creditur & ille peierare, qui falsum voluntate fallendi iurat, & qui falsum putans quod verum est, iurat: & qui verum putans quod falsum B.

August. de verbis Apostoli ser. 28. non longè à principio tom. 10. falsum est, iurat. Vnde Augustinus. [Homines falsum iurant, vel cùm falluntur. Aut putat homo verum esse quod falsum est, & temerè iurat, aut scit, vel putat falsum esse, & tamen pro vero iurat, & nihilominus cum scelere iurat. Distant autem illa duo periuria quæ commemoraui. Fac illum iurare, qui verum esse putat, pro quo iurat, verum putat esse, & tamen falsum est: non ex animo iste peierat, sed fallitur. Hoc pro vero habet quod falsum est, non pro falsa re sciens iurationem interponit. Da alium, qui scit falsum esse, & dicit verum esse, & iurat tanquam verum sit, quod scit falsum esse. Videtis quàm ista detestanda sit bellua. Fac alium, qui putat falsum esse, & iurat tanquam verum sit, & fortè verum est. Verbi gratiâ, vt intelligatis. Pluit in illo loco. Interrogas hominem, & dicit pluisse: & tunc pluit ibi, sed putat non pluisse, periurus est. Interest quemadmodum verbum procedat ex animo: ream linguam non facit, nisi rea mens sit.] Hîc euidenter traditur, quòd tripliciter peierat homo, vt suprà diximus, dum vel sciens falsum iurat; vel putans falsum quod verum est iurat; vel æstimans verum quod falsum est iurat. *Obiectio.* Sed hoc extremum non videtur esse periurium, etiam si periurium nominetur, eo quòd falsum iuratur, non videtur reus esse periurij qui sic iurat: quia non est mens eius rea, & ideò nec lingua. *Responsio.* Imò eius mens rea est, dum iurare præsumit quod perspicuè verum non deprehendit. Non ergo omne periurium mendacium est, nec omnis qui peierat mentitur: sed omnis mentiendo iurans peierat, & omnis qui falsum iurat, siue mentiens, siue non, peierat. *Quæstio.* Cùm verò quis iurat quod verum est, existimans esse falsum, quæritur quid sit ibi periurium? Ipsa enim significatio vocis vera est, quia verum nescienter loquitur. Non ergo ipsa significatio, vel falsum, vel mendacium est, quia vera est: & quod verum est, periurium non videtur esse. *Solutio.* Ad hoc dicimus loqui sic, scilicet, contra mentem, sub attestatione iuramenti esse periurium. Mentiri ergo, adhibita iuratione, periurium est. Periurium ergo est, vel iurando loqui falsum cum intentione fallendi, vel iurando loqui falsum sine intentione fallendi; vel iurando loqui verum cum intentione fallendi. *Oppositio.* Hîc opponitur, Si omnis qui falsum iurat, peierat: tunc qui alicui promittit dare sub certo termino aliquo, quod tamen non faciet, ex quo iurauit, peierauit, quia falsum iurauit. Non enim ita futurum erat vt iurauit. *Determinatio.* Ad hoc dici potest, quia non omnis qui iurat quod falsum est, ex quo iurat periurus est, sicut iste, de quo agimus: sed ex quo propositum mutat, vel terminum transgreditur, iuratio talis fit periurium reatu.

An iuratio sit malum.

C SI autem quæritur, Vtrùm iurare sit malum? Dicimus aliquando malum esse: aliquando non. Sponte enim & sine necessitate iurare, vel falsum iurare, peccatum grande est. Ex necessitate autem iurare, scilicet, vel ad asserendam innocentiam, vel ad fœdera pacis confirmanda, vel ad persuadendum auditoribus quod est eis vtile, malum non est: quia necessarium eis est. *August. de serm. Domini in mõte lib. 1. longè post medium lib. tom. 4.* Vnde Augustinus [Iuramentum faciendum est in necessariis, cùm pigri sint homines credere quod eis est vtile. Iuratio non est bona, non tamen mala, cùm est necessaria, id est, non est appetenda sicut bona, nec tamen fugienda tanquam mala, cùm est necessaria. Non est enim contra præceptum Dei iuratio. Sed ita intelligitur Dominus prohibuisse à iuramento,

Sola adductio Dei in testimonium est vltimata assertio veritatis.

tionem, quam dicit, assumendo aliquem hominem alium in testimonium, vt homo est, & si id faceret, non sufficienter confirmaret suum dictum, quia ille alius homo posset aut ignorare veritatem dicti illius; aut circa eam mentiri: hinc fit vt meritò possit exquiri vlterior confirmatio, & consequenter sequitur quòd talis assertio non esset vltimata assertio. At si quis confirmet propositionem, assumendo Deum in testem, quia Deus nec fallere, nec falli potest, non potest vlterior talis confirmatio propositionis assertæ requiri, sicut posset assumendo quemcumque alium à Deo, & propterea sola inuocatio, seu assumptio Dei in testimonium propositionis asserendæ est vltimata assertio eius: ergo, à primo ad vltimum, idem est vltimata assertio dicti, seu propositionis alicuius, ac assumptio Dei in testem eius; nec potest esse vltimata assertio dicti, quin sit talis assumptio, nec talis assumptio quin sit talis assertio. Vnde Scotus ipse explicat qua ratione asserat quis vltimatè, seu confirmet sua dicta, dicendo quòd id fiat adducendo alium in testem, qui est verax, & sciens: quæ est expressa doctrina D. Thomæ. In hoc tantùm videntur differre, quòd Scotus magis explicet, & exprimat effectum formalem, quem præstat iuramentum dicto, seu propositioni, quæ iuratur: qui effectus consistit in confirmatione illa particulari, quam iam explicauimus propositionis, & intenditur à iurante in ordine ad faciendam fidem iis, quibus iurat.

Addit autem Scotus, & benè, quòd iuramentum debeat esse assertio dicti humani, vt significet quòd debeat esse actus humanus, hoc est, liber, libertate indifferentiæ, & contingentiæ, quia aliàs nec esset moralis, nec bonus, aut malus; & sine dubio Sanctus Thomas, quando dicit iuramentum consistere in assumptione Dei, vt testis veritatis, loquitur de assumptione humana, & libera.

4\.
Cur iuramentum debeat esse vltimata assertio veritatis.

Quòd si quæratur cur requiratur ad iuramentum assertio vltima rei, & non sufficeret vt quis iuret, adferre hominem aliquem, vt homo est, in testimonium suæ veritatis? Responderi posset primò, id colligi ex communi hominum sensu, qui intelligunt per iuramentum vltimam assertionem. Secundò, posset illud probari ex illo Apostoli loco, quem adducit Scotus ex Hebr. 6. *Omnis controuersiæ finis ad confirmationem est iuramentum*, id est, vltima confirmatio, quam potest quis dare per testificationem suam alicui parti controuersiæ cuiuscumque, consistit in iuramento: hoc enim non esset verum de testificatione quam quis exhiberet adducendo alium hominem, vt homo est, in testimonium veritatis à se dictæ, quia posset vlterior confirmatio rationabiliter requiri, qua scilicet adduceret Deum in testem. Dixi autem *adducendo hominem, vt homo est*, quia, vt postea dicam, si adduceret ipsum, vt creatura Dei est, propriissimè iuraret.

Clara descriptio iuramenti.

Est ergo, vt ad rem ipsam veniamus, iuramentum assumptio Dei in testimonium alicuius propositionis, seu enunciationis, quam iurans profert. Nec hæc descriptio alia probatione indiget, quàm quòd nihil aliud intelligant homines per iuramentum, quàm huiusmodi assumptionem, seu inuocationem, & declarabitur magis per solutionem sequentium obiectionum.

Cur dicatur talis confirmatio iuramentum.

Dicitur autem huiusmodi inuocatio, seu assumptio Dei, iuramentum, secundùm Sanct. Thom. suprà, quia quasi pro iure introductum est, vt quod sic confirmatur, habeatur pro vero; vel quia, vt ait Augustinus *de verbis Apostoli sermone* 28. qui iuramento vtitur, ius veritatis Deo reddit.

5\.
Obiectio 1.

Obiici potest primò contra præmissam iuramenti descriptionem, quòd aliqui iurent sæpe per idola, & per creaturas, vnde prohibetur iuramentum per creaturas Iacobi 5. *Nolite iurare omnino, neque per cælum, neque per terram.* Respondetur primò, quoad ad idola attinet, neminem per illa iurare, nisi qui opinatur ea habere aliquid diuinitatis; idem autem est sic opinanti per ea iurare, ac per ipsum Deum; vbi autem non est talis opinio de illis, nemo confirmaret sua dicta, ea testificando per idola, sed potiùs id faciendo ea infirmaret. Non fit ergo iuramentum, nisi vel per Deum verum, aut in opinione, aut in re.

Responsio 1.

Non iuratur per idola nisi ex errore.

Responsio 2.
Nec per creaturas iuratur, nisi quatenus respiciunt creatorem, seu Deũ.

Respondeo secundò quoad creaturas, neminem per eas propriè iurare, nisi quatenus sunt aliquid creatoris, vt sic autem qui iurat per ipsas, iurat aliquo modo per Deum. Vnde Augustinus de verbis Apostoli sermone 28. *Ecce dico charitati vestræ, & qui per lapidem iurat falsum, periurus est*, quia (vt explicat benè Magister) non lapidem, qui non audit, sed eius creatorem adhibet testem. Et sanè si alio modo quis adduceret lignum, aut lapidem, aut cælum in testimonium veritatis, quam loqueretur, nullo modo magis confirmaret sua dicta audientibus, quàm simplici assertione sine iuramento faceret. Dices, simplices homines, qui sæpe iurant per cælum, & terram non apprehendere ea per modum creaturarum formaliter, neque per modum alicuius pertinentis ad Deum: ergo nulla responsio.

Simplices etiam iurantes per creaturas aliquo modo concipiunt se iurare per Deum.

Respondeo distinguendo antecedens, quoties verè iurant ex deliberatione per illa non apprehendunt illa per modum spectantis ad Deum distinctè, & explicitè, concedo; in confuso, & imperfectè, nego antecedens: nam eo ipso, quo volunt per talem testificationem vltimatè conciliare fidem suis dictis, non possunt non vti isto modo confirmandi sua dicta, quatenus habet vim ea confirmandi vltimatè. Vnde quia non habet vim confirmandi, nisi vt creaturæ illæ spectant ad Deum; volunt sine dubio iurare per creaturas, vt sic.

6\.
Obiectio 2.

Obiicies secundò, quando quis dicit: Peream nisi ita sit, aut per salutem meam, vel per salutem Regis ita est, iurat: sed non videtur quòd adducat Deum in testem veritatis, neque enim illa verba habent sensum talem: ergo non descripsimus sufficienter iuramentum, vt sic.

Responsio.
Confirmans veritatem per suam, aut alterius salutem, aut per imprecationem, aliquo modo iurat per Deũ.

Respondeo negando minorem, quia per prædicta verba significat se esse contentum quòd Dominus Deus, qui scit an dicat verum, nécne, & potens est castigare falsitatem, puniat ipsum, vel morte, vt pereat, vel infirmitate, vt non sit sanus, nisi dicat veritatem. Vnde Augustinus in sermone 28. de verbis Apostoli: *Cùm quis ait: per salutem meam, salutem suam Deo obligat. Cùm dicit per filios meos, oppignorat eos Deo, vt hoc eueniat in caput eorum, quod exit de ore ipsius: si verum, verum; si falsum, falsum.* Hoc autem faciendo etiam Deum in testem vocat, volendo scilicet vt testificetur Deus aliquando an ipse dixerit veritatem per inflictionem illarum pœnarum, si non dixerit, & per non inflictionem, si dixerit.

Obiectio 3.

Obiicies tertiò, potest quis iurare absque verbis: ergo saltem iuramentum non consistit in inuocatione

inuocatione verbali Dei ad testimonium veritatis.

Iuramentum non debet necessariò esse vocale. Respondeo concedendo totum, neque nos dicimus inuocationem Dei, qua quis iurat, debere esse vocalem: sicut enim non requiritur vt quis mentiatur, aut verum dicat, quòd vtatur verbis, sed sufficit vti signis æquiualentibus verbis; ita etiam sentiendum est de iuramento, quod vt quis iuret verum, aut falsum, non requirantur necessariò verba, sed sufficiant signa, & hoc non solùm respectu eorum qui loqui non possunt, sed eorum etiam qui possunt. Nec est vlla ratio, aut authoritas, quæ vel leuiter suadeat contrarium, vt mirum sit apud Couarruuiam aliquos sensisse verba vniuersaliter requiri in omni iuramento, & alios ea quidem requiri apud potentes loqui, non apud impotentes.

8. *Obiectio 4.* Obiicies quartò, Concionatores, & Doctores non iurant, dum confirmant suam doctrinam, ostendendo quòd Deus eam reuelauit in Scriptura tali, vel tali loco, sed tum inuocant Deum, & adducunt ipsum in veritatis suæ testimonium; ergo prædicta descriptio iuramenti non est bona, quia conuenit alicui, quod non est iuramentum.

Responsio. Dicentes Deum aliquid reuelasse non iurant eo ipso. Respondeo negando minorem, quia non inuocant tum Deum, neque volunt vt ipse testificet veritatem, sed ostendunt tantùm ipsum antea testificasse illam veritatem. Adductio autem Dei in testimonium, in quo consistit iuramentum, debet esse mediante inuocatione, seu voluntate, qua quis sit contentus, & velit vt Deus de nouo testimonium perhibeat veritati, quam loquitur.

Replica. Dices, ille qui iurat falsum, non potest habere voluntatem talem, & tamen propriè iurat: ergo non requiritur talis voluntas ad iurandum. *Quomodo iurans falsum vult vt Deus testificet veritatem.* Respondeo distinguendo antecedens; non potest habere talem voluntatem internè, aut saltem eam de facto non habet, concedo: sum enim certus quòd de facto potiùs habeat oppositam voluntatem: non potest habere illam significatam per verba, aut signa, quibus mediantibus iurat, nego antecedens. Et similiter distinguo consequens: non requiritur ad iuramentum talis voluntas, quæ reuera sit in iurante, concedo. neque id asserui in præmissa doctrina; non requiritur talis voluntas significata, seu significatio talis voluntatis, nego consequentiam.

9. *Qua voluntas requiritur ad iuramentum.* Et hinc potest deduci quænam voluntas requiratur ad iurandum, quod examinatur à Suario *tom. 2. de relig. lib. 1. de iuramento cap. 1. num. 7.* dum quærit quænam intentio voluntatis requiratur ad iuramentum, & an solùm sufficiat intentio proferendi verba illa, aut signa, quibus communiter iuramentum concipi solet; an verò vlteriùs requiratur alia aliqua intentio, qua mediante velit proferre illa verba, per modum iuramenti? *Sententia Suarij.* Quam difficultatem sic resoluit *num. 8.* vt non sufficiat voluntas proferendi illa verba, dicítque separabilem esse vtramque intentionem, ita vt possit quis benè proferre liberè verba ea, sine eo quòd verè iuraret; licèt non posset verè iurare quin proferat illa verba, vel signa æquiualentia.

10. *Impugnatur. Non potest quis mentiri sine verbis, aut æquiualentibus signis.* Sed licèt hoc vltimum verum sit, nimirùm, quòd non possit quis mentiri quin proferat talia verba, aut æquiualentia signa; tamen illud primum quòd possit proferre illa verba significatiuè (de hac enim significatione ipse loquitur, & est illa quæ facit ad rem. nam materialis prolatio, aut recitatiua verborum, per quam non intelligitur quis significare suum conceptum, non facit ad rem) quòd, inquam, possit proferre verba, quibus iurari solet significatiuè, dicendo, verbi gratiâ, per Deum ita est, quin iuret omnino difficilè est; primò, quia quemadmodum non potest quis dicere, Petrus est domi, significatiuè, quin verè & propriè non solùm loquatur, & significet Petrum esse domi, sed etiam verè mentiatur, si putat ipsum non esse domi, quamuis nullam haberet intentionem proferendi illa verba significatiuè; ita qui diceret: per Deum Petrus est domi, significatiuè non posset non iurare, & peierare, etiam si id putaret esse falsum, quamuis nullam aliam haberet intentionem præter intentionem illam, quæ requiritur, vt dicat illa verba significatiuè. *Non potest quis significatiuè proferre verba iuramenti quin iuret. Non potest quis dicere orationem falsam significatiuè quin mentiatur.*

11. *Voluntas iurandi est voluntas proferendi significatiuè orationem qua significat per Deum se confirmare aliquam propositionem.* Secundò, quia voluntas iurandi non est aliud, quàm voluntas proferendi significatiuè verba, quæ ex se significant voluntatem testificandi per Deum; sed voluntas omnis proferendi verba, quibus iuratur significatiuè, est talis voluntas: ergo non potest esse talis voluntas absque voluntate iurandi, & absque ipso iuramento, si sequatur actu prolatio illorum verborum.

Tertiò, quia si talis voluntas pronunciandi significatiuè verba, quibus concipitur iuramentum, possit esse absque voluntate iurandi, aut iuramento, nemo vnquam iuraret falsum cognitum, vt tale, nec consequenter sic iurando peieraret, quod videtur absurdum, & contra communem sensum.

Probatur sequela, quia quandoquidem non constet aliis an habeant illam voluntatem particularem iurandi, quam putat Suarez requiri, quidquid possent ea mediante persuadere aliis, possent sine ipsa per ipsam voluntatem præcisam proferendi verba iuramenti significatiuè: ergo ad nihil deseruiret ipsis illa voluntas specialis; & consequenter quandoquidem eam non habendo non iurarent, nec peierarent, dicendum est quòd, nisi sint imprudentissimi, eam non habent, quoties confirmant falsum, atque adeò quoties id faciunt, dicendum est quòd nec iurent, nec peierent.

12. *Soluitur fundamentum Suarij.* Nec refert fundamentum Suarij, nempe quòd qui profert verba, quibus solent homines vouere, sine animo vouendi, non voueat verè: ergo qui profert verba, quibus iuramus, sine animo iurandi, non iurat verè.

Cur requiratur intentio particularis ad votum, & non ad iuramentum. Respondetur enim supposito antecedenti, de quo modò non curo, negando consequentiam, quia votum consistit principaliter in voluntate obligandi se ad faciendum aliquid illa speciali ratione, qua quis obligatur ex voto, vnde quia quis posset benè significare se habere talem animum, cùm reuera ipsum non habeat, benè potest proferre verba, quibus mediantibus vouemus, sine eo quòd verè voueat (loquor semper ex suppositione, quòd antecedens sit verum) & benè consequenter sequitur quòd quis habere possit voluntatem proferendi illa verba, etiam significatiuè, sine eo quòd habeat voluntatem vouendi. At iurare nihil aliud est quàm adducere Deum in testem: hoc autem fit per verba illa, quibus iuramus, vt quando dicimus: per Deum ita est: Testis est mihi Deus quòd ita est; ergo implicat voluntas proferendi illa verba significatiuè sine voluntate iurandi.

Obiicies

13. *Obiectio vltima contra descriptionem iuramenti. Responsio 1. Responsio 2. Distinctio iuramenti ab oratione.*

Obiicies vltimò contra descriptionem iuramenti, quòd ex ea sequeretur iuramentum esse orationem, quia oratio est inuocatio Dei. Respondeo, quamuis admitteretur iuramentum esse speciem quandam orationis, id non esse absurdum. Respondeo secundò, posse illa distingui, quia oratio est inuocatio Dei, vt bonus & potens succurrere, & dare beneficia; iuramentum verò est inuocatio Dei, vt verax in testimonium veritatis.

Iuramentum non consistit in actu intellectus.

Ex hactenus dictis facilè patet iuramentum non consistere in actu intellectus, quidquid dicat Suarez *suprà num.* 5. Ratio est, quia consistit principaliter in signo illo, quo mediante significatur quòd Deus est testis istius veritatis, quam iuramus; illud autem signum non consistit in aliquo actu intellectus. nam licèt quandoque habeamus actum in intellectu, quo iudicamus Deum esse testem veritatis, quam dicimus; tamen per illum actum non iuramus: tum, quia illum possemus habere necessariò, si proponerentur motiua determinantia intellectum ad eum habendum; tum, quia per illum actum nihil significamus; tum denique, quia aliquando iuramus sine tali iudicio, vt quando iuramus id quod cognoscimus esse falsum; tum enim non iudicamus Deum esse testem istius rei, quam asserimus.

Signum quo iuramus non habet rationem iuramenti nisi quatenus liberè profertur.

Aduertendum autem, quòd illud signum non habeat rationem iuramenti, nisi quatenus liberè, & significatiuè producitur, sicut nec actus mentiendi habet rationem mendacij, formaliter loquendo, nisi quatenus producitur liberè à voluntate.

14. *An iuramentum sit actus honestus ex se. Iuramentum vt sic non est actus inhonestus nec illicitus. & aliquod iuramentum est honestum. Probatio 1. partis. Probatio 2. partis.*

Quæres primò circa naturam iuramenti, an sit actus honestus ex se. Respondeo breuiter, iuramentum, vt sic, non esse illicitum, aut inhonestum, & iuramentum verum cum debitis circumstantiis prolatum esse licitum, & honestum.

Hæc responsio est communis omnium Catholicorum contra Hæreticos Albanenses, & Bagnolenses, & Catharistas, seu Catharos. Probatur autem prima pars ex secunda, quia si aliquod iuramentum sit honestum, & licitum, iuramentum, vt sic non potest esse in honestum, & illicitum, vt patet. Probatur secunda pars ex Deuter. 6. *Dominũ Deum tuum timebis, & illi soli seruies, ac per nomen illius iurabis.* Vbi vel præceptum, vel consilium datur iurandi per nomen Domini, quod non daretur, si iuramentum omne esset illicitum, & inhonestum. Nec hoc præceptum, aut consilium, est contra secundum præceptum Decalogi, quod habetur Exod. 20. *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*; sed potiùs est conforme ipsi, quia in illo præcepto non prohibetur assumptio nominis Domini simpliciter, sed assumptio eius frustrà, per quod insinuatur non prohiberi omnem assumptionem eius. Deinde Psal. 62. vertitur laudi quòd quis iuret in nomine Dei. *laudabuntur*, inquit, *omnes qui iurant in eo*, Psal. 14. ponitur tanquam vna ex conditionibus eius, qui est habitaturus in tabernaculo Domini: *qui iurat proximo, & non decipit.* Item Psal. 23. ponitur tanquam conditio requisita ad ascendendum ad montem Domini. *Nec iurauit in dolo proximo suo.*

Iuramentum omne non est contra præceptum secundum. Probatur ex veteri Testamento.

15. *Probatur ex factis Sanctorum.*

Adde adhuc exempla Sanctorum, qui iurauerunt, de quibus passim fit mentio in Scriptura. Loca citantur abundè in Indice biblico & Concordantiis, vt non sit opus hîc plura apponere; sed tria tantùm ex nouo Testamento citabo. Primum est ex Roman. 1. vbi Paulus iurat illis verbis: *Testis enim est mihi Deus.* Secundum 2. *Cor.* 1. *Ego autem testem Deum inuoco in animam meam.* Denique ex Gal. 1. *Quæ autem scribo vobis ecce coram Deo, quia non mentior.*

Probatur auctoritate Patrum.

Probatur etiam auctoritate Patrum, Clementis Alex. 7. Strom. *Iam verò rectè & verè iurans, non autem procliuis ad iurandum, est is, qui est præditus cognitione (id est, perfectus) qui raro quidem accedit ad iurandum.*

August. serm. 28. de verbis Apostoli. *Ecce verum iura, non peccas.* & paulò post: *non peccat, qui verum iurat.* Videatur Basilius *hom. in Psal.* 14. Ambrosius *serm.* 14. *in Psal.* 118. Hieronymus *in Zachar.* 8. Author. imperfecti *hom.* 12. *in Matth.* 5. Chrysost. hom. 17. in Matthæum.

16. *Probatur ratione 1.*

Probatur ratione, quia non potest ostendi ex quo capite esset iuramentum debito modo prolatum illicitum.

Deinde, quandoquidem controuersiæ sunt quotidie de veritate aliquarum rerum, quæ sciri non possunt à nobis nisi per dicta alicuius, & quia homines solent mentiri, & consequenter ausi confirmarent sua dicta, facilè discrederet quis eorum dictis, quandoquidem secundùm Apostolum *Hebr.* 6. omnis controuersiæ finis ad confirmationem est iuramentum, valde vtile censeri debet vsus aliquis iuramenti. Præterea, vt posteà dicam, iuramentum est actus Religionis; ergo ex se est licitus, si non afficiatur indebitis circumstantiis.

Probatur tertiò ex communi omnis Reipublicæ, tam Ecclesiasticæ, quàm ciuilis praxi, nulla enim est in qua non exigatur hîc, & nunc iuramentum, quod sanè iudicium euidens est non esse illicitum iuramentum.

Obiectio 1.

Obiicies primò ex Matth. 5. *Audistis quia dictum est antiquis, non peierabis: reddes autem Domino iuramenta tua; ego autem dico vobis non iurare omnino.* & infrà; *sit autem in sermo vester est, est, non, non, quod autem his abundantius est, à malo est.* Et ex Iacobi 5. *Ante omnia fratres mei nolite iurare neque per cœlum, neque per terram, neque aliud quodcumque iuramentum: sit autem sermo vester est, est, non, non, vt non sub iudicio decidatis.*

Responsio. Non prohibuit Christus iurare nisi vbi non esset necessitas. Vitatur iuramentum partim ad vitandum periurium.

Respondeo cum Patribus paulò antè citatis, hîc non esse prohibitum absolutè, & simpliciter iurare, quando adest magna necessitas; sed iurare absque necessitate, & hoc si non principaliter, certè partim in ordine ad vitandum periurium, quod à frequenter iurantibus vix vitari potest. Vnde Author imperfecti suprà, *nisi iuramentum interdicatur, non possunt amputari periuria, ex iuramento enim periurium generatur; nemo enim est qui frequenter iurat, & non aliquando periuret.* Et Augustinus lib. 1. de sermone Domini in monte. *Ita ergo intelligatur præcepisse Dominum ne iuretur, ne quisquam sicut bonum appetat iusiurandum, & assiduitate iurandi ad periurium per consuetudinem delabatur. Quapropter qui intelligit non in bonis, sed in necessariis iurationem habendam, refrenet se quantùm potest, vt non ea vtatur nisi necessitate, cùm videt pigros esse homines ad credendum, quod eis vtile est credere, nisi iuratione firmentur.*

Quando vtendum iuramento.

17. *Quomodo intelligendum*

Illud autem quod subiungitur de *est, est,* & *non, non,* iuxta hoc intelligendum, nimirùm nisi cùm necessitas, aut vtilitas magna exigit iura

illud, sit sermo vester est est, non non. Quomodo quod his abundantius est de malo est.

iuramentum; & illud alterum, quod additur, *quod autem his abundantius est, à malo est*, pulchrè & subtiliter explicat idem Augustinus tum in eodem loco, tum etiam in serm. 28. de verbis Apostoli, ita scilicet, vt sensus sit quòd quoties vltra affirmationem simplicem addendum est iuramentum, id oriatur ex malo, nimirùm ex imperfectione hominum, qui quia solent mentiri, non solent etiam credere sæpe, nisi interposito iuramento.

Fundamentum huius explicationis.

Fundamentum autem totius huius explicationis, optimum adest, quòd Apostolus iurauit, vt patet ex dictis, quod tamen sine dubio non fecisset in ea occasione, si fuisset id prohibitum à Christo; vnde signum optimum est ad colligendum quòd Christus non prohibuerit absolutè vsum iuramenti, Apostolum iurasse.

19. *Maldonati sententia reiicitur quatenus dicit quòd Christus non prohibuerit iuramentum in ordine ad vitandum periurium.*

Maldonatus *in* 5. *Matth.* supra prædictum locum obiectionis fatetur prædictos Patres existimare Christum prohibuisse iuramentum, vt caueretur periurium; sed nimis confidenter asserit id ita se non habere, eséque contra vsum Ecclesiæ, quasi scilicet ex hoc vsu colligeretur ipsius sententia, quæ est quòd non propterea prohibeatur iuramentum vt caueatur periurium, sed quia ex se malum est iurare absque necessitate.

Verùm non ostendit ex quo vsu Ecclesiæ id constet, & pace ipsius, nos potiùs vsum, & sensum Ecclesiæ ex tot Patrum sententia colligendum putamus, quàm ex ipsius dictis, qui etiam vlteriùs in hoc deceptus est, quòd putarit dictos Patres existimasse solam occasionem huius præcepti fuisse vitationem periurij: quamuis enim aliam non exprimerent sola illa contenti, non inde sequeretur quòd aliam negarent, aut non agnoscerent.

Quòd si etiam solam illam occasionem huius præcepti, vel consilij (nam fortè præceptum illis verbis Christi non continetur, sed potiùs consilium, aut admonitio, vt sentire videtur Augustinus *epist.* 154. *ad Publicolam.*) Patres dedissent, omnémque aliam expresse negarent, cum iis potiùs sine dubio, quàm cum Maldonato sentiendum esset, qui nullo nititur fundamento ad aliam occasionem probandam præter, nescio quem, vsum Ecclesiæ, quam ipsemet non declarat.

Per hæc patet ad confirmationem ex Apostolo, & ad quascumque Patrum auctoritates, quæ opponi possent contra conclusionem. Quòd si qui ex illis non possent sic exponi (vt noster Castro v. *Iuramentum hæres.* 1. existimat de Hieronymo, & Theophylacto) eorum auctoritati aliorum Patrum pro conclusione citatorum auctoritas opponenda est, & cætera fundamenta nostræ conclusionis.

20. *Quid requiritur ad honestatem iuramenti. Libertas & cognitio requiritur ad honestatem iuramenti.*

Quæres secundò, quænam conditiones requiruntur ad honestatem iuramenti. Imprimis certum est libertatem, & cognitionem consequenter requiri, vt iuramentum sit honestum; quia honestas non competit, nisi actui humano, qualis non est, nisi actus liber procedens ex cognitione. Rursus, non minùs certum est non sufficere quamcumque cognitionem etiam deliberatam, vt sit honestum, sed requiri cognitionem aliquam bonitatis honestæ in ipso, aut bonitatis vtilis conducentis ad honestatem aliquam, quia eatenus actus aliquis est honestus, quatenus cognoscitur esse affectus honestate; non potest autem cognosci, vt sic, nisi cognoscatur, aut se-

Cognitio honestatis iuramenti requiritur vt sit honestum.

cundùm se esse bonus bonitate honesta; aut vtilis in ordine ad consecutionem, aut positionem honestatis.

Difficultas ergo præsens est de aliis conditionibus, & potissimùm de tribus illis vulgaribus, *veritate*, *iustitia*, & *iudicio*, quæ comites iuramenti dicuntur ex illo Ieremiæ 4. *Iurabis, viuet Dominus, in veritate, & in iudicio, & in iustitia.* In quæ verba Hieronymus. *Animaduertendum*, inquit, *quòd iuramentum hos habeat comites, veritatem, iudicium, & iustitiam.*

Requiritur ad honestatem iuramenti veritas, iustitia, & iudicium.

At ex his ipsis auctoritatibus, & communi Theologorum consensu, facilè probatur has conditiones requiri, nec id habet aliquam difficultatem, quàm vt quid per has conditiones, seu comites iuramenti intelligatur, explicetur.

Itaque per *veritatem* intelligitur quòd iuramentum omne, vt non sit malum, debeat esse verum, & hoc quidem tam certum est, quàm quòd omne periurium sit malum; nam iuramentum falsum est propriissimum periurium, solùm circa hoc aduertendum, quòd cum in iuramento promissorio, quo scilicet iurat quis se aliquid facturum, duplex veritas considerari soleat. Vna, quæ est de præsenti, nimirùm quòd habeat iurans animum faciendi quod promisit, quam vocat Suarez veritatem dicti. Altera de futuro, quam idem Auctor vocat veritatem facti, nimirùm, quòd reuera faciet illam rem; cùm, inquam, in iuramento promissorio hæ duæ veritates considerari possint, dubitari potest an vtraque veritas requiratur ad iuramenti promissorij honestatem, & de prima quidem veritate non potest esse controuersia, quia sine ea iuramentum est periurium. 21.

Quid intelligitur per veritatem ad iuramentum honestum.

In iuramento promissorio duplex veritas. 1. Est veritas dicti. 2. Est veritas facti. Veritas dicti requiritur necessariò ad honestatem iuramenti.

De secunda itaque solùm controuerti potest, & quidem Suarez *suprà cap.* 3. *num.* 3. eam videtur requirere: sed sine dubio non debet requiri. Nam qui cum animo vero faciendi quod promittit, iurat, quamuis posteà ob impedimenta aliqua nunquam id facturus sit, absolutè, & simpliciter iurat verè, & honestè, suppositis reliquis circumstantiis, & licèt posteà nollet obseruare iuramentum, etiam cùm posset, & deberet, quamuis id faciendo peccaret; tamen non posset efficere vt iuramentum præcedens bono animo factum, sit peccaminosum, vt est euidens. Et licèt illud iuramentum reuera sit materialiter falsum, quia affirmat se facturum simpliciter, quod à parte rei simpliciter non erat facturus; tamen non iurauit falsum formaliter, quia reuera tum putauit se id esse facturum, & habuit reuera animum absolutè id faciendi; vnde non poterat peccare suppositis reliquis circumstantiis. Oritur quidem obligatio ex iuramento faciendi rem promissam, ex qua obligatione fit vt si non fiat, cùm posset fieri, peccetur, de quo posteà; sed non propterea fit, vt si non fiat, ipsum iuramentum priùs factum sit malum, & non honestum.

Non requiritur veritas facti.

Secunda conditio, aut comes iuramenti est *iudicium*, & si per ipsum intelligatur iudicium prudens, quo iudicatur iuramentum esse honestum, iam supposuimus tale necessariò requiri; nec sanè est quid peculiare in iuramento quòd id requirit, vt sit honestum; nam omnis actus virtutis requirit iudicium prudentiale. Quamuis autem *iudicium* hoc modo intellectum, reuera comprehendat sub se veritatem & iustitiam; tamen non frustrà illa adduntur, vt denotetur scilicet 22.

Quid intelligitur per iudicium, quod est comes iuramenti. 1. Explicatio.

scilicet non posse vllum iudicium esse rectum, & prudentiale circa iuramentum, nisi in quo includitur, aut ad quod præsupponitur cognitio de veritate, & iustitia iuramenti. Alio modo posset intelligi per iudicium, non iudicium completum, quo absolute, & simpliciter iudicaretur actus iuramenti esse honestus (nam cùm sit vniuersale quid spectans ad omnes virtutes, & lippis, vt aiunt, ac tonsoribus notum, non videretur esse speciatim à Propheta proponendum, nec à Doctoribus examinandum.) Sed iudicium particulare, quod in iuramento specialiter requiritur, quo vltra cognitionem veritatis, & iustitiæ iuramenti, de qua statim, cognoscitur præterea esse aliquam vtilitatem, aut necessitatem particularem iuramenti, vt meritò quis iurare possit. Nam cùm ex dictis constet quòd præceptum Domini, vel consilium sit non iurare, nisi quando est necessitas, eo ipso censendum est non benè iurari extra talem necessitatem, quamuis adesset veritas, & iustitia, vt ergo cognoscatur quando adesset huiusmodi necessitas, rectè requiritur iudicium particulare, quod facilè conuenit cum discretione speciali, quam debent habere iurantes.

2. Explicatio.

23. *Non licebat in lege etiam antiqua iurare absque causa.*

Hoc autem supposito, facilè colligi potest etiam in lege antiqua, non licuisse iuramentum absque causa sufficienti, quia aliàs Propheta istius legis hanc conditionem non requireret, imò ex secundo præcepto primæ tabulæ id etiam constare videtur, vbi dicitur non esse assumendum nomen Domini in vanum, nam quamuis hoc Iudæi communiter intelligebant de iuramento falsò, ita vt illud *vanum* idem esset, ac *falsum*; tamen illa explicatio erat falsa, vt constat ex Exodi 20. vbi explicatur illud *in vanum* dum dicitur, *Neque enim habebit insontem Dominus eum, qui assumpserit nomen Dei sui frustra.*

Non falsum solum, sed frustraneum iuramentum prohibetur 2. precepto.

24. *Quid est iustitia, quæ est 3. comes iuramenti.*

Tertia denique conditio, seu comes iuramenti est iustitia, & per eam intelligitur quòd ipsamet assertio, (quam non malè Suarez *suprà* vocat materiam proximam iuramenti) non sit contra vllam virtutem, ita scilicet vt assertio, quæ confirmari possit iuramento, non solùm sit vera propter primam iuramenti conditionem, sed etiam sit talis, qua possit licitè vti absque iuramento, & sic intellecta hæc conditio, locum habet tam in iuramento promissorio, quàm in assertorio, & ex ea colligitur quòd non possit quis licitè iurare quòd sit peccaturus, quia neque potest licitè, absque etiam iuramento, dicere quòd sit peccaturus; & deinde similiter ex ea colligitur, quòd non possit quis iurare Petrum, verbi gratia, fecisse aliquod crimen occultum, quod tenetur iurans non propalare, quia neque simpliciter potest asserere absque iuramento, quòd fecerit tale crimen. Quotiescumque itaque assertio vera est, & licita secundùm se, & præterea adest necessitas iurandi, tum licitè quis potest iurare, & iuramentum ipsius habebit veritatem, iustitiam, & iudicium tanquam comites.

Quando adsunt iuramento tres eius comites.

26. *Ad quam virtutem spectat iuramentum. Posset spectare per accidens ad multas virtutes.*

Quæres tertiò, ad quam virtutem spectat iuramentum? Non est dubium quin ad multas virtutes possit spectare iuramentum, quatenus assumeretur tanquam medium ad actus eorum, vt, verbi gratia, si quis cuperet ex motiuo misericordiæ subuenire misero, & videret ad hoc conducere iuramentum licitum, casu scilicet, quo ille miser esset condemnandus, nisi aliquis iuraret eius innocentiam; tum assumptio iuramenti esset actus vel elicitus, vel imperatus misericordiæ, & eodem modo, proportione seruata, posset spectare ad iustitiam, & ipsam virtutem veritatis, ac alias quascumque, ad quas posset deseruire; nec de hoc est hîc controuersia, sed ad quam virtutem per se directè spectat.

Difficultas est ad quam virtutem per se spectat.

27. *Iuramentum per se spectat ad virtutem Religionis.*

Circa quod sententia communissima Theologorum hîc, & cum Diuo Thoma 2. 2. *quæst.* 89. *art.* 4. quam etiam ego amplector, est, iuramentum per se spectare ad virtutem Religionis, non quidem quatenus est asseueratio quædam, ac confirmatio veritatis, sed quatenus est talis confirmatio per assumptionem Dei in testem. Probatur conclusio hæc, primò ex *Deuteron.* 6. vbi ponitur iuramentum tanquam actus pertinens ad cultum Dei: dicitur enim ibi: *Dominum Deum tuum timebis, & illi soli seruies, ac per nomen illius iurabis.* Confirmatur, quia ideò prohibetur periurium, quia per eum inhonoratur Deus: vnde Leuit. 19. dicitur, *Non periurabis in nomine meo, nec pollues nomen Dei tui*: ergo per iuramentum licitum honoratur, & consequenter spectat per se ad Religionem, cuius est Deum honorare.

Probatio ex Scriptura.

Probatur etiam auctoritate D. Hieronymi in Mat. 5. *Qui iurat, vel amat, vel veneratur eum, per quem iurat.* & Tertulliani in Apologetico cap. 32. *Dæmones adiurare consueuimus, vt illos de hominibus exigamus; non deierare vt illis diuinitatis honorem conferamus.*

Probatio ex Patribus.

Adde ad hæc Philosophum in sua Rhetorica ad Alexandrum, dicentem: *Iusiurandum est cum diuina veneratione dictio probationis expers.* & Ciceronem 3. Offic. asserentem iusiurandum esse *affirmationem religiosam.* & Ius ciuile *l.* 2. *C. de rebus creditis, & iureiurando*, vbi habetur: *Iurisiurandi contempta religio satis Deum vltorem habet.*

Probatur ex Philosophis.

Probatio ex iure.

28. *Probatio 1. à ratione.*

Probatur ratione, quia ideò Deum potiùs quàm alium in vltimum veritatis testimonium adducimus, quia existimamus ipsum & scire veritatem, & posse vindicare mendacium, ac falsitatem, & ideò exigitur confirmatio veritatis per iuramentum, quo assumitur Deus, aut aliquid eius in testimonium: quia supponitur, quòd omnes in Deum credentes habebunt eam ipsi reuerentiam, vt non sint assumpturi nomen eius, nisi in confirmationem veritatis: ergo iuramentum supponitur semper assumi in honorem Dei, & cum reuerentia quadam eius. Vnde si esset aliquis, qui præ se ferret se non curare pro Deo, nec vlla ipsum reuerentia prosequi, nemo proponeret ipsi iuramentum, nec ob illud assumptum crederet ipsi.

Probatur secundò, quia illud spectat ad Religionem, quod ex natura sua particulari cedit in honorem particularem, & non solùm quatenus spectaret ad aliquam aliam virtutem, hac enim ratione oratio & quicumque alius actus dicitur spectare ad Religionem: sed ex iuramento sequitur specialis honor Deo ex natura sua, & non solùm quatenus spectaret ad aliquam aliam virtutem: ergo est actus Religionis.

Probatio 2.

Aduertendum autem non esse necesse vt quoties quis iurat, intendat illum honorem, aut consequenter exerceat formaliter actum Religionis; nec sanè est verisimile quòd talem actum vnquam exerceant, qui falsum iurant, sed potiùs illi semper exercerent vitium Religioni oppositum: sensus ergo dictorum est, quòd iuramentum licitum habeat ex se honestatem Religionis non minùs, quàm dare eleemo

Non est necesse vt iurans semper intendat honorem Dei.

eleemosynam indigenti habet ex se honestatem charitatis, aut misericordiæ, quamuis hîc, & nunc aliquis non aduerteret ad illam honestatem, nec formaliter intenderet illam, sed præcisè intenderet confirmationem veritatis, aut aliquid aliud.

29. *Obiectio 1.*

Obiicies primò, qui iurant solummodò intendunt confirmationem veritatis, non verò cultum diuinum; ergo non est actus Religionis.

Responsio 1. *Iurantes benè non solùm intendunt confirmare veritatem, sed honorare Deum.*

Respondeo primò, eos qui iurant benè, de quibus hîc agimus, non solùm intendere confirmare veritatem quomodocumque, sed eam intendere confirmare tali speciali modo, quo scilicet honorant Deum; vnde etiam semper cauere debent ne iuramentum suum vestiatur aliqua circumstantia, qua offenderetur Deus, aut inhonoraretur. Ad hoc autem faciendum certum est quòd non moueantur à veritate, quæ perinde confirmaretur, siue adessent illæ circumstantiæ, siue non, vt patet, vnde debent moueri ab aliquo alio: sed certè nihil aliud potest potiùs mouere eos ad id, quàm desiderium honorandi Deum; & licèt hîc, & nunc non moueantur ab illo desiderio, sed à metu, aut timore pœnæ, quam potest, & solet Deus infligere malo modo iurantibus, sufficit ad propositum nostrum quòd actus ille iurandi sit ex natura sua talis, qui, si non caueantur illæ circumstantiæ, erit contra Religionem; & si caueantur, erit iuxta illam.

Responsio 2.

Respondeo secundò, negando consequentiam, quia licèt illi non intendant illum cultum, tamen actus ex natura sua in illum tendit, & vt sic possunt ipsi intendere ipsum, quod sufficit vt sit actus Religionis.

Confirmatio huius responsionis.

Confirmatur hoc exemplo orationis, ad quam exercendam licèt moueamur aliquando ex obligatione iustitiæ, vt fit in illis, qui recipiunt stipendium pro facienda oratione; tamen ipsamet oratio est actus Religionis; ergo similiter quamuis moueremur ad iurandum ex motiuo confirmandæ veritatis, non sequeretur quin ipsummet iusiurandum esset actus Religionis.

30. *Obiectio 2.*

Obiicies secundò, sequeretur quòd benè faceret quis sæpiùs iurando; quia benè faceret, qui sæpe vellet exercere actum Religionis: ergo.

Responsio 1. *Iuramentum prolatum sine necessitate non est actus Religionis. Bonum est sæpius iurare quando adsunt iuramēti comites, non aliàs.*

Respondeo, iuramentum prolatum sine causa non esse actum Religionis, quia est tum assumptio nominis Domini in vanum, seu frustrà; sed iuramentum prolatum cùm est necessarium, aut valde vtile. Vnde in forma respondeo, distinguendo antecedens: sæpiùs iurare, quando esset sufficiens causa, concedo; quando non esset, nego antecedens: neque tum esset, vt dixi, actus Religionis, sed in priori casu, in quo concessi antecedens.

Responsio 2.

Posset non esse bonum sæpius iurare iuramento quod esset actus Religionis. Sunt certi actus charitatis quos non est bonum sæpius exercere.

Respondeo secundò, negando antecedens ob aliam rationem: quia licèt esset actus Religionis iurare, quando adesset veritas & iustitia, quia tamen pro labilitate nostræ linguæ, & magna ignorantia, difficile est, quin inter frequentia iuramenta adsint periuria; propter hoc periculum vitandum non esset bonum sæpiùs iurare, sicut nec esset bonum aliqua specialis charitatis opera exercere, quando cum eorum exercitio coniungeretur magnum aliquod, & moraliter ineuitabile periculum offendendi Deum, vt contingere posset in casu, verbi gratiâ, quo mulieres virorum infirmorum haberent curam, aut viri mulierum.

31. *Obiectio 3.*

Obiicies tertiò, potest quis iurare per manum Regis, aut alterius hominis, non considerando ipsos vt creaturas Dei, nec vllo modo referendo iuramentum, ad illum: sed ille actus non erit actus Religionis: ergo saltem non omne iuramentum est actus Religionis. Respondeo primò, si tale iuramentum posset fieri, adhuc nos non agere in præsentiarum de illo, sed de eo, quo adducitur Deus in testimonium, vt patet ex descriptione, quam *suprà* dedimus, iuramenti. *Responsio 1.*

Responsio 2. Non potest iurari propriè per creaturam nisi vt est aliquid Dei.

Responderi posset secundò, non posse iurari sic per Regem, aut aliquam creaturam, quia si loquamur de creaturis irrationalibus, ipsæ non possunt testificari veritatem, quam asserimus, & sic adductio earum in testimonium non esset vllo modo confirmatio veritatis, & imprudentissimus esset, qui crederet asserenti per ipsas, vt sic consideratas, magis quàm si simpliciter assereret absque iuramento.

32. *Adductio damnatorum in testimonium non esset confirmatio veritatis.*

Si autem loquamur de creaturis rationalibus, aut loquemur de creaturis damnatis, aut beatis, aut viatoribus. Si loquamur de damnatis, ipsi secundùm illum statum sunt mendacissimi, & sic adductio eorum in testimonium, non esset confirmatio veritatis, quia quamuis testificarentur ita esse, vel non esse, non propterea id esset magis credendum, quàm si id non assererent. Si loquamur de Beatis, si illos consideremus secundùm se, etiam sunt fallaces, & sic eorum adductio non esset sufficienter confirmatiua veritatis, & consequenter adductio eorum non posset habere rationem iuramenti, propter quam etiam rationem adductio creaturarum rationalium viatorum excludi poterit à iuramento.

Adductio Beatorum secundùm se consideratorum etiam vt sunt Beati non est sufficiens confirmatio veritatis.

Si verò consideremus Beatos vt sunt participes gloriæ, & scientes omnia, quæ spectant ad eorum statum, ac impeccabiles, sic quidem eorum testificatio posset sufficere ad confirmationem veritatis; tamen adhuc non sufficienter videtur adductio eorum in testimonium confirmare veritatem, si secundùm se considerentur, non quidem ob rationem Suarij *suprà cap. 5.* scilicet ex eo, quòd ille status competeret ipsis ex gratia particulari, quia hoc non facit ad rem; sed ob aliam rationem, nempe quia non possunt confirmare de facto veritatem nobis, nisi Deus specialiter illam facultatem concedat ipsis. Vnde quia is, cui fieret iuramentum per Michaëlem, verbi gratiâ, Angelum, quem cognosceret, nec fallere de facto, nec falli ea de re, sciret adhuc quòd ipse non posset sine licentia speciali Dei testificari illam veritatem, meritò posset non credere sic iuranti, quia scilicet ex illo iuramento, quamuis falsum esset, sciret nihil mali accidere posse iuranti, nisi Deus vellet vendicare iniuriam factam Sancto, & sic refunderetur iuramentum ad Deum, tam à iurante, si hoc intenderet, quàm ab eo, cui fieret iuramentum, quia eatenus admitteret illud, quatenus putaret Deum vindicaturum irreuerentiam exhibitam Sancto per pœnam infligendam viatori, si falsò iurauit.

33. *Quomodo adductio hominis viatoris in testimonium posset confirmare veritatem, & inducere ad credendum.*

His tamen non obstantibus, quando aliquis adduceret aliquem hominem, etiam viatorem, in testimonium suæ veritatis in rè aliqua, quæ si falsa esset, probabiliter veniret in cognitionem istius hominis, & quando iste homo sic adductus in testimonium, posset punire iuramentum, si falsò iuraret, propter irreuerentiam sibi exhibitam, sicut solebat quidem Hibernus Magnas seuerissimè punire eos, quos intelligebat per suam manum iurasse, propter irreuerentiam, quam sibi inferri

inferri existimabat; non dubito qin talis adductio esset magna confirmatio veritatis, licet non esset vltima, & sanè ego ipse crederem sic affirmanti veritatem, quam diceret magis, quàm si simpliciter eam assereret. An autem illa confirmatio esset iuramentum, nec ne, quæstio esset de nomine, & sine dubio non esset iuramentum in propria & communi acceptione, qua Theologi & Philosophi etiam communiter vtuntur eo nomine. Quòd si autem adducerent vllos homines, vt sic sine relatione ad Deum in testimonium veritatis alicuius, cuius falsitas nunquam posset peruenire ad cognitionem illius, per quē quis iuraret, aut si is talis esset, qui non posset punire vllo modo iurantem; si falsò iuraret, non deberet quis propter talem assertionem credere sic iuranti, magis quàm si simpliciter sine assertione vlla diceret illam veritatem: cuius ratio patet ex dictis; quia nihil esset, ob quod talis assertio moueret ad credendum: & quamuis reuera aliquis eâ reuerentiâ prosequeretur aliquem hominem, vt nullo modo vellet ipsum in falsitatis testimonium adferre, tamen hoc iis, quibus iuraret, non posset constare, nisi per simplicem affirmationem eius, aut per aliud iuramentum, & sic non deberet sufficere ipsis pro vlla confirmatione, nisi quatenus probabiliter id constaret ipsis ex aliquibus coniecturis, & vellent esse contenti aliqua probabili certitudine maiori, quàm haberet simplex assertio eius; & ipse vidi qui huiusmodi confirmationem prolatæ veritatis exigerent.

Et quomodo non.

Plurima alia tractat Suarez more suo f[illegible] mè de iuramento *lib.* 1. per multa capita, sed omnia sunt ex se facillimæ resolutionis, præsertim ex suppositione dictorum, vnde non videbantur hîc examinanda.

34. c *Et ex hoc sequitur propositum.* Ex tribus, quæ ipsemet paulò suprà explicanda dicebat in hac quæstione, nunc resoluit secundum, nempe de periurio, an sit peccatum mortale? quæ est ipsamet quæstio principalis, & conclusio ipsius est affirmatiua, quam cæteri Theologi tenent; sententiarij quidem hîc, & reliqui cum D. Thoma 2. 2. *quæst.* 98. *art.* 3. aut in propriis de periurio tractatibus. Antequam autem hanc conclusionem probemus, & declaremus amplius, priùs definiendum est quid sit periurium.

Quid est periurium. Periurium duplex. Periurium proprium, quid. Periurium improprium quid. Non satis fundatur, 2. Acceptio.

Circa quod aduertunt auctores aliqui, præsertim D. Thomas suprà, Suarez *lib.* 3. *de iur. cap.* 2. Sanchez *lib.* 3. *in Decal. cap.* 4. periurium dupliciter capi, impropriè & propriè. Periurium propriè dictum est iuramentum de re falsa. Periurium impropriè dictum est iuramentum, cui deficit vlla ex prædictis tribus comitibus iuramenti liciti, veritas scilicet, aut iustitia, aut iudicium. De prima acceptione periurij non potest esse controuersia, omnes enim in ea conueniunt. Secundam autem acceptionem valdè impropriam existimo, nec satis benè fundatam; nam quamuis S. Hieronymus in *Ieremia cap.* 4. dicat periurium esse iuramentum, cui desunt tres prædictæ comites iuramenti, in quo solo dicto fundantur prædicti Authores; tamen non dicit illud iuramentum esse periurium, cui deest vlla particularis ex illis comitibus, sed cui desunt omnes: id autem verum esse potest, quamuis illud non esset periurium, cui solùm deest iustitia, aut cui solùm deest iudicium. Et certè in nullo sermone communi dicimus eos peierare, qui iurant aliquem fecisse malum, quod reuera fecit, & à iurante non debuit propalari; neque qui iurat verum sine vlla necessitate, peierat, quamuis sic iurando quis peccet. Itaque mihi non satis probata est illa secunda acceptio: sed quia hac de re non potest esse nisi quæstio de nomine, hoc sufficit indicasse: & quomodocumque dicetur, hîc agimus de periurio propriè dicto.

Quod breuiter describi potest *iuramentum de falso in opinione iurantis.* Hæc descriptio est in re communis, eámque supponit Doctor hîc, dum ex eo probat periurium esse peccatum mortale; quia adducere Deum in testem falsi, est peccatum mortale; quæ probatio nihil valeret, si periurium non esset adductio Dei in testimonium falsi, vt tenent Authores communiter, quos citat, & sequitur Suarez *lib.* 3. *de iuram. cap.* 5. *num.* 2. Dixi autem *de falso in opinione iurantis*, quia quamuis res iurata esset vera à parte rei, modò iurans putaret eam non esse veram, & iuraret tamen veram esse, peieraret: & rursus, si esset falsa à parte rei, modò iurans non dubitaret eam esse veram, & propterea iuraret eam esse veram, non peieraret formaliter, & peccaminosè; sed ad summum materialiter, præsertim adhibitâ debitâ diligentiâ cognoscendi veritatem, vt tenent Authores communniter, quos citat, & sequitur Sanchez *lib.* 3. *in Decalogum cap.* 4. *num.* 14. Et iuxta hoc intelligendus est Augustinus *in sermone* 28. *de verbis Apostoli*, vbi iuramentum rei falsæ, quæ putaretur vera, periurium vocat, verba eius habentur suprà in Magistro lit. *B.* Intelligendus, inquam, est sic, vt velit illud iuramentum esse periurium materialiter, non formaliter, vel certè intelligendus est iuxta ea, quæ dicemus cum Doctore §. *Quantùm ad secundum dubium*, de eo qui iurat falsum, quod putaret verum opinatiuè, cum aliquo scilicet dubio de opposito. 35.

Descriptio periurij propriè dicti.

Iurans verum putatum falsum peierat. Iurans falsum, quod putat verum, non peierat.

Explicatur August.

Secundò ad probationem conclusionis, aduertendum est eam intelligi, quantùm est ex parte materiæ, ita scilicet, quòd ex suppositione deliberationis sufficientis omne periurium verum, & proprium hoc est omne iuramentum de re, quam iurans opinetur falsum, seu, quod idem est, omne mendacium, siue officiosum, siue iocosum, siue perniciosum confirmatum iuramento, sit peccatum mortale.

His suppositis, conclusio Doctoris, & communis, est imprimis contra hæreticos Apostolicos, & Priscilianistas, qui iurandum, & peierandum censuerunt ne proderetur secretum. Est etiam contra Goffredum, qui in *cap. Quod autem, &* 22. *quæst.* 2. *cap. vlt.* putauit periurium officiosum esse tantùm peccatum veniale. Probatur autem conclusio vniuersaliter. Primò, quia est contra præceptum secundum Decalogi, & quidem in re graui, vt patebit ex probatione Scoti. Secundò, ex communi sensu Ecclesiæ, ac Doctorum. Tertiò ex Augustino *suprà*, qui vocat huiusmodi mendacium indifferenter *detestandam belluam.* Quartò ex 22. *quæst.* 1. vbi vocatur *grande scelus.* Quintò denique, ratione Scoti: adducere Deum in testem falsitatis est magna prorsus irreuerentia ipsi; sed quoties quis propriè peierat, id facit: ergo periurium omne est peccatum mortale. Confirmatur specialiter contra Goffredum, quia mendacium perniciosum confirmatum iureiurando, est peccatum mortale, secundùm ipsum; ergo & iocosum. Probatur consequentia, quia non ideò habet malitiam mortalem illud mendacium 36.

Omne periurium propriè dictum est peccatum mortale.

Probatio 1.

Secunda. Tertia.

Quarta. Quinta denique Scoti. Omne periurium est grauis irreuerentia Deo. Confirmatio contra Goffredum.

perniciosum, quia est perniciosum; aliàs officiosum mendacium confirmatum iuramento non esset peccatum mortale, quod non asseritur ab ipsomet Goffredo: ergo ratio est, quia adducitur Deus in testimonium falsitatis; sed quando quis peierat iocosè, adducit Deum in testimonium falsitatis: ergo peccat mortaliter.

Confirmatio 2. Contra eundem. Confirmatur secundò, quia periurium officiosum est peccatum mortale, secundùm Goffredum: ergo & iocosum. Probatur consequentia, quia maior irreuerentia infertur Deo, adducendo ipsum in testimonium falsitatis sine magna vtilitate, aut vlla alia, quàm sit vtilitas ioci, quàm si sic adduceretur in ordine ad magnam aliquam proximi vtilitatem, verbi gratiâ, causa saluandi ipsius vitam: ergo si peierare in ordine ad hanc vtilitatem sit peccatum mortale, multò magis erit tale peccatum mentiri sine tali respectu, sed ad meram recreationem.

Periurium officiosum minus graue peccatum quam iocosum.

Periurium iocosum improprium, quo quis non mentiretur, non esset peccatum mortale. Aduertendum autem hîc quòd loquor de periurio iocoso propriè dicto, quo scilicet quis verè mentitur, licèt iocosè, & confirmaret suum mendacium iuramento: nam de alio iuramento iocoso impropriè dicto, quo quis non verè mentiretur, non agimus, quia sicut non fieret proprium mendacium, ita nec proprium periurium, sed materiale tantùm, atque adeò per ipsum non fieret irreuerentia magna Deo.

37\. *Reiicitur fundamentum hæreticorum. Non licet cuiusuis vtilitatis gratia peierare.* Hæretici nullum habere poterant fundamentum ad honestandum suum periurium, nisi vtilitatem magnam, quæ inde sequeretur: sed illud fundamentum non sufficit, quia aliàs, vt optimè Augustinus discurrit, quasi per totum librum contra mendacium, sic posset quis, quoties aliquod emolumentum inde resultaret, adulterare, furari, occidere, & quæcumque demùm alia facinora committere, quo nihil sceleratius excogitari potest.

Reiicitur fundamentum Goffredi. Fundamentum Goffredi esse poterat, vel quòd mendacium iocosum non esset verum mendacium, & sic iuramentum iocosum non esset verum iuramentum; vel quòd materia esset leuis, atque transgressio præcepti circa eam non posset esse nisi leuis.

Sed ad hoc fundamentum patet responsio ex dictis, nam si dicatur primum, iam paulò suprà aduertimus nos non agere de iuramento iocoso, in quo non verè committeretur mendacium, nec verum consequenter proferretur iuramentum. Si secundum, etiam inter probandum conclusionem ostendimus omnem adductionem Dei in testimonium falsi, esse materiam grauem, quia per eam grauis exhiberetur iniuria Deo, imò grauior in mendacio iocoso, quàm in serio, & officioso.

38\. *Quanta est grauitas periurij.* Quæri potest hîc quanta sit grauitas periurij. quod satis explicari non potest, nisi comparando ipsum ad alia peccata, quod vt fiat vtiliter ad propositum, aduertendum est, in hac comparatione præcisè spectari debere malitiam periurij, quam habet ex se, vt opponitur virtuti Religionis, & non quam habet per accidens, vt opponitur aliis virtutibus, quatenus scilicet per ipsum sequeretur nocumentum aliquod proximo contra charitatem, aut iustitiam.

Assertio 1. minus est graue quam vitia opposita virtutibus Theologicis. Dico ergo primò, si comparetur ad peccata ex se opposita tribus virtutibus Theologicis, hæc videri grauiora, sicut ipsæ virtutes Theologicæ sunt perfectiores Religione: cæteris enim paribus, quo perfectiores sunt virtutes, eo maiora, & grauiora sunt vitia ipsis opposita.

Dico secundò periurium esse ex se minùs graue, quàm blasphemia, aut idololatria; quia per hæc maior irreuerentia exhibetur Deo, vt patet. *Assertio 2. Item quàm blasphemia & idololatria.*

39\. *Assertio 3. Est grauius quàm simonia, aut violatio voti.* Dico tertiò, periurium esse grauius peccatum, quàm Simonia, aut fractio voti, ob oppositam rationem, quia reuera maior irreuerentia, & magis immediatè infertur Deo per periurium, quàm per illa vitia; nam per fractionem voti, verbi gratiâ, non attribuimus Deo aliquam imperfectionem, sed negamus facere aliquid, quod cederet in eius honorem, & quod noluimus facere: sed adducendo ipsum in testem falsi, vt communiter supponitur, quantùm est ex parte iurantis, significatur quòd ipsemet Deus testetur istud falsum, & scit illud esse; prout non est, quod patet ex forma illius iuramenti: *testis est mihi Deus*, quod coincidit cum illo communi iuramento, *Per Deum*, vt expresè tenet Augustinus *serm. 28. de verbis Apostoli*, & cum eo cæteri Doctores communiter. Et sanè hæc ratio non solùm currit de periurio assertorio, sed etiam de promissorio: nam per vtrumque æquè adducitur Deus in testem falsi, aut si non adducatur in testem falsi per iuramentum promissorium, certè fit testis falsi, vt postea videbimus; vnde miror Suar. *lib. 3. de Iuramento cap. 3. num. 6.* concedere hanc assertionem de assertorio, & negare de promissorio iuramento: de fundamento verò eius ad hoc dicendum, nempe quòd obligatio voti sit maior, quàm obligatio iuramenti promissorij, postea dicam *num. 198.* & modò sufficit scire ad defensionem propositæ conclusionis, quòd si loquatur de obligatione ad non vouendum, nisi quod quis est impleturus, & de obligatione ad non peierandum, certum sit hanc esse maiorem, quia aliàs obligatio iuramenti assertorij non esset maior, quàm voti, contra ipsummet Suarez. Si autem loquatur de obligatione sequente ad votum, & ad iuramentum promissorium complendum, quamuis concederetur, non præiudicat conclusioni, quia periurium assertorium non consistit in illa violatione illius obligationis vt sic præcisè, sed in adductione Dei in testem falsi, quæ præsumitur, aut includitur semper in ista violatione: sed de hoc postea fusiùs. *Hoc intelligendum tam de promissorio quàm assertorio.* *Reiicitur fundamentum Suarij tenentis oppositum.*

40\. *Assertio 4. Periurium est grauius homicidio, & quocunque peccato contra proximũ. Authores huius sententiæ.* Dico quartò, probabilius est periurium ex se esse grauius homicidio, & consequenter quocumque peccato contra proximum directè commissum. Hæc est D. Thomæ *quodl. art. 18.* Abul. *in cap. 5. Matt. quæst. 302.* Gersonis *1. p. alphab. 13. lit. V.* Syluest. Verbo *periurium q. 2.* Soto *lib. 8. de iust. quæst. 2. art. 3.* Azor. *tom. 1. lib. 11. cap. 12. quæst. 6.* Sayr. *lib. 1. cap. 4.* Sanchez *lib. 3. in Decal. cap. 4. n. 37.* Eam probabilem putat Lessius *lib. 2. de Iust. cap. 42. dub. 14. num. 75.* Sed probabilem oppositam sententiam, quam tenet Durandus *hîc quæst. 5. num. 8.* Richard. *art. 4. quæst. 1.* Gabriel *quæst. 2. art. 3.* Maior. *quæst. 5.* Angelus *V. periurium.* Suarez *lib. 3. de Iur. cap. 3.* rem relinquit dubiam, magis tamen videtur inclinari contra nos. *Authores oppositæ.*

Probatio 1. S. Thom. Probat sanctus Thomas conclusionem, quia in causa homicidij exigitur iuramentum ad illud terminandum: ergo periurium videtur esse grauius peccatum, quàm homicidium. Hæc ratio meritò displicet Gabrieli, & Suario, aliisque, & breuiter reiicitur, quia iuramentum non exigitur ex eo, quòd periurium esset grauius peccatum; sed ex eo, quòd alio modo non possit terminari illa causa, & quòd præsumendum sit quòd qui commisit peccatum homicidij, non velit illi peccato

adiun

adiungere aliud peccatum etiam minùs graue periurij; quæ præsumptio posset haberi, quamuis constaret periurium esse minùs graue peccatum.

41. *Alia probatio.* Meliùs ergo probatur ab eodem, & aliis ex eo, quòd periurium sit contra Religionis virtutem, homicidium autem contra iustitiam, quæ est inferior virtus, nam ex hoc sequitur quòd, cæteris paribus, grauius sit peccatum periurium, quàm homicidium.

Alia probatio. Hæc probatio in re coincidit cum illa alia, qua dicitur quòd periurium sit contra præceptum primæ tabulæ, homicidium verò contra præceptum aliquod secundæ tabulæ; quæ probatio sic proposita habet maiorem vim, si intelligatur quòd periurium sit contra præceptum negatiuum, & non tantùm contra præceptum affirmatiuum primæ tabulæ.

Confirmatio. Confirmatur hæc probatio, quia licèt aliquod peccatum veniale, quod esset contra, aut potiùs, vt aiunt, præter præcepta primæ tabulæ, esset leuius sine dubio, quàm peccatum mortale, quod esset contra præcepta secundæ tabulæ; tamen difficile est omnino quòd aliquod peccatum mortale contra præcepta primæ tabulæ sit minùs graue, quàm peccata mortalia contra præcepta secundæ tabulæ.

42. *Primum fundamentum sententiæ reiicitur.* Et per hoc patet ad primam rationem dubitandi, quam proponit Suarez contra nostram sententiam, & probationem, nimirùm, quia irreuerenter orare est contra virtutem Religionis, & præceptum primæ tabulæ, & tamen est leuius peccatum, quàm homicidium. Respondetur enim, si loquatur de irreuerenti oratione, quæ accedit ad malitiam mortalem, falsum esse iuxta principia nostræ assertionis, quòd sit minus peccatum, quàm homicidium.

2. Fundamentum reiicitur. Idem Suarez adfert aliam rationem, nimirùm, quia si vera esset nostra probatio, sequeretur quòd parricidium esset minùs graue peccatum, quod, inquit, videtur incredibile; & contra communem sensum. *Reiicitur solutio Sanchis.* Sanchez *suprà* negat sequelam, & approbat censuram Suarij de incredibilitate consequentis, sed certè minùs consequenter in hoc discurrit, & magis consequenter. Medina *lib. 1. sum. cap. 14. §. 5.* fatetur sequelam, quam *Periurium est grauius periurio.* ego etiam ob eandem conclusionis rationem concedo, & nego id esse aut incredibile magis, quàm incredibile, est blasphemiam esse minùs graue peccatum quàm parricidium; quam tamen videtur Suarez concedere esse grauiorem; aut contra communem sensum Doctorum, qui examinant hinc inde rationes: de indoctis autem, quorum, sicut stultorum, infinitus est numerus, in hac re non est curandum.

43. *Alia confirmatio assertionis impugnando Suarium.* Confirmatur vlteriùs conclusio, impugnando doctrinam Suarij *suprà num. 11.* qui dicit hæc duo peccata se habere sicut excedens, & excessum, quia periurium excedit ex parte personæ, cui fit iniuria; homicidium autem ex parte irreparabilis nocumenti, vitæ scilicet humanæ, quæ reparari nequit, cùm tamen periurium non inferat reale nocumentun Deo, sed solùm in affectu, & consistat in irreuerentia ex parte iurantis. Item, inquit, periurium excedit ex parte virtutis, cui immediatè opponitur: at homicidium excedit, quia seruata proportione magis offendit iustitiam.

Impugnatur autem hæc doctrina, quasi aut illa irrecuperabilitas damni homicidij, aut etiam quod damnum periurij non sit reale, sed in affectu, aliquid valeret ad propositum, sequeretur pari ratione quòd etiam homicidium esset aliquo modo excedens blasphemiam, & odium Dei, quod est contra omnes. Probatur sequela, quia damnum blasphemiæ & odij Dei non est reale, sed solùm in affectu, & est recuperabile, sicut damnum periurij: ergo ex hac doctrina sequeretur quòd odium Dei, & blasphemia essent minora peccata, quàm homicidium, aut saltem quòd non constaret an essent maiora, quod videtur esse contra omnes communiter, etiam ipsum Suarium. *Irrecuperabilitas damni homicidij non facit quòd sit magis graue quam periurium. Nec etiam quòd sit damnum magis reale.* Illud alterum quod insinuat Suarez, nimirùm quòd homicidium excedat, quia magis offendit iustitiam, quàm periurium Religionem, vel est gratis dictum, & tam facilè negandum, quàm asseritur; vel certè quamuis concederetur, nihil concludit, quia quamuis læderet magis iustitiam, quàm periurium Religionem, adhuc probandum esset quòd illa læsio grauior iustitiæ sit maioris malitiæ, quàm læsio illa Religionis, quæ fit per periurium, quamuis illa læsio non esset respectiuè tanta respectu Religionis, quàm esset læsio facta per homicidium respectu iustitiæ. *Nec magis offendat iustitiam quàm periurium Religionem.*

44. *Nec quòd excedat quoad grauitatem circumstantiarum.* Quod denique addit Suarez periurium excedere quidem quoad speciem, homicidium autem excedere in circumstantiarum grauitate, potiùs fauet nobis. nam grauitas circumstantiarum, si non reducant peccatum ad diuersam speciem, non possunt efficere vt sit simpliciter tantæ grauitatis, quantæ est peccatum diuersæ speciei. Et prætterea licèt ordinariè fortè grauius sit homicidium ex parte circumstantiarum; tamen aliquando posset contingere vt grauiores essent, aut æquè graues circumstantiæ periurij: & denique hîc agimus de grauitate horum peccatorum ex natura sua intrinseca, non de grauitate ex adiunctis per accidens.

Obiectio contra assertionem. Obiicies pro iis, qui absolutè aduersantur nostræ conclusioni: periurium aduersatur latriæ, homicidium charitati; ergo hoc est grauius.

Responsio. Respondeo, homicidium non magis aduersari charitati per se, quàm periurium; vnde nego andecedens pro secunda parte, loquendo per se: quòd si argumentum valeret, probaret quòd adulterium, & furtum, & cætera peccata contra proximum essent grauiora periurio, & etiam blasphemiâ, desperatione, ac infidelitate, contra omnes.

SCHOLIVM.

Indeliberationem excusare periurium à mortali, & idem est de omni alio peccato. Quæ autem deliberatio requiratur ad mortale explicant benè Assor. tom. 1. l. 4. c. 5. q. 1. Vasq. 1. 2. d. 74. & d. 107. n. 8. 9. Sanchius in Decal. l. 1. c. 16. à n. 21. Docet ex consuetudine periurare indeliberatè, non esse mortale, quia actus sequentes non sunt peiores primo, quantùm est ex parte deliberationis. Explicat quomodo habituatus citiùs se deliberat, de quo suprà d. 33. fi.

SEd hîc sunt duo dubia. [d] Vnum an deliberatio excuset à peccato mortali. Secundum, an adducens Deum in testem modo prædicto, ad aliquid, quod credit esse 3. *Duo dubia.*

 verum,

Periurium indeliberatum an mortale? verum, licèt non sit, puta ad aliquid, de quo habet aliquam opinionem, & magis assentit illi parti, pro qua iurat, peccet mortaliter. Quantùm ad primum, communiter conceditur quòd vnicum periurium leue non est peccatum mortale: tamen ex consuetudine periurare est peccatum mortale. & hoc videtur posse poni, quia habitus generatus ex multis actibus, inclinat ad grauiorem actum, quàm sint præcedentes.

Contra hoc, si primus actus periurandi non est peccatum mortale, igitur nec quicunque alius, etiam ex quocunque habitu fiat: quia habitus inclinans non potest facere grauiorem culpam: nam si quis acquisiuit magnum habitum ex multis actibus incontinentiæ, & postea pœnitet, si post pœnitentiam habeat aliquem motum incontinentiæ, licèt ad illum inclinet magnus habitus: non tamen in eo est peccatum mortale, imò nec grauiùs notabiliter, quàm esset in alio nullum habitum habente.

Confirmatur, quia habitus non potest esse grauior (si quam grauitatem habet) quàm actus, ex quibus generatur, cùm, propriè loquendo, nullam grauitatem culpabilem habeat, nisi ex actibus: cùm igitur actus, ex quibus generatur, sint veniales, habitus iste non faciet aliquam grauitatem mortalem in actibus elicitis ex habitu.

4. *Resolutio primi dubij. Periuria indeliberata quantumuis frequentata non fiunt peccatum mortale. Nota. D. st. 33.* Videtur ergo posse dici quòd habitus, vel consuetudo nihil facit ad propositum. Sed periurium ex pleno consensu est contra præceptum primæ tabulæ, & per consequens immediatè auertens à fine vltimo, & ita nihil deficit sibi de ratione peccati mortalis. Si autem fiat periurium indeliberatè quantumcunque frequenter fiat, cùm actus meritorius requirat quòd sit plenè humanus, & hoc est esse ex plena deliberatione: & actus demeritorius non minùs requirat illud (non est enim Deus pronior ad condemnandum, quàm ad parcendum) potest dici quòd illud periurium indeliberatum etiam quotiescunque iteratum non est peccatum mortale.

Aduertendum tamen, quòd sicut dictum est suprà de virtuoso, quòd habet breuem deliberationem, quæ non videtur deliberatio, quia habet prudentiam magnam, qua promptus est ad deliberandum, quasi in tempore imperceptibili: ita posset aliquis ex habitu opposito acquirere facilitatem deliberandi promptè de opposito, & quasi in tempore imperceptibili: & talis deliberatio esset sufficiens ad rationem peccati, sicut est sufficiens ad rationem meriti.

Deliberatio facit peccatum. Non igitur distinguo quantùm ad rationem peccati mortalis inter raritatem, & frequentiam periurij: sed intèr deliberationem, & indeliberationem: ita quòd deliberatio concurrens reddit peccatum mortale, & hoc, siue semel, siue quotiescunque: & indeliberatio excusat etiam, siue semel, siue quotiescunque.

COMMENTARIVS.

45. *An indeliberatio in peierando excuset à mortali.* d SEd hîc sunt duo dubia. Ad maiorem explicationem conclusionis suæ in §. præcedenti, duo hîc proponit dubia. Primum quod hîc soluit, est, (secundum remitto ad ea, quæ dicuntur sub Scholio sequenti, vbi soluitur.) an ita omne periurium sit necessariò peccatum mortale, vt quantumuis indeliberatè quis peieraret, peccaret mortaliter, seu vt ipsiusmet verbis dubium proponatur, an indeliberatio aliqua possit excusare peierantem à peccato mortali.

Sententia affirmatiua, quam tenet Doctor. Circa quod dubium sententia communis cum D. Thoma 2. 2. *quæst.* 89. *art.* 3. *ad* 2. & suis Syluest. *v. Iuramentum* 2. *quæst.* 6. Nauarr. *Sum. cap.* 12. *num.* 7. Val. 2. 2. *disp.* 6. 7. 7. Sanchez *lib.* 4. *in Decal. cap.* 4. *num.* 15. quam etiam amplectitur Doctor, est quòd possit esse tam parua deliberatio in iurante, vt non peccaret peierando mortaliter, *Varij modi indeliberationis excusantis à peccato. Probatio.* siue quia non benè aduertit se iurare; siue quia non aduertit illud esse falsum, quod iurat; nec etiam aduertit sibi id non constare, aut se non adhibuisse debitam veritatem examinandi diligentiam. Quod patet experientia in iis, qui subitò, & quasi per motum primò primum, vt vocant, iurant aliquid esse quod non est: durum autem esset tales damnare peccati mortalis. *Confirmatio.* Confirmatur, quia qui ex tali motu percuteret, aut etiam interficeret aliquem, non peccaret mortaliter: ergo nec qui ex tali motu, & indeliberatione iuraret falsum à paritate rationis. Ratio autem à priori est, quòd nullus actus sit censendus perfectè liber, nisi qui fiat ex plena deliberatione; & consequenter quòd per nullum alium actum posset magna iniuria moraliter, aut etiam magnus honor alicui exhiberi: ergo per nullum alium actum potest peccari mortaliter, quia per omne peccatum mortale infertur grauis iniuria moraliter, aut irreuerentia alicui, & quidem Deo, in casu proposito periurij. *Probatio à priori. Non infertur magna irreuerentia, nec magnus honor per actum indeliberatum.*

46. *Subitanea effectio alicuius rei non arguit semper indeliberationem.* Aduertit verò circa hoc, & benè, Doctor §. *Aduertendum tamen*, non sufficere semper ad colligendum quando adesset huiusmodi indeliberatio excusans iuramentum falsum à peccato mortali, quòd illud iuramentum subitò proferretur; quia posset aliquis esse tam expeditus ad ferendum deliberatum iudicium de aliqua re, vt subitò, proposita illa re quasi in instanti, seu, vt ait Doctor, tempore imperceptibili, ferret illud iudicium, & tum peccaret mortaliter iurando falsè; vnde nemo posset meliùs iudicare de deliberatione, quàm ipsemet qui eam habuit, si esset doctus præsertim & reflexiuus; sed ex modo tamen iurandi & occasione, ac consuetudine iurantis potest vir prudens coniicere probabiliter, qualis fuit. In praxi autem semper deberet, qui incideret in iuramenta indeliberata, ea confiteri ad cautelam; nec credo debere quempiam tam fidere suæ reflexioni supra *Iuramenta indeliberata sunt confitenda.*

delibe

deliberationem, quam habuit in eo iuramento proferendo, quin debeat timere, ne adfuerit sufficiens; & consequenter confiteri iuramentum falsum prolatum, & significare dubium de deliberatione sufficienti, & per hoc explicatus manet prædictus paragraphus.

47. *Quomodo consuetudo iurandi posset esse peccaminosa mortaliter.*

Vltra hanc de indeliberatione excusante periurium à malitia mortali, examinat hîc Doctor aliam difficultatem, an scilicet peccans leuiter vna vice iurando falsò ex indeliberatione, peccaret mortaliter, sic mentiendo ex consuetudine, quæ difficultas dat occasionem examinandi quomodo consuetudo iurandi esset alicui peccaminosa mortaliter, ita vt & haberet obligationem peccati mortalis, diminuendi talem consuetudinem, & si non diminueret iuramentum indeliberatum falsum ex ea sequens, quod aliàs esset veniale, fieret mortale: cuius difficultatis resolutio non parum videtur deseruire ad praxim confessionis. quod ego iuxta Doctoris principia sentio, sequentibus dictis breuiter explicabo.

Assertio 1. Consuetudo iurandi cum aduertentia ad veritatem & cæteras conditiones non est peccaminosa mortaliter.

Dico primò, consuetudinem iurandi cum aduertentia ad veritatem, nec secundùm se esse malam malitia periurij propriè dicti; nec posse efficere vt aliquod iuramentum falsum, quod secundùm se non esset peccatum mortale, si tale peccatum, siue habens illam consuetudinem soleat aliàs mentiri absque iuramento, siue non soleat. Hæc est iuxta mentem Doctoris hîc, eámque expressè tenet Suar. *lib. 3. de iuram. c. 6.* Sanchez *lib. 3. in Decalog. c. 5.* Videri autem posset hæc conclusio esse contra Sotum *de cauendo iurament. abusu c. 5.* vbi dicit esse ad salutem necessarium cauere ab assuetudine iurandi, etiam illi, qui non est vitio mentiendi corruptus; sed ex hac doctrina non sufficienter colligitur solum tenere oppositum nostræ conclusionis; nam non constat eum loqui de consuetudine iurandi cum aduertentia speciali, & diligentia cauendi ne id quod iuratur sit falsum, & similem ob rationem non constat mihi an sit contra Valentiam 2.2. *disp. 6. q. 7. p. 3.* vbi dicit quòd consuetudo iurandi in iis, qui solent aliàs mentiri, sit peccaminosa.

An conclusio sit contra Sotum.

An contra Valentiam.

48. *Probatur conclusionis 1. pars.*

Probatur autem conclusio quoad primam partem, quia illa consuetudo iurandi cum tali aduertentia, potiùs conducit ad non peierandum, quàm ad peierandum: sed eatenus posset esse mala malitia periurij, quatenus conduceret ad peierandum, constitueretque assuetum periculo peierandi. Ergo, si hoc non faciat, non erit sic peccaminosa. Probatur maior, quia illa ipsa aduertentia specialis, ad quam inclinat talis consuetudo, non iuretur falsum, est magnum remedium ad non peierandum, præsertim ei, qui est assuetus non iurare, quod cognoscit falsum, siue aliàs soleat, siue non soleat extra casum iuraméti mentiri.

49. *Probatur 2. pars, quòd periurium indeliberatum sequens talem consuetudinem non sit peccatum mortale.*

Hinc sequitur secunda pars; quia eatenus periurium indeliberatum, quod ex se non esset peccatum, vt procedens ab habente huiusmodi consuetudinem, quatenus hæc consuetudo esset causa eius; sed imprimis falsum est quòd consuetudo iurandi cum aduertentia possit esse causa mouens, aut facilitans ad iuramentum indeliberatum, quia habitus istius consuetudinis non potest transcendere suum proprium actum, qui est iuramentum cum aduertentia; talis autem actus non est iuramentum indeliberatum, quandoquidem hoc non fiat cum aduertentia. Deinde quamuis illa consuetudo esset causa istius iuramenti, non esset causa per se, sed valde per accidens eius; peccatum autem, quod est ex se mortale tantùm materialiter, non imputatur moraliter tanquam peccatum mortale formaliter ei, qui voluntariè applicuit causam per accidens eius, vt patet in muliere vestiente se iuxta statum suum, etiam cùm scit aliqua peccata per accidens sequi posse: ergo quamuis sequeretur istud periurium indeliberatum, quod materialiter est peccatum mortale, ad illam consuetudinem, non tamen propterea deberet imputari moraliter tanquam mortale ei, qui voluntariè acquireret illam consuetudinem, ex eo quòd procederet ab illa consuetudine.

Confirmatio.

Confirmatur, quia vel istud iuramentum indeliberatum, quod procederet à sic assueto, quatenus proximè procederet ab ipso, peccaminoso modo, vel quatenus causauit consuetudinem illam ex qua processit, aut sine qua non procederet istud iuramentum. Non primum, quia, vt supponitur, est indeliberatum, vt proximè profertur. Non secundum etiam, quia illa consuetudo non erat causa eius, nisi per accidens; quod autem applicat causam per accidens effectus, non propterea præcisè peccat, nisi adsint aliquæ aliæ circumstantiæ, quæ arguerent illam applicationem esse peccaminosam, quales circumstantiæ in proposito non facilè ostendi possunt.

50. *Aduertentia pro conclusione.*

Aduertendum autem hîc ad meliorem intellectionem conclusionis, quod data opera in ea dixi consuetudinem prædictam iurandi non esse malitiam, malitia periurij propriè dicti, quia posset sine dubio habere aliam malitiam, eo ex scilicet, quòd quis, quamuis aduerteret ad non iurandum falsò, non tamen aduerteret ad non iurandum, nisi cum iustitia, & iudicio; vnde quemadmodum non solùm iurare falsò est malum, sed iurare verum sine iudicio, & iustitia: ita non solùm consuetudo iurandi falsò est mala, sed consuetudo iurandi sine iudicio, & iustitia: sed tamen si aliquis haberet consuetudinem malam iurandi sine iustitia, & iudicio, illa nihilominus consuetudo non posset esse consuetudo mala, malitia propriè dicti periurij, quia talis malitia solùm competit consuetudini iurandi absque aduertentia requisita ad veritatem iuramenti. Hoc est ergo quod per illam limitationem conclusionis intelligendum dedi.

Potest quis habere consuetudinem bonam iurādi quantùm ad aduertentiam ad veritatem, quæ tamen esset mala ex defectu aduertentiæ ad iustitiam & iudicium.

51. *An consuetudo iurandi absque aduertentia ad iustitiam & iudicium sit peccaminosa & qualiter.*

Quòd si quæratur an consuetudo mala iurandi ex defectu aduertentiæ ad iustitiam, & iudicium iuramenti, sit peccaminosa.

Respondeo sine dubio esse eam peccaminosam aliquo modo, an autem mortaliter, vel venialiter, dependet ex qualitate malitiæ, quæ est in mentiendo sine iudicio, aut iustitia. Vnde quia communiter tenetur quòd iurare sine iudicio, modò adsit iustitia, & veritas, non sit aliud quàm peccatum veniale, etiam consuetudo sic iurandi non erit aliud quàm peccatum veniale; & hoc etiam intelligendum est in sensu proponendo paulò pòst, de consuetudine iurandi sine aduertentia ad veritatem iuramenti.

Deinde, quia iurare sine iustitia, potest esse aliquando mortale, vt si defectus iustitiæ sit grauis, verbi gratiâ, si quis iuraret quòd aliquis esset fur, cùm non deberet illud propalare: aliquando veniale, vt cùm defectus iustitiæ esset venialis, vt si quis iuraret aliquem habere aliquem defectum parui momenti, quem tamen non deberet aliis significare, hinc fit vt consuetudo etiam iurandi sine iustitia possit esse mortalis aliquando; aliquando venialis, iuxta rationem malitiæ, quæ esset

esset in ipso iuramento iniusto, cui quis esset assuefactus.

Assertio 2. Consuetudo iurandi sine aduertentia ad veritatem est peccaminosa mortaliter. Dico secundò, consuetudo iurandi sine aduertentia ad veritatem iuramenti est peccaminosa mortaliter. Hæc est communis, eámque fortè solummodò intendunt Sotus & Valentia suprà. *Probatio 1.* Probatur, quia iurare sine tali aduertentia est peccatum mortale; ergo & ipsa consuetudo. Probatur antecedens, quia qui sic iurat, committit se manifesto periculo peierandi, quod est graue peccatum: committere se autem periculo manifesto peccati grauis est peccatum mortale.

Replica. Dices, non committeret se periculo manifesto peierandi formaliter, sed ad summum materialiter. *Reiicitur. Est peccatum mortale committere se periculo peierandi materialiter.* Contrà, quia non debet quis voluntariè exponere se periculo manifesto committendi periurium materiale, sicut nec committendi homicidium materiale.

Probatur secundò idem antecedens, quia non habere curam an verum, vel falsum sit id, in cuius testimonium adfert Dominum Deum, est magna iniuria Domino Deo; ergo est peccatum mortale.

Confirmatur, quia si aliquis proiiceret sagittam in locum aliquem sine cura an esset ibi homo aliquis, qui occideretur, est peccatum mortale: ergo & si quis profert iuramentum sine cura vlla an sit verum, nécne, erit peccatum mortale.

Confirmatur secundò, quotiescumque aliquis sic se gerit, vt per accidens ad voluntatem eius, & modum agendi sit, quòd illud quod facit non sit prohibitum grauiter, peccat mortaliter: sed per accidens omnino est quantùm ad modum agendi iurantis sine cura an sit verum quod dicit, nécne, est, quòd illud iuramentum non sit à parte rei falsum, atque adeò grauiter, seu sub peccato mortali prohibitum; ergo sic se gerendo peccat mortaliter.

53. *Quomodo consuetudo iurandi sine aduertentia ad veritatem est peccatum mortale. 1. Modus id intelligendi.* Hæc probant sufficienter conclusionem, prout iacet. Sed vt meliùs intelligatur tota difficultas, aduertendum est, quando dicimus consuetudinem iurandi sine aduertentia ad veritatē, esse peccaminosam, id posse intelligi, vel de ipsismet actibus frequentatis iuramenti, quos habet consuetus iurare. Et in hoc sensu potissimùm intelligi debet conclusio. Et probatur per prædictas rationes, quia si consuetudo sic iurandi nihil aliud sit quàm ipsimet actus frequentes, quibus sic iurat, sequitur manifestè quòd si tales actus sint peccaminosi, etiam consuetudo sit peccaminosa; non volo autem quòd sit peccaminosa, quasi esset peccatum distinctum ab ipsismet actibus, sed quòd sit peccaminosa, quatenus est aggregatum quid ex illis actibus peccaminosis, & consequenter includens malitias omnes illorum actuum, sicut totum integrale includit suas partes integrales, & quidquid ad eas spectat.

54. *2. Modus. consuetudo peccandi accepta pro habitu non est peccatum.* Alio modo potest intelligi per consuetudinem habitus ille, quo inclinaretur quis ad operandum eo modo, quo consueuit operari, qui habitus acquiritur per frequentes actus, quos elicere consueuit. Et hæc acceptio quidem mihi videtur satis impropria; eâ tamen admissa, nec contendatur de nomine, conclusio non est intelligenda de consuetudine sic accepta, quia certum est quòd talis habitus non sit peccatum vllo modo, sed potiùs effectus peccati, id quod constat: tum, quia non est actus, sed principium actus; tum, quia in iustificato perfectè posset esse talis habitus, in quo tamen non potest esse peccatum, vt est extra dubium.

Aduertendum vlteriùs, quando dicimus quòd iurans sine aduertentia ad veritatem peccet mortaliter, id intelligendum non de eo, qui iurat ex indeliberatione, quia *suprà* diximus sic iurantem non peccare mortaliter; sed de eo, qui cùm aduertit se non satis informatum esse de veritate rei, adhuc procedit ad iurandum. In vtroque quidem casu est defectus cognitionis veritatis rei iuratæ, sed in priori casu indeliberationis, in quo non peccatur, ille defectus est inculpabilis, saltem mortaliter, propter defectum sufficientis reflexionis; in secundo verò casu ille defectus, & inaduertentia est culpabilis moraliter, culpabilitate mortali, propter sufficientem reflexionem. *Iurans sine aduertentia ad veritatem qui peccat mortaliter, non est qui iurat ex indeliberatione.*

55. *Assertio 3. Assuetus iurare sine aduertentia ad veritatem obligatur diminuere suū habitum.* Dico tertiò, qui habet habitum acquisitum ex consuetudine iurandi sine aduertentia ad veritatem, quo habitu inclinatur ad sic iurandum, habet obligationem specialem temperandi, & diminuendi inclinationem eius, siue per curam particularem aduertendi ad veritatem compescendi se à iurando, antequàm de ea sufficienter constat; siue saltem per propositum firmum adhibendi illam diligentiam, & si id non fecerit, erit in statu peccati mortalis, nec est absoluendus consequenter, nisi concipiat propositum ita se gerendi in posterum. Hæc etiam doctrina videtur communis, & probatur sufficienter, quia vnusquisque tenetur adhibere moralem diligentiam cauendi omnia pericula moralia peccandi mortaliter, & tollendi, quantùm commodè potest, occasiones proximas; aut sic se muniendi contra eas, vt possit probabiliter sperare quòd sit illas occasiones superaturus; & de eo qui non sic se habet, habet locum optimè illud Eccles. 3. *Qui amat periculum, peribit in illo*, sed qui habet habitum præmissum mentiendi, est in periculo peccandi, & habet occasionem proximam inducentem ad peccatum, nec potest eam tollere, nisi per præmissam diligentiam: ergò sub peccato mortali tenetur eam adhibere.

56. *Assertio 4. Iurans indeliberatè falsum non peccat mortaliter quamuis habeat habitum malè iurandi mortaliter.* Dico quartò, iurans ex indeliberatione tali, ob quam iuramentum secundùm se esset veniale, non peccat mortaliter, quamuis habeat consuetudinem peccaminosam iurandi sine aduertentia, siue illam consuetudinem proposuerit antè diminuere, siue non proposuerit.

Hæc est quam intendit Scotus *hîc* §. *Videtur posse dici*, dum ait quòd *habitus, & consuetudo nihil faciunt ad propositum*, hoc est, in ordine ad hoc quòd iuramentum ex se veniale fiat mortale. *Auctores pro conclusione.* Est etiam conformis principiis Alens. 2. *p. quæst.* 113. *mem.* 7. Altisiod. Palud. Adriani, & Vasquis 1.2. *d.p.* 94. *c.* 2. eam tenet Suarez *suprà c.* 7. pro eáque citat D.Thomam *q.* 89. *art.* 3. D.Bonauenturam. *hîc a.* 1. *q.* 3. Durand. *ibidem q.* 5. & Maior. *q.* 4. *Auctores contra eam.* Est autem contra Caietan. *q.* 98. *a.* 3. *circa ad tertium.* Nauarr. *c.* 12. *n.* 6. & alios. Vt autem probetur, aduertendum est, quòd contineat duas partes. Prima est quòd iurans indeliberatè, etiamsi habeat habitum, seu consuetudinem peccaminosam iurandi, quam tamen proponit diminuere, non peccet mortaliter. Altera pars est, quòd non peccet etiam talis, quamuis non proponat relinquere illam consuetudinem, sed velit potiùs ipsam continuare; & quoad hanc partem videtur controuersia aut totaliter, aut principaliter agitari.

57. *Probatur 1. pars. Iustus non potest peccare mortaliter* Probatur prima pars, quia aliàs vir iustus posset de nouo peccare mortaliter absque sufficienti deliberatione, quod videtur absurdum. Probatur sequela, quia si esset aliquis, qui acquisiuit talem habitum peccaminosum mentiendi, & de hoc

de nouo absque sufficienti deliberatione.

hoc doleret, aliisque suis peccatis, proponeretque emendam, & absolueretur sacramentaliter, is sine dubio esset iustus: sed ex opposito conclusionis quoad primam partem, idem ille si per iniuriam leuem, & indeliberatione proferret iuramentum falsum, peccaret mortaliter: ergo iustus de nouo absque sufficienti delibetatione peccatet mortaliter.

Probatur 2.

Probatur secundò, habitus ille malus malè acquisitus non posset influere malitiam grauem in illud iuramentum, nec actus præcedentes mali, quibus acquirebatur, sed aliunde non haberet vllam malitiam grauem: ergo non esset grauis, & mortalis malitiæ.

Habitus malus non potest communicare malitiam actualem actui. Nec actus mali præteriti.

Probatur maior, quoad habitum, quia ille habitus non est malus moraliter, vt patet ex dictis *suprà*: ergo non potest sessolo communicare malitiam moralem. Probatur etiam quoad actus, quibus acquirebatur, quia illi non existunt, nec physicè, nec mortaliter: imò in casu, in quo iam loquimur, nec habitualiter etiam, quia, vt suppono, omnia peccata iusti sic iurantis sunt dimissa.

58. *Confirmatio 1.*

Confirmatur, quia si ille habitus, aut illi actus influerent malitiam mortalem in illud iuramentum, etiam influerent talem in ipsum, quamuis proferretur sine vlla prorsus aduertentia, & sic iustus peccaret de nouo absque vlla prorsus libertate, quod videtur satis inconueniens.

Confirmatio 2.

Confirmatur secundò, quia si influerent talem malitiam, aut si iuramentum ob præsumptionem eorum esset malitiæ grauis, sequeretur quòd qui voluntariè proiiceret suum Breuiarium in ignem, nec posset recitare Officium, & posteà de eo facto doleret, nec posset tamen ipsum remediare, peccaret, velit nolit, quoties non recitaret Officium diuinum, quamuis ob defectum Breuiarij non posset ipsum recitare: sed hoc est valdè absurdum: ergo & id vnde sequitur. Probatur sequela à paritate rationis, quia ideò illud iuramentum esset peccaminosum mortaliter, quia procederet ab habitu illo, aut illis actibus, qui erant voluntarij sufficienter iuranti, sed proiectio Breuiarij in ignem erat voluntaria, & inde processit omissio diuini Officij: ergo illa omissio deberet esse peccaminosa.

Confirmatur vltimò hæc pars per secundam, nam si secunda pars est vera, à fortiori id dicendum est de prima.

59. *Probatur 2. pars. Iuramentum indeliberatum proueniens ab habituato malè & nolente deponere habitum non est peccatũm mortale. Posset fieri quòd iuramentum indelaberatum sic habituati non proueniret ab habitu.*

Probatur ergo secunda pars primò, quia posset fieri quòd illa indeliberatio iuramenti, aut prolatio eius non proueniret vllo modo ab illo habitu, aut consuetudine; nam quemadmodum ij, qui non haberent talem consuetudinem, sæpissimè iurant falsum ex indeliberatione, aut saltem possunt sic iurare, & iuramentum in ipsis habet alias causas, quàm illam consuetudinem, aut actus, quibus acquirebatur: ita similiter ij, qui haberent talem consuetudinem, possent sic iurare, sine eo quòd iuramentum causaretur ab illa consuetudine: nam eædem causæ, à quibus prouenire potest in iis, qui non haberent illam consuetudinem, possent tam benè applicari habentibus illam consuetudinem, & consequenter causare illud iuramentum in illis non minùs, quàm in illis aliis: ergo illud iuramentum non esset peccaminosum mortaliter ipsis, in tali saltem casu. Probatur consequentia, quia ideò præcisè esset sic peccaminosum, quia proueniret ab illa consuetudine, quæ est libera, & peccaminosa. Quòd si hoc semel concedatur, vt videtur necessariò concedendum, id vlteriùs sequitur, quòd quamuis aliquando illud iuramentum posset esse peccaminosum, in casu scilicet, quo proueniret à consuetudine, nunquam tamen possit à nobis pro hoc statu cognosci, quando esset peccaminosa, & quando non, quod est etiam inconueniens, nam durum est quòd aliquis vnquam de nouo peccet mortaliter, quin ipsemet posset distinguere, si saltem esset boni ingenij, & reflexionis, actum, quo peccaret, ab actu, quo non peccaret mortaliter.

Non potest cognosci quãdo iuramentum indeliberatum proueniat ab habitu.

60. *Probatio 2.*

Probatur secundò eadem secunda pars; quia illa consuetudo sic conseruata non potest influere malitiam in iuramentum, quod fieret sine vlla prorsus deliberatione: ergo non potest influere malitiam mortalem in iuramentum indeliberatum à paritate rationis.

Probatio 3.

Probatur tertiò, & simul confirmatur antecedens præcedentis probationis, quia tale iuramentum non est perfectè liberum: ergo non potest participare malitiam mortalem. Dices non esse quidem perfectè liberum in se, esse tamen in causa, nimirùm in illa consuetudine, quæ est causa cur hîc & nunc daretur istud iuramentum falsum indeliberatum. Contrà primò, quia vt aliquid sit liberum in causa, oportet causam ipsam, vt talem, esse liberam, vt manifestum est, quia aliàs qui liberè proiiceret peccaminosè sagittam in feram, quam non deberet occidere, cùm non cogitaret quòd homo per illam esset interficiendus, esset causa libera interfectionis hominis, & peccaret peccato homicidij, quod est absurdum: sed non est necesse vt habens consuetudinem malam iurandi, cognosceret illam esse causam iuramenti istius indeliberati: ergo istud iuramentum indeliberatum non esset liberum sufficienter in ista consuetudine, ita vt imputari debeat ad peccatum mortale.

Reiicitur 1. Vt aliquid sit liberum in causa sufficienter ad peccatum, debet ipsa causa illius esse libera. Habens consuetudinem malam iurandi non necessariò cognoscit illam vt causam iuramentorũ falsorum indeliberatorum.

Reiicitur 2. Non sufficit vt aliquid sit liberum sufficienter ad peccatum quòd causa eius sit libera.

Contrà secundò, quia si sufficeret libertas in causa, sequeretur quòd propinans venenum alteri, semper peccaret actu, quamdiu istud venenum actum operaretur, & sic si venenum esse tardæ operationis, & operaretur continuè per integrum annum, quod est absurdum.

61. *Responsio.*

Respondet Sotus *in* 4. *dist.* 12. *quæst.* 1. *art.* 7. & Caietan. 2.2. *quæst.* 15. *a.* 4. negando sequelam, quia actiones illæ nutritiuæ tantùm sunt in potestate voluntatis, quando applicat materiam, & non deinceps. Contrà, ergo vt actio aliqua sit mala, non sufficit quòd sit libera in causa, sed requiritur quòd secundùm se proximè sit libera, & consequenter vt actio sit deliberata sufficienter ad malitiam mortalem, non sufficit quòd sit deliberata in causa, id est, quòd causa eius sit deliberatè posita; sed requiritur quòd secundùm se immediatè sit deliberata; & consequenter vlteriùs cùm iuramentum, de quo agimus, non sit deliberatum proximè, quamuis esset deliberatum in causa, non erit peccaminosum mortaliter. Adde vlteriùs quàm non sunt actiones nutritiuæ in potestate voluntatis, nisi quatenus applicat causas, tam non esse illud iuramentum deliberatum iuranti, nisi quatenus applicuit deliberatè consuetudinem, ex qua sequebatur; vnde si istæ actiones nutritiuæ non sunt peccaminosæ, nisi pro instanti, quo applicatur causa, similiter istud iuramentim non erit deliberatum, nec peccaminosum mortaliter nisi pro instanti, vel tempore, quo acquirebatur consuetudo, & consequenter non erit sic peccaminosum actu pro tempore sequenti acquisitionem consuetudinis, in quo, scilicet actu profer

Reiicitur.

proferetur, imò potiùs deberet ista operatio veneni esse semper libera, quàm illud iuramentum deliberatum, quia illa operatio veneni habet magis necessariam connexionem cum applicatione eius, quàm iuramentum illud habet cum consuetudine iurandi, vt patet.

62. *Probatur 4.* Probatur quartò ex dictis circa primam partem, quam non videntur aduersarij negare, iurans indeliberatè cum illa consuetudine retractata per dolorem, aut propositum emendæ, non peccat mortaliter: ergo nec sic iurans cum consuetudine non retracta. Probatur consequentia, quia retractatio nihil prorsus facit ad propositum: non enim tollit quo minùs iuramentum illud fuerit liberum in causa, tam benè, quàm si non fuisset habita illa retractatio: nam esse liberum in causa, est esse effectum procedentem à causa liberè posita, vt sic posita est: sed istud iuramentum, tam benè est effectus consuetudinis acquisitæ liberè post retractationem, quàm sine illa: ergo retractatio illa nihil facit ad rem.

Iuramentum indeliberatum æquè est peccatum procedens à consuetudine retractata ac non retractata.

Confirmatur, quia si retractatio impediret libertatem eius in causa, efficeret quò minus iuramentum sequeretur ad causam; sed retractatio hoc non facit. ergo non impedit quò minùs sit libera in causa.

Itaque non sufficit vt aliquis actus secundùm se sit peccatum, aut imputetur tanquam peccatum, præsertim nouum, & distinctum, de quo principaliter agimus in proposito, quòd causa ipsius ponatur liberè, & deliberatè, sed requiritur quòd ipsemet proximè producatur liberè, & deliberatè. Et per hoc soluitur fundamentum eorum, qui dicerent quòd illud iuramentum esset liberum, quando proueniret à consuetudine.

63. Fundamentum Caietani & Nauarri videtur esse, quòd inaduertentia, seu indeliberatio, non esset causa cur talis sic iuraret, quia quamuis adesset aduertentia, adhuc iuraret, vt patet ex mala consuetudine: ergo cùm nihil aliud excuset sic iurantem à peccato, quàm quòd indeliberatio esset causa, ob quam haberetur, dicendum est simpliciter quòd sic iurans peccet mortaliter.

Fundamentum Caiet. & Nauar.

Sed facilè respondetur negando antecedens. Ad cuius probationem dico, quòd solus Deus scire possit, quòd esset quis facturus in casu, quo non adesset illa inaduertentia, & indeliberatio; nec consuetudo iurandi sufficit ad colligendum quòd iuraret in tali casu, quia vix vnquàm habet quis consuetudinem faciendi aliquod malum, quin aliquando illud omittat facere.

Soluitur 1. Consuetudo faciendi aliquid malè non probat quòd semper aliquis faceret malè in iisdem circumstantiis. Soluitur 2.

Deinde, quamuis semper, & infallibiliter soleret quis malum facere in talibus, vel talibus circumstantiis, tamen non necessitatur ad id faciendum; & sæpè fit vt aliquando habentes talem consuetudinem, incipiant illam deponere; quis ergo certò scire possit quìn habens consuetudinem iurandi in casu nostro, inciperet deponere illam consuetudinem? Præterea, non quod faceret quis, imputatur illi ad laudem, vel vituperium, sed quod facit. In casu autem nostro, iurans iurat ex indeliberatione, & propterea non peccat mortaliter, quamuis fortè si haberet plenam aduertentiam, iuraret, & peccaret mortaliter.

Non quod faceret homo, sed quod facit imputatur ipsi.

Confirmatur responsio hæc exemplis communibus, quia qui comedit carnes ex inaduertentia die Veneris, licèt in actu primo esset ita fortè dispositus, vt eas comederet, etiamsi cognosceret esse diem Veneris, & qui proiicit sagittam in hominem putatum feram, eúmque interficit, non peccat peccato homicidij, licèt esset sic dispositus in actu primo, vt eum interficeret, si cognosceret ipsum: ergo non quod faceret quis, sed quod facit in proposito, attendendum est.

Confirmatio. Frangens ieiunium ex inaduertentia non peccat, quamuis esset illud fracturus si cognosceret esse ieiunandum.

SCHOLIVM.

Iurantem assertiuè aliquid, de quo tantùm habet opinionem, peccare mortaliter: assertiuè autem iuratur quando agitur de aliquo condemnando; at quando agitur in fauorabilibus, vt de promotione alicuius, censetur iurantes loqui secundùm opinionem, & non secundùm certitudinem, quia nemo præsumitur malus, donec de eo constet. sed siue in fauoribus, siue in odiis iuretur in dubio, peccatur mortaliter.

4. *Resolutio secundi dubij.* QVantùm ad secundum dubium dico, [e] quòd ille cui iuratur, aut concipit ex lege positiua, vel ex consuetudine iuramentum tanquam simpliciter assertiuum iurati: aut non tanquam simpliciter assertiuum, sed tanquam probabiliter inductiuum ad credendum iurato. Primo modo dico, quòd iurans quomodocunque dubium, hoc est, quod non est simpliciter certum, peccat mortaliter: quia ad confirmandum illud, quod asserit esse simpliciter certum & verum, inducit Deum testem, cùm tamen illud non sit simpliciter certum.

Iurans aliquem esse criminis reum, ex opinione an peccet mortaliter.

Et hoc modo debent intelligi omnia iuramenta illorum, qui iurant in iudicio, pro quorum testimonio consueuit ferri sententia; qualis non deberet ferri, nisi illud assertum esset, vt simpliciter certum: verbi gratiâ, sententia mortis non debet ferri, nisi pro crimine certo: igitur iurans illum criminosum, cùm non sit certus de hoc, quantumcunque coniecturet eum esse talem probabiliter, & iurans hoc in tali foro, vbi ex lege positiua, vel consuetudine sequitur condemnatio ad mortem; peccat mortaliter. Consimiliter in foro quocumque, vbi ex hoc, quòd aliquis conuincitur per iurantes, condemnatur vt reus simpliciter: ibi enim non tantùm fit irreuerentia nomini Domini contra præceptum primæ tabulæ, sed etiam est quid perniciosum, quia nociuum proximo.

Et si dicas, [f] quòd est vtile reipublicæ, alioquin mali nimis multiplicarentur; Respondet Deus, *Iustè quod iustum est, exequere.* Sunt enim quædam mala, quæ non sunt

Deut. 16.

puniendа

punienda per homines, sed relinquenda vltioni diuinæ, puta omnia, quæ homo vt homo, non potest sufficienter scire, & de quibus non potest sufficienter doceri veritatem, eo modo, quo deberet doceri, ad hoc, quòd iustè ferretur sententia debita punitiua. nec in istis sunt culpabiles soli testes, sed etiam iudex.

Mala, quæ non possunt probari relinquenda sunt vltioni diuinæ.

Si tamen ipse sciat quòd ex consuetudine testes non testificantur sub iuramento, nisi de credulitate; tunc non debet ferre sententiam, qualis esset ferenda, si culpa esset simpliciter probata coram eo. Scit enim ex consuetudine culpam non esse sufficienter probatam coram eo, vt tali pœna puniatur.

Si autem ex lege positiua, vel ex consuetudine habeatur quòd iurans non tenetur deponere de certitudine, sed de credulitate, quia iuramentum habetur pro credito, non autem simpliciter pro certo; tunc iurans non peccat, dummodo ex signis probabilibus coniecturet magis partem istam, quàm aliam, sicut habetur *Extrà de scrutinio in ordine faciendo, cap. vnico*, Dominus Papa. Respondet enim quòd *quantum humana fragilitas sinit noscere, scit, & testificatur illum ad huiusmodi officij onus esse dignum*, & dicit Papa, quòd *in tali testificatione aliquem peccare non credimus.*

In promotionibus igitur talibus, siue ad Ordines, siue ad quascumque dignitates per electiones fiendas in quibuscumque collegiis; puta in Vniuersitatibus ad magisterium, in Religionibus ad prælationem, vel ad aliquos alios actus, si sit consuetudo approbata, quòd tales responsiones sub iuramento præstito, vel sub fide data, vel sub obedientia promissa, non debent intelligi, nisi de credulitate quantum sinit humana fragilitas noscere; cùm illum, quem non nouit indignum, debeat æstimare dignum, omnes tales responsiones debent intelligi de illo secundùm consuetudinem communem, nec respondentes peccant in aliquo, quamuis sic promotus non sit dignus.

Quem non nosti indignum, reputa dignum.

Vel potest responderi cum additione illa, quam ponit Decretalis prædicta, & non simpliciter, scilicet, *quantum sinit humana fragilitas*: & in talibus etiam iudex promouens talem non peccat, quia consuetudo est vt talis testificatio de credulitate sufficiat. hîc enim fauor ampliatur, & odium restringitur, iuxta illam regulam Iuris: quia in condemnabilibus oportet testem iurantem strictè dicere veritatem, & hanc certam, quia aliter non esset propter eam sententia condemnationis ferenda. Ad sententiam verò, quæ fertur in fauoribus, sufficit iuramentum de credulitate, potissimè vbi est talis consuetudo, vel lex positiua in collegio iurare de credulitate: quia propter veritatem sic testificatam præsidens potest promouere ad talem gradum. 7.

Differentia notanda inter iuramentum in condemnabilibus & fauorabilibus.

Vniuersaliter autem [g] siue in fauoribus, siue in odiis iurans de illo, cuius oppositum magis credit: vel de illo, de quo est dubius, id est, quòd non magis assentit vni parti, quàm alteri; peccat mortaliter, quia adducit Deum tanquam testem eius, quod neutro modo est sibi certum, quod deberet esse certum.

Sed obiicitur contra hoc [h] quod dictum est, periurium esse contra præceptum primæ tabulæ, quia videtur secundùm Magistrum, quòd periurium sit quoddam mendacium, & ita contra illud præceptum secundæ tabulæ, *Non dices contra proximum tuum falsum testimonium.* Potest dici, quòd in periurio est quandoque duplex peccatum, scilicet mendacium tanquam materiale, & assumptio nominis Dei in vanum; hoc est, non solùm includit mentiri, sed etiam irreuerentiam. & primum pertinet ad secundam tabulam: sed secundum formaliter ad primam, quia irreuerentia prohibetur ibi. Potest etiam esse periurium absque mentiri, puta si simpliciter dubitans iurat partem, de qua dubitat, quam fortè dicendo non mentiretur, quia non habet oppositum in mente; aut saltem in aliquo casu vbi iurans tenetur esse certus, periuratur, si non est ita certus: & tamen si illud assereret sine iuramento, credens illud plus quàm oppositum, non mentiretur. Periculum igitur est habere frequenter iuramentum in ore: quia in multis sermonibus sine iuramento non peccaret, vbi addito iuramento peccat: & grauiter si fiat ex deliberatione. propter quod vtile est documentum illud Matth. 5. *Sit sermo vester: est est, non non.* 8.

Exod. 20.

Quandoque in periurio est duplex peccatum, quandoque non, nisi vnum.

Periurium aliquando sine mendacio.

COMMENTARIVS.

64. *De iurante cum dubio de veritate.*

e QVantùm ad secundum dubium. Ex duobus dubiis propositis num. 3. hîc soluit secundum, quod erat, an iurans aliquod esse, quod putat quidem probabiliter ita esse, licèt aliquo modo dubitet de opposito, peccet mortaliter peccato periurij?

Resolutio autem tota breuiter comprehendetur sequentibus dictis.

Dico primò, qui iurat aliquid, quod probabiliter tantùm putat esse verum, quando iuramentum exigitur ad confirmationem certæ veritatis, seu quando intelligitur ex natura rei, & circumstantiarum, iurans confirmare rem iuratam tanquam certam, peccat mortaliter.

Assertio 1. Iurans pro certo aliquid quod cognoscit tantùm probabiliter, peccat mortaliter.

Hæc conclusio est absque controuersia, & patet ex iisdem principiis, ex quibus colligunt authores communiter, & nominatim Angel. *v. Periurium num.* 5. Syluest. 16. *quæst.* 1. Suar. *lib.* 3. *cap.* 4. Sayr. *lib.* 5. *cap.* 4. Nauarr. *sum. cap.* 12. *num.* 7. Sanchez *lib.* 3. *c.* 4. *num.* 8. colligunt quòd iurans rem esse, de qua dubitat an sit verum, peccare mortaliter.

Ratio autem vtriusque est, quòd talis simpliciter adferat Deum in testem falsi in sua opinione, quod est propriissimum periurium; nam per Deum asserit aliquid esse certum, quod ipse non habet pro certo, sed potiùs pro incerto.

65. *Assertio 2. Quando intelligitur iuramento confirmari rem esse provt asseritur probabiliter, non peccat iurans quòd sit sic, quamuis non sit de eo certus. Littera Doctoris est corrupta, sed facilis intellectu.*

Dico secundò, quotiescumque siue ex lege, siue ex consuetudine, siue ex natura rei, aut circumstantiarum, intelligitur iuramentum non adduci ad confirmandam rem esse provt asseritur certò; sed ad confirmandum quòd res talis probabiliter, aut coniecturaliter, iurans rem esse, quamuis non certò cognoscat eam esse, sed timeat de opposito, non peccat peccato periurij, nec vllo modo, si non adsint aliæ circumstantiæ malæ. Hanc conclusionem ponit Doctor *hîc num.* 6. §. *Si autem ex lege positiua*, eámque probat auctoritate Innocent. III. *Extra de scrutinio in ordine faciendo.* Et quamuis ipsamet littera Doctoris sit corrupta propter incuriam Typographorum, aut Amanuensium, tamen sensus est satis clarus ex ipsamet auctoritate Innocentij. nam expresè asserit quòd Diaconus interrogatus, dum conferuntur Ordines ab Ordinante, de sufficientia ordinandi, & respondens quòd *quantum humana fragilitas sinit noscere, & scit, & testificatur illum ad huiusmodi officij onus* (ad quod scilicet in ordinatione assumitur) *esse dignum*, expresè, inquam, asserit Innocentius quòd sic respondens non peccet, dicens *in tali testificatione aliquem peccare non credimus*: ergo quando aliquis iurat aliquid esse, quod putat ita esse, licèt non sit certus, non peccabit, si iuramentum intelligendum est de confirmatione probabilis notitiæ de ea re, non verò de confirmatione notitiæ certæ.

66. *Replica 1.*

Dices primò contra hanc probationem quòd Innocentius non dicat iurantem quòd promouendus sit idoneus, non peccare; sed testificantem; ergo illa eius authoritas non facit ad propositum.

Reiicitur.

Respondeo negando consequentiam, quia qua ratione illa testificatio est vera, & inculpabilis, etiam confirmatio eius iuramento, si esset necessaria, esset vera, & inculpabilis; vnde eo ipso, quo Pontifex admittit primum, infertur benè secundum.

Replica 2.

Dices secundò illam testificationem, quam approbat Pontifex, non esse absolutam, sed expresè restrictam per illa verba, *quantum humana fragilitas sinit*: ergo quamuis illa esset bona, non sequeretur quòd iurans absolutè absque expressa restrictione aliqua simili aliquid esse, de quo non esset certus, quamuis putaret id esse ita, non peccet.

Reiicitur 1.

Respondeo, quamuis non sit illa responsio omnino absoluta absque illa restrictione, tamen esse absolutam sufficienter ad propositum, quia Diaconus sic respondens, dicit se absolutè scire, quantum fragilitas fert humana; & tamen certum est quòd non sciat certò quantum fert illa fragilitas, sed quòd sciat solùm probabiliter: nam si interrogaretur vlteriùs an cognoscat illam diligentiam esse adhibitam in examinando illo ordinando, non posset dicere, saltem semper, quòd id cognosceret alio modo, quàm probabiliter.

Reiicitur 2.

Respondeo secundò clariùs, negando consequentiam, quia in illis aliis iuramentis subintelligitur ex communi vsu restrictio illa, secundùm quam sunt vera non minùs, quàm si esset expressa: nam omnes intelligunt quòd iurans non iuret quòd ista res sit ita, provt iurat, certò, sed quòd sit ita, quantùm ad opinionem suam. Vnde perinde est iudicandum de illo iuramento, quamuis absoluto, quoad verba, ac si sic iurasset: iuro me opinari, aut existimare probabiliter quòd id ita sit. Hinc autem

67. *Probatur 2. Assertio.*

Probatur conclusio secundò, quia supposita ista consuetudine, aut lege, aut circumstantiis, iuramentum habet hunc, quem iam dixi, sensum, nempe quòd res iurata sit ita, provt iuratur, quantùm ad opinionem, aut existimationem iurantis: sed in hoc sensu est verissimum iuramentum, quamuis à parte rei res non esset provt ipse assereret: ergo iuramentum est verum, & consequenter non potest esse periurium, nec vllo modo peccaminosum, nisi adsint aliquæ aliæ circumstantiæ malæ præter circumstantiam incertitudinis, aut timoris de opposito.

Confirmatio.

Confirmatur, si talis iurasset se putare tale quid esse, verbi gratiâ, Petrum esse dignum, quamuis Petrus non esset à parte rei dignus, sed putaretur à iurante dignus, iuramentum sine dubio esset licitum: ergo si iurasset Petrum esse dignum, non exprimendo illam limitationem, vbi ex consuetudine, aut lege sciret quòd subintelligeretur, iuramentum esset verum. Probatur consequentia, quia vtrumque iuramentum æquiualeret, quantùm ad communem modum intelligendi, qui semper debet, quantùm ad significationem loquelæ, obseruari: ergo si primum iuramentum esset verum, & secundum etiam.

68. *Quando iuramenta sunt intelligenda simpliciter & certò assertiua, & quando tantùm probabiliter.*

Hæc sufficienter probant prædictas duas assertiones, quæ principaliter hîc intenduntur à Doctore; sed quia ad reducendam doctrinam contentam in illis ad praxim, valdè vtile, aut potiùs necessarium est habere aliquas regulas, ex quibus posset colligi quando iuramenta intelligenda sunt tanquam simpliciter assertiua rei iuratæ, & quando sunt intelligenda non vt simpliciter, sed vt probabiliter assertiua, ponit Doctor duas regulas in ordine ad hoc.

Prima regula. In iudicio iuramenta sunt intelligēda vt simpliciter assertiua.

Prima regula est, quòd quotiescumque in aliquo foro aliquis est condemnandus alicuius criminis, & plectendus aliqua pœna, ob factum aliquod, cuius conuincitur in iudicio per testes iuratos asserere veritatem, toties iuramentum prolatum simpliciter à testibus debeat intelligi, tanquam simpliciter assertiuum rei iuratæ. Vnde qui cùm non est sic certus ea de re, licèt probabiliter coniecturet illam esse talem, iurat, peccat mortaliter non solùm peccato periurij, contra præceptum secundum primæ tabulæ: *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*; sed etiam contra præceptum secundæ tabulæ: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.*

Ratio huius est imprimis, quòd talis non esset condemnandus, nisi probaretur certè quòd commisisset crimen: ergò iuramentum, quod adfertur ad eius conuictionem, debet intelligi tanquam

quam simpliciter assertiuum istius veritatis, & consequenter quandoquidem sic intellectum sit falsum, erit periurium, & quia vlteriùs ex eo sequitur detrimentum proximo, est contra iustitiam.

69. *Replica.* f *Et si dicas quòd est vtile Reipublicæ, &c.* Obiicit sibi contra hanc regulam, quòd inde sequeretur quòd multi mali homines non punirentur, quia difficulter potest cognosci certò quòd commiserint delicta illa, quæ tamen valdè probabiliter cognoscerentur ab iis esse commissa. *Soluitur.* Respondet Doctor; hoc non obstante non esse præstanda iuramenta assertiua ad eorum condemnationem, nisi quando habetur certitudo de re iurata; sed pœnam eorum esse relinquendam Deo, qui non vult vt iustum semper ab hominibus fiat, hoc est, vt faciant illud, quod verè à parte rei est iustum, sed exigit vlteriùs vt iustè id faciant, seu modo iusto, iuxta illud Deut. 16. *Iustè quod iustum est exequere.* Vnde quia licèt à parte rei bonum esset vt punirentur mali homines, tamen quia non punirentur iustè, si punirentur propter conuictionem incertam, propterea non debet quis in ordine ad eos puniendos iurare assertiuè illud, quod non scit certò. Et si quæratur quomodo ergo illa mala punientur, & liberabitur illis Respublica? Respondet & benè, quòd id relinquendum sit Deo, sicut & multa alia mala, quæ remediare non possumus commodè pro hac vita.

70. Addit ad hoc Doctor quòd non solùm qui sic iurarent, peccarent; sed etiam iudex, qui cùm cognosceret quòd ipsi non assererent delictum, verbi gratiâ, esse commissum à Petro assertiuè, condemnaret tamen ipsum istius delicti, non minùs quàm si assertiuè iurarent. Hoc autem sic intelligo, vt si esset aliqua pœna ordinata per leges, aut consuetudinem ob aliquod delictum certò probatum, peccaret iudex, si statueret illam pœnam, quando non probaretur illud delictum, nisi per iuramentum probabiliter assertiuum delicti: quod ex se patet, quia faceret iniuriam reo contra, aut præter leges; si tamen essent aliæ pœnæ ordinatæ pro delicto, etiam probabiliter probato, tum iudex non peccaret damnando reum tali pœna, quamuis delictum non esset probatum nisi per iuramentum probabiliter asserrorium. At iurantes adhuc possent peccare mortaliter, si iurarent absolutè factum esse commissum, quia posset intelligi iuramentum ex communi consuetudine tanquam simpliciter, & non tantùm tanquam probabiliter assertiuum; nisi aliter constaret ex modo loquendi, aut circumstantiis aliis.

71. *Aliud dubium contra præmissam regulam.* Aliud dubium posset vrgeri contra præmissam regulam, quòd posset aliquis in quocumque foro absolutè, & assertiuè iurare quòd Petrus, quem vidit interficientem Paulum propriis oculis, interfecerit illum; sed tum tamen non esse omnino certus, quia reuera posset totaliter in hoc decipi: nam Diabolus posset assumere sibi corpus simillimum corpori Petri, & ita instar Petri interficere Paulum, sic vt nemo posset discernere quin reuera Petrus interficeret ipsum.

Soluitur. Qualis certitudo requiritur pro iuramento simpliciter assertorio. Sed ad hoc facilè respondetur, non requiri ad iuramentum simpliciter assertorium, certitudo physica, aut metaphysica; sed abundè sufficere certitudinem moralem, qualem haberet iurans in tali casu, quamuis physicè à parte rei deciperetur. Et certè de tali certitudine morali semper debet intelligi iuramentum, quia de factis aliorum hominum, & rebus contingentibus aliam certitudinem, vix, aut ne vix quidem habere possumus. Ex quo patet quòd possit aliquis, qui semper est habitus pro filio talium parentum, nec de hoc vnquam audiuit à quopiam dubitari, absolutè iurare se esse filium eorum.

Secunda regula est, quòd quotiescumque testificatio confirmata iuramento quæritur, aut datur de sufficientia, aut idoneitate alicuius quoad vitam, aut doctrinam, vt fit in promotionibus ad aliqua officia, nisi aliud ex circumstantiis specialiter intelligatur, toties iuramentum debeat intelligi non tanquam simpliciter assertiuum veritatis iuratæ; sed solummodò tanquam probabiliter assertiuum. Hanc insinuat Doctor *in §. In promotionibus.* Et dico *insinuat*, quia reuera non ponit ipsam absolutè, sed potiùs addit conditionem, scilicet si vsus sit ea iuramenta intelligendi, & probabiliter assertiua. Sed ego tamen simpliciter proposui illam absque illa conditione; quia existimo de facto illam consuetudinem vbique esse, quæ consuetudo potuit habuisse fundamentum in regula illa iuris *in 6. Fauores sunt ampliandi*, sicut & præcedens regula fundari potest in altera parte eiusdem regulæ, *Odia sunt restringenda*, vt etiam insinuat ipse Doctor *num.* 7. qui etiam *ibidem* addit quòd iudex promouens eos de quorum sufficientia non habet nisi huiusmodi probationem, non peccat, quod satis ex se constat. 72. *Secunda regula ad cognoscendum quomodo debet iuramentum intelligi. Iuramentum de sufficientia & idoneitate intelligendum est vt probabiliter assertiuũ.*

Præter autem illam congruentiam desumptam ex illa regula iuris *in 6.* non potest præsens regula meliùs probari, quàm ex ipso conceptu communi hominum, qui communiter intelligunt huiusmodi testificationes de testificationibus non certis, sed probabilibus.

Sed si quæras, quomodo possit cognosci quando aliquis haberet cognitionem certam moraliter de re aliqua, ita vt possit simpliciter iurare assertiuè illam rem esse. Sanchez respondere videtur quòd toties quis habet cognitionem certam moraliter de re, quoties non leui coniectura ducitur, sed certa (intellige physicè, aut metaphysicè) aut probabili, atque verisimili, *quia hoc*, inquit, *est moraliter certum esse.* 73. *Quando habet quis cognitionẽ certam sufficientem pro iuramento simpliciter assertiuo. Responsio Sanchij. Reijcitur.*

Verùm hæc doctrina nullo modo placet, falsum enim omnino est quòd omnis probabilis, aut verisimilis cognitio de aliqua re faciat aliquem certum moraliter. Nam quotiescumque aliquis audit aliquid à viro fide digno, habet verisimilem cognitionem quòd ita sit, & tamen nemo dixerit quòd eo ipso sit moraliter certus quòd ista res sit ita. Et rursus qui Scotista ob rationes probabiles, probabiliter concludit materiam primam posse esse absque omni forma de potentia absoluta; aut eundem effectum non posse de eadem potentia pendere à pluribus causis adæquatis, non erit propterea moraliter certus ea de re. Deinde hæc doctrina destrueret vsum præcedentium regularum, & distinctionem Scoti de iuramento simpliciter assertiuo, & de iuramento probabiliter assertiuo; nam qui iurat aliquid esse probabiliter, esset certus moraliter de re illa, sicut qui iurat ipsam simpliciter. *Omnis probabilis cognitio non est cognitio certa moraliter.*

Præterea, sicut dantur cognitiones certæ physicæ, & probabiles, ita etiam eandem ob rationem dantur cognitiones aliquæ certæ moraliter, & cognitiones etiam dubiæ moraliter.

74. *Vera responsio.* Itaque quantùm ad propositum præsens, existimo cognitionem certam moraliter esse illam, de qua si quis reflecteret supra principia eius, non deberet prudenter dubitare de opposito eius, quod cognosceret per illam, & cuius obiectum non solet aliter se habere, nisi in casu rarissimo, cuius etiam casus nullum tum, cùm haberetur illa cognitio, adesset indicium. Hinc illa cognitio, quam habemus quòd simus nati tali patria, ex talibus parentibus, ex eo scilicet quòd ita semper audiuerimus dici, & cognouerimus nos fuisse pro talibus semper, absque contradictione, habitos, est cognitio moraliter certa, quia licèt reuera à parte rei posset id esse falsum; tamen non nisi rarissimè vnquam accidit vt cognosceretur aliquid sic cognitum fuisse falsum. Eandem etiam ob rationem cognitio fidei humanæ, qua cognoscimus Constantinopolim esse, est cognitio moraliter euidens, quia nunquam, aut non nisi rarissimè contingit, vt aliquid dicatur esse tam constanter à tot diuersis hominibus, & diuersarum ætatum ac locorum, &c. quod reuera non sit ita à parte rei.

Rursus, cognitio quam habemus, quòd Petrus nobis notus valde, interfecerit Paulum, ex eo, quòd apparuerit nobis vigilantibus ipsum id fecisse in propria persona, est moraliter certa, quia licèt Diabolus posset se subitò transformare in personam eius, & apparere tam similis ipsi, quàm *ouum* (vt aiunt) *ouo*: tamen id non nisi rarissimè, & extraordinariè contingit, & nullum adest nobis indicium quòd contigerit, tum in casu proposito.

75. Quando autem aliquis fide dignus dicit aliquid, licèt possemus prudenter credere ipsi, & abiicere omnem timorem de opposito, quando non adesset ratio dubitandi; tamen non essemus certi moraliter, quia reuera satis ordinariè contingit vt homines, fide aliàs digni, aliquando mentiantur, iuxta illud, *Omnis homo mendax.* Et si cùm videremus aliquem valde à longè, qui appareret nobis omnino similis alteri, verbi gratiâ, Petrum Paulo, iudicaremus quòd esset Paulus, non essemus moraliter certi ea de re, quia sæpe contingit vt visus fallatur circa obiecta remota, aut inter quæ, & nos ponuntur impedimenta aliqua impedientia debitam sensationem, quam aliàs haberemus de iis obiectis.

Loquor autem hîc de cognitione moraliter certa positiuè, & formaliter, non autem de cognitione certa negatiuè. Quod vt intelligatur, aduertendum, quòd cognitio posset dici certa, quantùm ad præsens, dupliciter. Vno modo, quatenus actu excluderet omnem formidinem, ac dubitationem de opposito eius; & sic multæ cognitiones falsæ, & improbabiles, tam fidei, quàm non fidei sunt certæ. Sæpe enim propter defectum reflexionis, credimus falsa, etiam mendaci ea reuelanti, & opinamur subitò aliqua esse, quæ reuera non sunt, & ad quæ opinanda non habemus alia motiua, quàm leuissima, hócque absque vllo prorsus dubio de opposito, vt patet quotidiana experientia. Huiusmodi autem cognitiones ideò solùm vocantur certæ, quia non habent secum annexam vllam dubitationem; nam quia in hoc conueniunt cum cognitionibus verè certis, & distinguuntur à cognitionibus admittentibus dubium, vocari possunt certæ vulgariter, licèt fortè satis impropriè sic vocentur. Vt autem distinguantur à cognitionibus verè certis, eas voco negatiuè certas, non positiuè, quia solùm sunt certæ propter negationem dubitationis annexam, quam negationem non habent annexam ex natura sua intrinseca, sed propter defectum reflexionis supra earum principia.

Duplex cognitio certa, positiuè & negatiuè. Cognitio certa negatiuè quid.

Alio modo potest dici cognitio certa, ex eo quòd esset talis cognitio, qualem paulò antè descripsimus, quæ scilicet haberet ex natura sua intrinseca excludere dubitationem, ita vt si quis reflecteret supra principia, à quibus generabatur, non deberet dubitare, vel moraliter, vel physicè, provt cognitio esset certa moraliter, aut physicè. Voco autem has cognitiones positiuè, & formaliter certas, quia, vt dixi, ex natura sua intrinseca habent annexam negationem dubitationis. 76. *Quid cognitio certa positiuè.*

Et si iam quæras, an sufficiat iuranti assertiuè, quæcumque cognitio certa ex his duabus cognitionibus certis? Respondeo; quòd non sufficiat ipsi nisi cognitio certa positiuè, licèt ob indeliberationem posset excusari à peccato mortali, si iuraret assertiuè aliquid esse, quod absque vlla dubitatione putaret ita se habere. *Iurans assertiuè debet habere cognitionem certã positiuè.*

g *Vniuersaliter autem, siue in fauoribus*, &c. Hîc ponit Doctor aliam assertionem, nempe quòd quotiescumque aliquis iurat aliquid, de quo est dubius, ita vt non magis assentiatur vni parti, quàm alteri; & quotiescumque etiam iurat aliquid esse, cuius oppositum magis credit, aut opinatur esse verum, peccet mortaliter. 77. *Assertio 3. Iurans cum dubio sine propēsione ad alterutram partem, aut cum propensione maiori ad oppositum, peccat mortaliter.*

Prima pars huius conclusionis est communis cum Angelo, Syluestro, Sayro, Nauarro, quos citat, & sequitur Sanchez *lib. 3. c. 4.*

Probatur autem, non solùm quia exponit se periculo manifesto confirmandi falsum iuramento, & quia magnam Deo exhibet irreuerentiam, non curando an falsum, verúmne sit id, ad quod confirmandum vtitur eius authoritate, seu nomine; & etiam quia reuera splendidè mentitur, & confirmat mendacium iuramento: nam quando asserit rem esse, vel non esse, significat id esse sibi vel certum, vel probabile, idque omnes intelligunt per ipsius assertionem; sed quando ipse est dubius, nec est certum, nec probabile ipsi quòd ita sit: ergo id dicendo mentitur, & iurando peierat. *Probatio primæ partis.*

Maior est difficultas in probanda secunda parte conclusionis. nam qui significat aliquid esse, quod putat esse, licèt magis putet oppositum non mentitur: ergo nec peierat id iurando; sed non constat ex quo alio capite esset peccatum mortale tale iuramentum, nisi quatenus esset periurium, præsertim vbi iuramentum ex consuetudine, vel alio aliquo capite intelligeretur non esse assertiuum simpliciter, sed probabiliter. 78. *Difficultas secũdæ partis.*

Confirmatur hæc difficultas, quia qui sic iurat, nihil aliud facit, quàm affirmare illam rem sibi constare probabiliter, sed hoc est verum, quamuis oppositum esset ipsi probabilius; nam maior probabilitas oppositi non impedit quo minùs illud sit probabile. Aliàs quando Authores (quod communiter satis solent facere) dicunt aliquam conclusionem esse probabilem, licèt alia sit probabilior, mentirentur, quod non est dicendum. *Confirmatio difficultatis.*

Nihilo

79. *Probatio secundæ partis.* Nihilominus potest conclusio Doctoris, quoad secundam etiam partem, probari satis probabiliter, quia quando aliquis, in iudicio præsertim, examinatur de aliqua re, omnes intelligunt quòd quidquid asserit simpliciter, asserat illud tanquam certum, vel tanquam probabilius. Vnde si secus fecerit, mentitur, & peierat, si iuramento suum dictum confirmet. Et per hoc patet ad rationem dubitandi. nam non ex eo sic iurans peierat, aut mentitur, quòd significet id quod putat; sed quòd significet id de quo est certus, aut quod est ipsi magis probabile, cùm tamen ita non sit ex hypothesi.

Quòd si nihil aliud ex circumstantiis locutionis, aut iuramenti intelligeretur, quàm iurantem iurare se habere rem illam, quam iurat probabilem, certum mihi est quòd nec mentiretur, nec peieraret sic iurans; nec consequenter de hoc casu intelligendus est Doctor, sed de casu priori, quo intelligeretur asserere quòd sibi certum, aut magis probabile esset rem ita esse, provt iurat ipsam esse.

80. *Quid dicendum de iurãte aliquam partem cùm vtraque sit ipsi æquè probabilis. Responsio.* Et si quæras, quid dicendum esset in casu, quo quis æquè probabilem haberet opinionem de vtroque extremo propositionis? an tum peccatet, iurando alterutram partem ipsius? Respondeo hoc etiam dependere à modo, quo iuramentum esset ex natura rei, vel circumstantiis intelligendum; nam si intelligendum esset sic, vt magis æstimaretur credere illam partem, quam iuraret, peccaret mortaliter, quia iuraret falsum. Et sanè credo sic intelligi semper iuramentum, quoties exigitur in ordine ad aliquem promouendum, vel remouendum ab aliqua dignitate; nam ideò exigitur iuramentum, vt informetur iudex, & intelligat an potiùs promouendus, quàm remouendus sit ab illa dignitate; in ordine autem ad hanc informationem non deseruiret significatio alia, qua daretur tantùm intelligi quòd æquè cognosceretur indignus, ac dignus; & idem est meum iudicium de omnibus similibus casibus.

Quòd si nihil aliud intelligeretur per iuramentum illud, quàm quòd quis haberet iudicium probabile de re iurata, siue haberet aliud iudicium de opposito, siue non, tum non mentiretur, nec peieraret iurans quamcumque partem rei, cuius vtramque partem æquè probabilem putaret. At credo rarissimum esse vsum huiusmodi iuramenti in hoc sensu.

81. *Duobus modis potest quis esse dubius. Primus modus.* Aduertendum autem hîc breuiter, quando Doctor describit hîc dubium, dicendo eum esse dubium, qui non magis assentitur vni quàm alteri parti propositionis, de qua dicitur dubius; id posse intelligi dupliciter. Vno modo sic, vt non haberet is, qui esset dubius, vllum iudicium probabile de vna, aut altera parte; & in hoc sensu aliquis propriè dicitur dubius, sícque credo Doctorem hîc intelligendum. Et de tali dubio procedunt expressè rationes eius.

Secundus modus. Alio modo posset intelligi sic, vt qui diceretur dubius, haberet duas opiniones probabiles, vnam de vna parte propositionis, & alteram de altera, quarum opinionum neutra esset ipsi probabilior, & consequenter non propenderet magis in vnam, quàm in alteram partem, & in hoc sensu paulò antè resoluimus quid sentiendum esset de eo, qui, cùm sic esset dubius, iuraret; nec credo Doctorem in eo sensu accepisse dubium, vt dixi, sed in priori sensu.

h *Sed obiicitur contra hoc, &c.* Dixerat suprà *num. 5. in fine §. Et hoc modo debent.* Periurium esse contra præceptum primæ tabulæ, & contra hoc hîc obiicit, quòd periurium sit mendacium, atque adeò contra illud præceptum secundæ tabulæ: *Non loqueris contra proximum, &c.* 82.

Periurium secundùm diuersas rationes est contra præceptum secundum & septimum. Explicatur Doctor dum dicit quòd possit esse periurium absque mẽdacio. Respondet breuiter, periurium secundùm diuersas rationes posse esse contra vtrumque præceptum; & dicit quòd quatenus per ipsum irrogatur immediatè irreuerentia Deo, sit contra præceptum primæ tabulæ, & quatenus est mendacium, aut nociuum proximo, sit contra præceptum illud secundæ tabulæ. Addit ad hæc, posse esse periurium absque eo quòd aliquis eat contra mentem; quod videtur valde difficile. nam cùm periurium secundùm ipsummet *suprà* sit adductio Dei in testimonium falsi, quomodo potest esse absque significatione falsi, aut consequenter absque mentiri?

Sed non credo Doctorem hoc intendisse in hoc sensu, sed solùm velle quòd aliquis peieraret aliquando proferendo aliquam propositionem cum iuramento, quam si absque iuramento proferret, non mentiretur; nec vult per hoc quòd non mentiatur cùm peierat, proferendo illam propositionem cum iuramento; sed vult ostendere mutationem motalem, quam additio iuramenti facit aliquando respectu propositionis, quæ mutatio talis esse potest, vt propositio, quæ sine iuramento esset vera, & non peccaminosa, addito iuramento esset falsa, & non peccaminosa. Hanc interpretationem colligo non solùm ex eo, quòd aliàs Doctor sibi contradiceret, sed etiam ex verbis illis huiusmet §. *aut saltem in aliquo casu, & seq.*

Quomodo additio iuramẽti faceret vt propositio iurata esset mẽdacium quæ aliàs tale non esset. Si autem quæras quomodo additio iuramenti posset aliquando facere hanc mutationem? 83. Respondeo, ex eo quòd eo addito intelligerent homines ex communi modo intelligendi iuramenta illa, quæ dicuntur in iudicio, vbi agitur de condemnando aliquo ad mortem, quòd res iurata esset certa iuranti: communiter enim intelliguntur illa proferri in confirmationem veritatis, de qua quis est certus. Vnde si aliquis proferret iuramentum de re aliqua in tali iudicio, de qua non esset ita certus, mentiretur, & peieraret, vt patet ex dictis. At quando quis dicit aliquid esse absque iuramento, etiam in tali iudicio, non intelligitur communiter loqui de re, de qua est certus, sed de re, quæ est sibi vel certa, vel probabilis, quod totum dependet à modo communi loquendi, & intelligendi loquelam, nec habet aliquam difficultatem realem, si intelligatur modus loquendi consuetus, qui in variis locis posset esse varius.

Aduerto autem breuiter ex vltimis Scoti verbis in hoc §. nimirùm *quòd vtile sit documentum illud* Matth. 5. *sit sermo vester, est, est; non, non*; eum non intellexisse in illis verbis comprehendi præceptum, sed potiùs consilium, quæ videtur esse communior expositio.

SCHOLIVM.

Diuiditur iuramentum in assertorium de præteritis, & præsentibus; & promissorium de futuris: illud obligat ad dicendum, hoc vltra ad faciendum verum. Docet in promissorio, (verbis obscuris) requiri duplicem veritatem. Vnam præsentem, vt adsit animus implendi iuratum; alteram de futuro, vt illud fiat. Ita D. Thom. 2. 2. q. 89. art. 7. ad primum, vbi Caiet. Soto 8. Iust. q. 1. art. 7. Sanchez optimè l. 3. in Decal. cap. 4. à num. 2.

9. *Arg. 3.* DE tertio articulo dico [i], quòd dictum humanum, vel est de præteritis & præsentibus, quorum est determinata veritas: vel de futuris, quorum veritas est incerta. De primis quidem dicitur dictum assertorium, & hoc extendendo *assertionem* ad affirmationem, & negationem: in futuris autem cùm sit in potestate iurantis, dicitur esse promissorium. & secundùm hoc cùm iuramentum sit vtriusque dicti assertio, duplex est iuramentum, scilicet assertorium, & promissorium: vtrumque tamen est obligatorium. assertorium quidem, quia obligatur iurans ad dicendum verum, ex quo talem testem inducit ad assertionem dicti sui: promissorium, quia obligatur, vt illud verum esse faciat. & quia assertorium non obligat, nisi pro tempore, pro quo iuratur, ideò appropriatè *iuramentum* dicitur. *obligatio* verò, quia respicit futurum, ideò appropriatè iuramentum promissorium dicitur obligatorium, quia obligat ad factum iuramentum implendum. Et assimilantur illæ duæ species iuramenti duabus speciebus obligationis in sophismatibus, scilicet positioni, & petitioni. Positio obligat ad sustinendum positum tanquam verum: petitio, ad exequendum petitum in facto.

Iuramētum aliud est assertorium, aliud promissorium.

Hîc tamen est vnum dubium [k], vtrùm in iuramento promissorio præsupponatur qualitas iurati, & illa præsupposita adducatur testis idoneus, ad dictum illud confirmandum: an præsupponatur qualitas testis, & secundariò consideretur qualitas dicendi sub testimonio illius? quia si primum esset verum, videretur sufficere quòd iurans de futuro haberet intentionem faciendi quando iurat, licèt mutaret eam pòst. Secundum videtur magis consonum communi sententiæ, quia in illo iuramento dicitur quis semper manere obligatus donec impleat illud.

Quantùm igitur ad periurium assertorium, non oportet in speciali plus tangere, quàm tactum est in articulo de periurio in communi.

COMMENTARIVS.

84. i DE tertio articulo, &c. Suprà num. 2. proposuit tria declarare principaliter in hac quæstione, ex quibus hîc incipit agere de tertio, nempe de diuisione iuramenti, vt sic, & de qualitate malitiæ, quam habent iuramenta in particulari.

Diuisio iuramenti in assertorium & promissorium.

Dicit ergo, quemadmodum dictum humanum est vel de iis, quorum est determinata veritas, hoc est, de præsentibus & præteritis, vel de iis, quorum non est determinata veritas, sed incerta (intellige quantùm ad cognitionem humanam, quæ est regula veritatis dictorum nostrorum, quia ideò verum, vel falsum dicimus, quatenus dicimus rem esse, vel non esse, prout nos concipimus eam esse) ita etiam iuramentum esse vel de iis, quorum est determinata veritas; vel de iis, quorum non est determinata veritas; & quemadmodum dictum quod est de iis, quorum est determinata veritas, vocatur assertorium, & quod est de iis, quorum non est determinata veritas, vocatur promissorium, ita iuramentum, quod est de primis, vocari assertorium, & quod est de secundis, vocari promissorium.

85. Addit vlteriùs vtrumque quidem iuramentum esse obligatorium, quia vtrumque obligat ad dicendam veritatem; sicut & vtrumque est assertorium, quia per vtrumque aliquid asseritur, sed tamen quia assertorium non obligat ad aliquid futurum, & quia obligatio videtur ex modo loquendi respicere futurum, propterea dicit iuramentum de præteritis, & præsentibus non vocari tam communiter obligatorium, quia scilicet non obligat ad futurum; sed vocari iuramentum assertorium appropriatè, hoc est, per appropriationem huius nominis ipsi, quod vtrique iuramento ex ratione sua posset competere, propter rationem iam dictam: iuramentum verò de futuro, quia obligat iurantem ad faciendam rem, quam iurat se facturum, vocari obligatorium appropriatè, hoc est, per appropriationem nominis ipsi, quod ex se posset etiam competere illi iuramento, quod est de præsentibus, & præteritis. Hæc est expressa mens Doctoris in hac litera, in qua tam minutim explicanda hæsi, vt tollerem difficultatem omnem lectoribus, etiam minùs prouectis.

Vtrumque est obligatorium & assertorium.

Sed promissorium communiter vocatur obligatorium appropriatè.

Et quod non est promissorium vocatur assertorium appropriatè.

Vis autem tota consistit in hoc, quòd iuramentum, vt sic, diuidatur in assertorium, quod est de præsentibus, & præteritis & in promissorium, quod est de futuris: quæ diuisio iuramenti est satis communis, & traditur non solùm ab authoribus citatis in Scholio, sed etiam à Suario *lib. 1. de Iuram. c. 8.* & aliis Doctoribus: nec potest negari ab vllo, quòd detur vtrumque hoc genus iuramenti, & quòd aliquo modo inter se distinguantur, saltem materialiter; sed nihilominus benè dubitari potest an diuisio iuramenti vt sic, in illa sit bona. Et ratio dubitandi esse potest, quòd dentur aliqua iuramenta de futuris, quæ non sunt promissoria: ergo diuisio iuramenti, vt sic, in assertorium, & promissorium, non est adæquata; nec etiam benè describitur iuramētum promissorium esse 86.

An diuisio prædicta sit bona.

Ratio dubitãdi pro parte negatiua. esse iuramentum de futuris. Probatur antecedens, quia qui iuraret hodie quòd crastinus dies esset calidus, non promitteret propterea illum esse calidum, & tamen iuraret aliquid futurum; ergo datur aliquod iuramentum de futuro, quod non est promissorium.

Responsio 1. Omne iuramentum de futuris potest vocari aliquo modo promissorium. Ad hoc dubium, quod solùm est de modo loquendi, posset responderi breuiter. Primò, omne iuramentum de futuro esse promissorium, vel propriè, vel reductoriè, & hoc sufficere ad veritatem diuisionis prædictæ. *Responsio 2. Omne iuramentũ de futuro non promissorium potest reduci ad assertorium.* Potest etiam responderi secundò, quòd omne iuramentum de futuro, quod non est promissorium, reducatur ad iuramentum assertorium: vt, verbi gratiâ, prædictum iuramentum, quo aliquis iuraret diem crastinum esse futurum calidum, & similia, quia sensus eorum est, quòd iurans cognoscat certò, aut probabiliter illum effectum futurum, qui dicitur futurus, & quod iuratur propriè in illis iuramentis, est iurantem habere talem cognitionem. Vnde quemadmodum hoc iuramentum, iuro esse mihi certum quòd crastinus dies erit calidus, est iuramentum assertorium de præsenti: ita etiam censendum est hoc alterum iuramentum in re æquiualens illi, esse tale, nempe, iuro crastinum diem futurum calidum.

87. *Responsio 3.* Responderi potest tertiò, per iuramentum assertorium hîc intelligi iuramentum, quod non inducit aliam obligationem, quàm quòd non proferatur cum falsitate, siue iuramentum sit de præteritis, siue de præsentibus, siue de futuris; per iuramentum verò promissorium intelligatur iuramentum, quod adducit aliam obligationem, præter obligationem non iurandi falsum, nimirùm obligationem faciendi id, quod iuratur futurum, aut habendi animum id faciendi, non solùm pro tempore, pro quo iuratur, sed pro alio etiam tempore sequenti; quia verò nullum iuramentum potest inducere huiusmodi obligationem, nisi iuramentum de re aliqua futura, quæ possit fieri ab ipsomet iurante mediatè, aut immediatè, vel quantùm ad effectum, vel quantùm ad affectum & desiderium, ac conatum efficacem; propterea vocatur iuramentum de futuro. Hæc videtur mihi realis sensus prædictæ diuisionis, & ille, qui maximè deseruit ad hunc tractatum de iuramento; nam nulla diuisio iuramenti hîc tractari vtiliter debuit, nisi diuisio, cuius membra diuidentia haberent aliquam specialem difficultatem, ratione cuius de illis seorsim tractari deberet. Vnde quia nulla est particularis difficultas in iuramento de præterito, præ eo, quod est de præsenti, nec è contra, propterea non diuiditur hîc iuramentum in illud, quod est de præterito, & quod est de præsenti; sed vtrumque horum sub vno membro comprehenditur, nec particulariter de quolibet ex illis in particulari agitur, aut agi debet: ergo quandoquidem in iuramento de futuro non inducente aliam obligationem, quàm existimandi illud esse futurum, quod iuratur futurum, nulla prorsus sit specialis difficultas distincta à difficultate, quæ est de iuramento, quod est de præterito, & præsenti, non debebat constitui membrum distinctum in diuisione iuramenti; sed spectare ad illud membrum iuramenti de præterito, & præsenti. At quia iuramentum promissorium, & quodcumque eiusdem rationis cum ipso, inducit aliam obligationem ex se pro tempore sequenti prolationem iuramenti, & natura huius obligationis particularis exigit speciale examen, meritò debebat constitui membrum diuisiuum iuramenti, vt sic.

Cur non diuidatur iuramẽtum, vt sic in illud quòd sit de præteritis, & de præsentibus.

Cur iuramẽtum de futuro promissorium constituit particulare membrũ huius diuisionis.

Et si quæras, cur assertorium iuramentum, si comprehendat aliqua iuramenta de futuro, explicatur per ordinem ad tempus præsens, & præteritum, & non addebatur etiam tempus futurum, tam benè, quàm tempus præteritum? 88.

Respondeo primò, quia per ordinem ad futurum præcisè non distingueretur à iuramento promissorio, seu obligatorio.

Respondeo secundò, rationem esse, quia iuramenta assertoria communiter solent fieri de præteritis tantùm, & præsentibus; de futuris verò rarissimè fiunt aliqua iuramenta, nisi promissoria: diuisio autem non erat necessariò explicanda per ordinem expressum, nisi ad ea, quæ communiter accidere solent.

Clarior diuisio iuramenti, vt sic. Hæc quantùm ad sufficientiam huius diuisionis. Breuiter autem, & clarè posset tolli omnis difficultas, si diuideretur iuramentum, vt sic, in iuramentum, quod non inducit vllam obligationem, nisi pro tempore, pro quo quis iurat, illúdque vocaretur assertorium, appropriando ipsi, vt inquit Doctor, nomen illud *assertorij*, quod non minùs ex se conuenire posset alteri iuramento; & in iuramentum inducens obligationem pro illo, & alio tempore sequenti, illúdque vocaretur promissorium, seu obligatorium, appropriando ipsi istud nomen *obligatorij*, quod etiam ex se conuenire posset iuramento assertorio.

89. *An promissorium, & assertorium distinguãtur specie.* Sed meritò hîc quæri posset, an iuramentum promissorium, seu obligatorium, & assertorium sint diuersæ speciei in *esse* iuramenti? Quam difficultatem tractat Suar. *lib. 1. de iuramento cap. 9.* & in ea soluenda propositis rationibus pro vtraque parte manere videtur dubius, solúmque significat se valde propensum in partem affirmatiuam.

Ratio partis negatiuæ. Ratio autem dubitandi pro parte negatiua est, quòd non videtur alia differentia inter illa duo iuramenta, quàm materialis, qualis est inter iuramentum de præterito, & de futuro, & inter votum castitatis, & paupertatis. Hancque partem tenet Caietanus *quæst. 89. art.* & cum eo Sotus, Aragon. Valent. & alij.

Ratio affirmatiuæ. Ratio autem pro parte affirmatiua est, quòd in iuramento assertorio inuocetur Deus tanquam testis veritatis assertæ solummodo; in iuramento verò promissorio non solùm adducatur tanquam testis veritatis, sed tanquam fideiussor veritatis promissæ suo tempore complendæ: sed diuersæ considerationes, quas hæc iuramenta formaliter respiciunt, possunt ea sufficienter distinguere specie, & non tantùm materialiter. Deinde iuramentum assertorium inducit vnam tantùm obligationem, promissorium verò inducit ex se formaliter duas obligationes, & quidem distinctæ rationis: ergo videntur distinctæ speciei. Rursus, magis sine dubio distinguitur iuramentum promissorium, & assertorium, quàm vnum assertorium de præsenti ab alio de præterito: sed hæc duo distinguuntur materialiter: ergo illa duo distinguuntur plusquam materialiter. Et hæ rationes mihi probabiliores videntur. Vnde iudico partem affirmatiuam esse probabiliorem. *Sunt distinctæ speciei.* Ad rationem autem in oppositum patet ex iam dictis esse rationem distinguendi eas plusquam materialiter.

k *Hîc tamen vnum dubium est.* Hunc passum existimat Scholiastes *suprà* obscurum, & ita sanè 90.

ii 4 mihi

mihi videtur. Doctrina autem in eo tradita deseruit ad meliorem intellectionem iuramenti promissorij. Quærit enim Doctor, an quando aliquis iurat se facturum aliquid, priùs consideret qualitatem rei iuratæ, hoc est, an vera sit in ipsius opinione, néçne; & postea ad confirmationem eius secundùm illam qualitatem adducat Deum in testem; an verò priùs consideret qualitatem testis, nempe Dei, considerando ipsum esse talem, qui non debet adduci in testimonium rei falsæ, aut rei vt faciendæ, nisi esset facienda, & postea confirmet per Deum se facturum illam rem, prout decet facere, quod promittitur faciendum teste Deo.

Ad quod dubium respondet quòd si priùs consideratur qualitas facti, tum sufficeret sic iuranti habere animum rem faciendi pro tempore, quo iuraret se id. facturum; vnde si postea mutaret animum, non peccaret, nec faceret irreuerentiam Deo, quia scilicet nihil aliud iurauit, hoc supposito, quàm se habuisse animum, cùm iurauit, faciendi quod iurauit se facturum. At si priùs considerauit, aut considerare debuit qualitatem Dei, per quem iurat, non solùm sufficit ipsi habere animum adimplendi promissi cùm iurat, sed vlteriùs habebit obligationem postea faciendi quod promittit; nec potest absque peccato mutare animum, nisi in aliquibus occasionibus, de quibus postea. Et quia sententia communis est, quòd maneat huiusmodi obligatio post iuramentum promissorium; sed Doctor concludit priùs debere considerari qualitatem testis, quàm rei iuratæ.

91. *Iurans promissoriè debet habere animũ cũ iurat faciẽdi quod iurat, & postea etiam debet habere talem animum.*

Summa ergo doctrinæ est, quòd qui iurat promissoriè, habeat duplicem obligationem; vnam de præsenti, secundùm quam debet habere actu, cùm iurat, animum faciendi quod iurat; alteram habendi etiam talem animum pro futuro, quando veniet tempus adimplendi promissi: quæ doctrina est communis cum Doctoribus citatis in Scholio.

Et probatur sufficienter ex communi modo intelligendi illa iuramenta, quia intelligitur per ea communiter, quòd qui iurat se facturum quod promittit, intendat etiam obligare se ad habendum talem animum, non solùm tum, cùm iurat, sed postea etiam, cùm res est facienda, & in ordine ad hoc requiritur potissimum confirmari iuramento promissionem: imò melius est hominibus quòd maneat obligatio habendi animum rem faciendi, cùm est facienda, quàm cùm iuramentum illam faciendi concipitur.

92. *An possit dari iuramentũ de re aliqua facienda sine promissione.*

Circa hoc autem dubitari posset, an qui iurat se aliquid facturum non præsupposita promissione vlla de eo faciendo, obligatur post iuramentum, quemadmodum ex iam dictis constat quòd obligaretur, si rem illam promitteret. In hoc autem dubio supponitur quòd possit dari iuramentum de re aliqua facienda absque promissione, de quo supposito ego sanè valde dubito, quamuis Suarez *lib. 2. de iurament. cap. 1. num. 8.* dicit de eo dubitari non posse, vbi etiam pro eo Lopem, Valentiam, & Sancium citat.

Ratio partis negatiuæ.

Ratio autem dubitandi mea est, quòd ex communi modo loquendi, quando aliquis dicit se aliquid facturum, eo ipso intelligatur id promittere, & quando iurat se facturum illud, eo ipso intelligatur confirmare suam promissionem iuramento: nec vnquam solemus exigere aliam promissionem, aut confirmationem alicuius rei ab aliquo quàm vt iuret se facturum quod ab ipso promitti desideramus; sed hoc non esset tam vulgare, si distinctum esset iuramentum promissorium de re facienda, & iuramentum assertorium de ea facienda. Deinde non video quid addat promissio supra talem assertionem, nec puto benè posse explicari quem actum intellectus, aut voluntatis dicat promissio, quem non dicat assertio illa de futuro, quem Suarez vocat simplicem assertionem: si autem distinguerentur, vnum ex illis deberet connotare, aut includere aliquem actum intellectus, aut voluntatis, quem alterum non includit. Nec refert quòd qui dicit futuram pluuiam cras, non promittat id propriè, cùm tamen asserat aliquid futurum; hoc, inquam, non refert, quia non comparamus iam cum promissione quamcumque assertionem de futuro, sed illam quæ est de re facienda, ab ipsomet iurante, seu asserente, siue per se, siue per alium.

93. *Iuramentum de re facienda etiam si distingueretur à promissorio inducit obligationem postea id faciendi.*

Sed quidquid sit de huius suppositi veritate, eo admisso, non dubito quin quemadmodum iurans se facturum quod promittit, habet specialem obligationem id faciendi transacto iuramento: ita similiter iurans se facturum quod asserit absque promissione se facturum, habeat etiam obligationem id faciendi post iuramentum; quia eadem prorsus est ratio vtriusque, vt patet ex ratione, quam paulò suprà adduxi ad probandam obligationem iuramenti propriè promissorij.

Obiectiones autem, quæ possent contra hanc resolutionem fieri, facilè solui poterunt ex dicendis, nec propterea est opus hîc eas proponere, sed videre possunt, apud Suarium *suprà*.

94. *Quanta, & qualis est obligatio iuramenti promissorij.*

Sed quæres, qualis & quanta sit obligatio iuramenti promissorij vt sic? Respondeo, si loquamur de obligatione illa, in qua conuenit cum iuramento assertorio, de qua suprà egimus, tantam esse, & talem obligationem, qualis & quanta est illa prior. Si verò loquamur de obligatione illa, quam specialem habet iuramentum promissorium, nempe faciendi rem promissam pro tempore, quo promissa erat.

Respondeo eam esse obligationem virtutis Religionis, quia prouenit à iuramento, quod est actus Religionis, & hinc sequitur quòd sit distinctæ rationis ab obligatione voti, quemadmodum ipsum votum est actus distinctæ rationis à iuramento, quamuis vterque pertineat ad Religionem. Quanta autem sit quantitas huius obligationis, seu quàm grauis sit, hoc est, an obliget sub mortali, an sub veniali, dependet ex resolutione, quæ dabitur de specialibus iuramenti promissorij.

SCHOLIVM.

Ponit species iuramenti promissorij. Prima, id est, dolosum, est quando non intendit iurans implere, quo peccatur mortaliter, sed non est obligatio adimplendi. Ita communis. Vide Sanchium suprà num. 16. Quòd verò non teneatur adimplere tenent D. Bonauen. hîc art. 3. quæst.

quæst 1. Richard art.2.quæst. 1. Rub. quæst.2.art.1.Alm. quæst.1. Nauar. cap.12. num.38. Secunda, est incautum, & est triplex. Primò, quando iuratur illicitum. Secundò, quando est contra opera perfectionis. Tertiò, quando iuratum est impossibile iuranti. Primo, & secundo modo, tenetur iurans non adimplere, peccauit tamen (inquit Doctor) mortaliter, sic iurando. Quod intellige quoad primum, si illicitum iuratum est mortale, non aliter, quia si tantùm est veniale id iurare, erit veniale. Ita Sylu. v. Iuramentum *4. quæst. 1. Caietan.2. 2. quæst.98. art.2. & Summ. v.* Periurium *1. 2. Soto 8. de Iust. quæst.2.art.3. con.5. Nauar.cap.12.num.15. Assor.tom.1.lib.11.cap.5.quæs.1. Sayrus lib.5.cap.4.num.35. Lessius lib.2.cap.42.dub.4. Quoad secundum, ita tenent Abulens.in cap.2. Matth.quæst. 301. Angelus v.* Iuramentum *5. num.3. Sylu. v.* Iuramentum *2. quæst.7. Communior tamen tenet eo casu esse tantùm veniale. Ita Sotus, Assor. Nauar. citati. Vide Pitigianis hîc art.10. Tertia species est, iuramentum coactum, de quo nihil resoluit Doctor, sed obligare tenet communis, cum D. Thom. suprà quæst.89.art.7.ad 3. & quæst 98. art. 3. & habetur cap.* si verò, *cap.* Verum, de iureiur. *cap.* Ad audientiam, de iis quæ vi. *Sed non adimplere hoc, esse veniale tantùm tenent Panorm.d.cap* si verò. *Ioan. Andr. & Host. d. cap.* verum. *At communis Theologorum tenet esse mortale, si sit de re graui, pro quo Pitigian. hîc art.11. citat multos. Quarta species est iuramentum carens dolo, incautela, & coactione, & tale semper obligat. & contra hoc, tunc primò peccatur, quando habetur voluntas non adimplendi, sed an obligat hoc sub mortali non explicat Doctor. & quidem sic obligare quando res est notabilis, certum est, tamen quando res iurata est leuis, supposito animo adimplendi quando iuratum est, videtur quòd non adimpletio est tantùm veniale. Ita D. Thom. 2. 2. quæst. 110. art. 3. ad 5. vbi ait non esse mendacium, sed infidelitatem, quæ in re leui est veniale. Sed expressè sic docent Suar. tom.2. de Relig de iuram. lib. 3. cap. 16. Nauar.cap.12.num.10. & cap 18.num.7. Sylu.v.* Iuramentum *4. quæst.1. Soto 8. Iust.quæst.1.art.7. dub.1. Assor. tom.1.lib.5.cap.27. quæs.2.*

QVantùm ad periurium [l] promissorium, vel obligatorium; dico, quòd potest esse quadruplex, scilicet dolosum, incautum, coactum, & carens istis tribus conditionibus indebitis. 10. *Quadruplex est periurium promissorium.*

Dolosum est, quando iurans [m] aliquid esse factum in ipso actu iurandi intendit oppositum, & non intendit se obligare ad illud, quod iuratur, & talis in ipso actu iurandi peccat mortaliter, quia adducit Deum tanquam testem sui propositi de aliquo implendo, cùm tamen intendat oppositum. Tamen post illud iuramentum non remanet obligatus, quia in obligationibus priuatis nullus obligatur non intendens se obligare. Nec sequitur quòd talis ex peccato suo reportet commodum, quia si non iurasset dolosè, esset obligatus: quia nullum commodum est reportare peccatum mortale, quod non reportaret, si non iurasset dolosè, licèt teneretur implere iuramentum, quæ tamen tentio non est ita damnosa, sicut peccatum mortale, quod incurritur in iurando dolosè. *Iuramētum dolosum nō obligat.*

Iuramentum incautum [n] potest esse duplex, vel quia transit super materiam omnino illicitam, vt cùm quis iurat se occisurum, vel adulteraturum; & tale iuramentum non obligat iurantem ad impletionem sui iuramenti, ita quòd post iuramentum debeat illum actum implere. Tamen quando iurauit, si non habuit intentionem implendi illud, peccauit mortaliter, quia adduxit Deum in testimonium falsi. Si etiam habuit talem intentionem, peccauit mortaliter: quia velle peccare mortaliter est peccare mortaliter: talis igitur in ipso actu iurandi omni modo peccat mortaliter. Post iuramentum tamen debet illum actum non implere, quia non debet addere peccatum peccato: non enim, quia iurauit illicitè, fit sibi licitum, quod priùs fuit illicitum. 11. *Iuramētum incautum duplex.* *Velle peccare mortaliter est mortale peccatum.*

Alio modo est iuramentum incautum [o], quod transit super aliquam materiam, quæ de se esset licita, sed non est materia iuramenti licita, vt cùm aliquis abiurat opera perfectionis: in hoc enim ponit obicem motioni Spiritus sancti: vnde tale iuramentum seruare, vergit in peiorem exitum: & ideò post actum non est seruandum, quod iuratur, licèt enim absolutè liceat non facere opera perfectionis: non tamen licet habere fixum *velle* nunquam faciendi opera perfectionis; quia hoc est habere *velle fixum* contra motionem Spiritus sancti. In his igitur duobus iuramentis, scilicet doloso, & incauto, duobus modis prædictis, patet quòd iurans non manet obligatus ad implendum quod iuratur post iuramentum: sed in actu iurandi peccat mortaliter.

Posset poni aliud iuramentum incautum [p], vt quando aliquis iurat se facturum, quod non potest facere, licèt, cùm iurat, putet se posse illud facere. Et de hoc iudicandum est, sicut dictum est in articulo de iuramento in communi: quia si possit in futurum, tenetur: si non possit, excusatur in fauorem. 12. *Vide extrà de iureiurando.*

De

De iuramento coacto [q], coactione quæ potest cadere in constantem virum, sunt opiniones, quære.

De iuramẽto promissorio. Iuramentum promissorium [r] carens istis tribus conditionibus, dolo, incautela, & coactione, obligat iurantem ad nunquam habendum oppositam voluntatem ei, quod iurauit, & licèt differat implere illud propter circumstantias, propter quas videtur rationabiliter differendum, non peccat: sed tunc est primò periurus; quando habet voluntatem non implendi illud, quod iurauit, quia tunc vult Deum primò fuisse testem falsi.

13. Ad primum argumentum [s], patet in turpi voto, muta decretum: in iurando tamen peccauit mortaliter.

Maximum iuramẽtum est iurare per Deum, cæteris paribus. Ad aliud dico [t] quòd, cæteris paribus, maximum iuramentum est iurare *per Deum:* quia per nihil aliud licitè iuratur, nisi inquantùm in eo speciali modo habitat Deus, vel est, puta *per Euangelium*, quia in eo specialiter relucet Deus: *per cælum*, quia ibi speciali modo habitat Deus: *per Ecclesiam*, quia ibi speciali modo colitur Deus. Consuetudo tamen rationabilis hoc exigit, vt quædam iuramenta fiant cum maiori solemnitate, quàm alia: & de factis cum solemnitate præsumitur quòd nunquam fiant sine deliberatione. *Quare statutum iuramenta fieri cum solemnitate.* Statuit igitur Ecclesia ad terrorem, vt per huiusmodi non iuretur, nisi solemniter tantùm, & per consequens deliberatè, & vbi veritas simpliciter est communiter asserenda: per Deum autem iuratur communiter, & leuiter, & frequenter, sine deliberatione.

Dico tamen, quòd, cæteris paribus, grauissimum est iurare *per Deum*, sed posita indeliberatione ex illa parte, & plena deliberatione ex alia parte, qualis habetur, quando iuratur super Euangelium, ponitur hoc esse peccatum mortale: non solùm propter irreuerentiam illius, per quod iuratur, sed propter deliberationem, quæ ponitur hîc, & non ibi. Et si quæratur, quare igitur periurans per Euangelia est infamis: iurans per Deum non est infamis? *De infamatione.* Respondeo, infamatio non sequitur semper qualitatem culpæ, sed crimen publicum; statutum est autem, quòd iuramentum publicum, & cum deliberatione est, quando iuratur super Euangelia: & ideò transgressor talis iuramenti præsumitur tanquam violator fidei, & ideò rationabiliter habetur infamis: non sic autem potest præsumi de aliquo leuiter periurante per Deum.

Ad vltimum, patet quomodo iuramentum promissorium obligat, & quòd non ad implendum actum iuramenti.

COMMENTARIVS.

95. l QVantùm ad periurium promissorium. Deinceps ad finem quæstionis agit de variis speciebus iuramenti promissorij, de quibus exacta cognitio valdè conducit ad resolutionem multorum casuum, qui in praxim quotidiè veniunt, in ordine ad quod diuidit iuramentum, vt sic, in quatuor species; quæ diuisio est satis vulgaris, & comprehendit omnes species iuramenti promissorij, de quibus esse potest aliqua specialis difficultas.

96. *Quid est iuramẽtum dolosum, de quo Doctor?* m *Dolosum est quando iurans.* Hîc agit de prima specie iuramenti promissorij, quam benè explicat esse iuramentum, quo aliquis promittit se facturum, quod tamen tum non proponit facere, sed potiùs proponit non facere, ita communiter explicatur, & si quis explicationem negaret, tantùm excitaret quæstionem de nomine, in qua etiam haberet peiorem partem, quia negaret acceptionem communem nominis. *Datur alia species iuramenti dolosi.* Aduerte tamen esse aliam speciem iuramenti dolosi, quo scilicet quis iuraret verbis æquiuocis aliquid facere, in alio tamen sensu, quàm intelligeretur ab iis, quibus iuraret. De qua specie Doctor non agit, sed de prima, de cuius obligatione non est leuis controuersia inter Doctores; *De obligatione iuramenti dolosi.* pro cuius decisione sequentes proponam assertiones, & postea agam de secunda specie *num.* 110.

97. *Assertio 1.* Dico primò adesse semper obligationem mortalis peccati ad non proferendum huiusmodi iuramentum cum deliberatione, ita vt quicumque sic deliberatè iurat, eo ipso peccet mortaliter. Ita Doctor hîc, & communiter cæteri Doctores, quos citat, & sequitur Sanchez *lib.* 3. *cap.* 4. *num.* 16. Et ratio est euidens, quia sic iurans confirmat mendacium iuramento, non minùs quàm qui iurat assertoriè aliquid falsum; ergo non minùs peccabit, quàm sic iurans assertoriè falsum peccat mortaliter, ex dictis, siue mendacium sit perniciosum, siue officiosum, siue iocosum: ergo & iurans hoc modo dolosè. *Iurãs dolosè, hoc est, sine animo adimplendi, peccat mortaliter.* Probatur antecedens, quia iurat se habere animum faciendi quod promittit, & tamen talem non habet: ergo confirmat iuramento hanc assertionem falsam, habeo animum rem faciendi.

Imò non solùm peccat iurans se facturum aliquid, quando habet animum id non faciendi, sed & quando nec habet animum sic faciendi, nec non faciendi, propter rationem iam dictam, quia in vtroque casu iurat falsum, & etiam cùm habet animum tantùm dubium id faciendi, quia absolutè significat animum determinatum, & non dubium; vnde si dubium tantùm habeat, iurat falsum. *Probatio. Peccat iurãs se facturum aliquid, & cũ animo non faciendi, & sine animo faciendi, & cũ animo dubio faciendi.*

98. *An peccet cũ animo tãtùm probabili faciendi.* Posset autem dubitari, an si haberet animum probabiliter id faciendi, licèt non haberet animum certum, an tum peccaret iurando se rem facturum? Sotus *lib.* 8. *de Iust. quæst.* 1. *art.* 7. & Sanchez *suprà num.* 17. aiunt peccare, nisi habeatur animus certus. Intelligunt autem sine dubio de certitudine morali, non physica, quia aliàs nunquam

quam posset quis iurare se facturum aliquid, cùm nunquam, saltem absque reuelatione à Deo facta, posset habere quis certitudinem physicam de re illa facienda, vt est clarum: sed nec certitudinem etiam moralem positiuam, & formalem sic iurantes debent habere, quia etiam vix talem possunt habere de re aliqua futura à se facienda, neque enim credo aliquem esse propriè moraliter certum quòd sit victurus, vt rem illam faciat.

Non peccat iurans sine animo certo positiuè modò sit negatiuè certus.

99. Potiùs ergo intelligendam puto prædictorum Authorum sententiam de certitudine negatiua, ita scilicet, vt qui iurat se aliquid facturum, non habeat aliquem timorem rationabilem de opposito, fundatum in probabilibus aliquibus coniecturis, desumptis ex principiis ordinariis. verbi gratiâ, si aliquis iuraret se soluturum aliquam summam pecuniariam certo tempore, cùm videret se id facere non posse, nisi dependenter à bona, & fœlice messe, & consideraret communiter, aut valdè sæpè contingere vt messis non sit tam bona eo loci, meritò timere posset de adimplendo promisso, & timor esset rationabiliter fundatus, atque adeò peccaret, absolutè iurando se facturum talem solutionem. At si non videret aliam difficultatem in solutione præter aliquam extraordinariam tempestatem, quæ quamuis aliquando, non tamen nisi rarissimè aduenire solet; licèt tum posset aliquo modo timere, tamen credo quòd posset absolutè promittere, quia impedimenta extraordinaria non debent impedire actiones ordinarias, & ex natura rei moraliter subintelliguntur promissiones ordinariæ fieri cum subordinatione semper ad impedimenta extraordinaria, ita vt omnes intelligere debeant quòd non velit obligare se, nisi ex hypothesi quòd non superueniant huiusmodi impedimenta.

100. Et ex hoc potest dari aliqua regula ad propositum deseruiens, nempe quòd talis debet esse firmitas, & certitudo animi promissum implendi, qualem communiter solent homines prudentes intelligere. Vnde quia in aliquibus promissis solet intelligi maior certitudo, in aliquibus minor, prout fert natura promissi; proinde non eadem semper certitudo requiritur. Ratio autem huius regulæ fundatur in significatione promissionis: nam eatenus promissio debet esse talis, quatenus ex natura verborum, quibus exprimitur, & circumstantiis, intelligitur se ad hoc, vel illud extendere, præsertim nisi promittens habeat internè determinatum animum obligandi se ad magis, quàm verba præferunt: ergo si ex natura verborum, & circumstantiarum, non intelligitur quòd promittens debeat habere animum omnino certum, non debebit habere talem animum; sed sufficit quòd haberet talem animum, qualem verba, & circumstantiæ denotant ex communi modo intelligendi.

Talis debet esse firmitas, & certitudo promissi adimplendi in iurante, qualis communiter intelligitur esse à prudentibus.

Totum hoc confirmari potest per doctrinam *suprà num.* 74. traditam de certitudine, quam aliquis debet habere de re iurata assertoriè: non enim eandem semper in omni iuramento debet habere certitudinem, sed aliquando maiorem, aliquando minorem, iuxta quod communiter solent iuramenta intelligi: ergo idem etiam in proposito à paritate rationis dicendum est.

101. Dico secundò, qui iurat se quidpiam facturum sine animo obligandi se per iuramentum, licèt peccet mortaliter, non tamen obligatur postea ad illud faciendum in foro conscientiæ. Hanc tenet expressè Doctor *hîc*, & D. Bonauent. Gabr. Richard. *ibidem*. Syluester *Iurament*. 4. quæst. 7. Ang. *Iuram*. 5. *num*. 9. & Abbas in cap. *Verum, de voto*. Ioan. Andreas cap. *Verum*, *eodem*. Medina *C. de confessione*. Guttier. *de Iuram. part*. 1. *cap*. 57. contra Suarez *lib*. 2. *de Iuram. cap*. 7. *num*. 11. Caietan. 2. 2. *quæst*. 89. *art*. 7. & Sotum *suprà*. Suarez citat etiam pro sua opinione S. Thomam 2. 2. *quæst*. 89. *art*. 7. *ad* 3. *& quartum*, qui tamen non fauet: nam licèt *ad* 3. dicat iuramentum coactum obligare absolutè, non tamen propterea sequitur quòd id intellexerit, quando non adesset animus obligandi, sed potiùs intelligendus est, quando adesset talis animus, quia tum propriè, & simpliciter quis iurat. Deinde sufficiebat intento eius quòd aliquod iuramentum coactum obligaret: ergo quando id dicit, non debet intelligi de omni iuramento coacto, nisi sit eadem ratio de omni tali iuramento. Minùs autem fauet Suario quod dicit S. Thom. *ad* 4. nempe, obligari iurantem aliquando ad iurandum conformiter ad mentem eius, cui iurat: nam hoc solùm arguit quòd ipse peccet, nisi iuret sic, non verò quòd si iuret aliter cum intentione non se obligandi, obligetur ad adimplendum promissum in sensu ipsius, cui iurat.

Assertio 2. Iurans sine animo obligandi se, peccat mortaliter, sed non tenetur postea in cõscientia adimplere promissum.

Authores pro.

Authores contra.

S. Thomas nõ fauet aduersarijs.

Probatur nostra conclusio ratione Doctoris, quia nemo potest moraliter obligari per vllam actionem suam ad aliquid faciendum, nisi existimet se per illam obligari; aut saltem si existimet se non obligari: sed qui iurat animo non obligandi se per iuramentum, existimat se per iuramentum non obligari: ergo sic iurando non potest obligari. Probatur maior, quia si quis iuraret falsum, existimando probabiliter, aut inuincibiliter, quòd non obligaretur sub mortali ad non confirmandum falsum iuramento, non peccaret; & si quis iuraret se aliquid facturum, existimando quòd si id non faceret solùm peccaret venialiter, non peccaret nisi venialiter, id non faciendo: ergo si quis iuraret se facturum aliquid, existimando quòd per tale iuramentum nullo modo obligaretur, non posset obligare ad illud faciendum per tale iuramentum. Consequentia patet à paritate rationis. Probatur etiam minor rationis præmissæ, quia implicat, vt quis iuret animo non obligandi se, si putat se obligari per ipsum iuramentum; nam tum haberet, & non haberet animum obligandi se; non haberet enim ex hypothesi: haberet autem, quia haberet animum iurandi iuramento, quo sciret se obligari. 102.

Probatio conclusionis ex Doctore.

Probatur secundò conclusio, quia qui iuraret se accipere aliquam in matrimonium sine animo sic accipiendi, non acciperet verè in matrimonium, & qui iuraret se vouere sine animo vouendi, non voueret: ergo qui iuraret quòd obligaret se ad aliquid faciendum, quando reuera non haberet animum obligandi se, non obligaretur. 103.

Probatio 2. aliorum.

Hac probatione vtitur S. Bonauent. & alij, sed non credo eam sufficere; nam aliud est iurare quòd aliquis faciet aliquid; aliud verò iurare quòd facit illud. In primo enim iuramento assumptio diuini Testimonij est supra animum faciendi, non solùm pro tempore, quo profertur iuramentum; sed etiam pro tempore adimplendi eius. Vnde posset quis existimare quòd ex suppositione iuramenti maneat obligatio eius adimplen

Reiicitur 1.

adimplendi: at in secundo iuramento non est alia obligatio, quàm vt res iurata fiat pro tempore, pro quo fit iuramentum. Et hæc differentia oritur ex diuersitate iuramenti promissorij, & assertorij; vnde si non sit res quæ iuratur iuramento assertorio, peccatur quidem, sed non manet obligatio vlterior. Ex quo patet quòd si aliquis iurat se accipere in matrimonium, aut in sponsam, habeat quidem obligationem id faciendi, cùm iurat, & si non facit, tum peccabit quidem mortaliter; sed non obligatur vlteriùs, quia non obligauit se, nisi pro illo tempore.

104. *Reiicitur 2. clariùs.* *Differentia inter iurantem aliquid se facturum, & iurantem se vouere, & ducere in vxorem, quantum ad obligationem.* Sed clariùs adhuc impugnari potest prædicta ratio, quia aliud est vouere, & in matrimonium ducere; & aliud iurare facere: nam ducere in matrimonium, & vouere est obiectum iuramenti, quo aliquis id iurat, vt patet: sed secundùm aduersarios, non esset aliud obligari ad aliquid faciendum, quàm iurare id facere. Vnde quamuis iurans se vouere, aut in matrimonium ducere, non propterea necessariò duceret, aut vouerer, non sequitur quòd iurans facere aliquid, non propterea obligaretur id facere.

Replica. Dices, qui iuraret quòd obligaret se ad aliquid faciendum, haberet obligationem faciendi pro obiecto; ergo idem esset de illo atque de eo, qui iuraret se vouere.

Reiicitur. Respondeo concedendo totum, sed non loquimur in præsenti de eo, qui sic iurat; sed de eo, qui iurat aliquid facere: in huiusmodi autem casu obiectum iuramenti non est obligatio rem faciendi, sed potiùs ipsa res facienda.

105. *Alia probatio conclusionis.* Probari posset conclusio alio modo simili, qui diceret: Voueo me recitaturum rosarium, sine animo tamen vouendi; & qui diceret, Accipio te in vxorem, sine animo sic accipiendi; nec voueret verè, nec duceret verè, nec haberet vllam obligationem post transacta illa verba: ergo similiter qui iuraret se aliquid facturum sine animo id faciendi, non habet pòst obligationem. *Reiicitur.* Sed hęc etiam probatio vix sufficere potest: nam obligatio sequens ex voto, & ex matrimonio, sequitur ex voto vero, & matrimonio vero; vnde cùm in casu probationis non sit votum verè factum, nec matrimonium verè initum, sequitur non manere vllam obligationem post illa verba. At in casu conclusionis supponitur esse verum iuramentum, & aduersarij existimant ex iuramento vero de futuro sequi obligationem; ergo non est idem dicendum in casu iuramenti, & in casu huius probationis.

Replica contra impugnationem. Dices, ergo saltem quemadmodum non maneret obligatio post illa verba: *voueo*, aut *duco in vxorem*, quando non adesset animus conformis, similiter quando aliquis iuraret sine animo iurandi, non maneret obligatio pro futuro. *Responsio Suarij.* Suarez quidem *suprà* fatetur hoc totum; nam *num.* 2. expressè ait ad obligationem, quæ per se sequitur ex iuramento, requiri vt aliquis habeat animum iurandi, & non sufficere quòd dicat, *ego iuro*, aut *per Deum ita est*.

106. *Reiicitur.* *Ad obligationem iuramenti sufficit dicere verba iuramenti significatiuè.* Verùm existimo quòd ad obligationem iuramenti, siue assertorij, siue promissorij, sufficiat dicere illa verba, & habere animum illa dicendi significatiuè ex deliberatione; & ratio est, quia obligatio iuramenti oritur ex eo, quòd adducatur Deus in testimonium veritatis præsentis, si sit iuramentum assertorium; & veritatis præsentis ac futuræ, si sit promissorium: at qui significatiuè dicit: *per Deum Petrus est domi*, aut *per Deum ego scribam cras*, adducit Deum in testimonium illarum veritatum; ergo sine vllo alio animo, præter animum dicendi illa verba significatiuè, est obligatus omni obligatione, quæ necessariò sequitur ex iuramento.

Confirmatur, quia dicens illa verba liberè, & deliberatè peierat, si Petrus non sit domi; aut si non habeat animum cras scribendi; sed hoc esset falsum, nisi tum verè iuraret; ergo tum verè iurat sine vllo alio animo, & consequenter remanet omnis obligatio, quæ oritur ex vero iuramento.

Ex quo patet primò ad fundamentum Suarij, quòd scilicet non sit verum iuramentum cùm proferuntur illa verba sine animo iurandi: nam, vt dixi, falsum est requiri alium iurandi animum, quàm eum, qui requiritur vt illa verba significatiue proferantur. Et sanè aliàs nullus esset vsus iuramenti, nec aliquis deberet iuranti aliquam fidem præstare specialem.

Patet secundò, negandam esse paritatem replicæ, quia per illa verba: *voueo*, & *duco*, non vouetur, nec ducitur formaliter; sed significatur votum, & ductio, vt ita dicam; at per illa verba, *Per Deum*, verè iuratur, quia iuramentum nihil aliud est, quàm adductio Dei in testimonium dicti, vt patet ex dictis. Quòd si per illa verba: *voueo*, & *duco* voueretur, & duceretur formaliter, curreret paritas in vtroque casu. *Vera responsio ad replicam præmissam.*

Itaque persistendum existimo in prima probatione: quæ vt meliùs intelligatur, aduertendum, posse aliquem iurare se facturum aliquid multis modis. Primò, habendo verum animum iurandi, & incurrendi omnem obligationem, quæ sequitur ex natura rei ad iuramentum, non verò habendo vllum alium particularem animum obligandi se, & in hoc sensu non intelligo conclusionem, neque probatur prædicta probatione nostra. Et fortassis in hoc sensu Suarez vult iurantem ex vi ipsiusmet iuramenti obligari, quod ego vltro concedo. 107. *Sistendum in prima probatione.* *Aduertentia ad eius intellectionem.* *Variè potest quis iurare se aliquid facturum.* *1. Modus.* *Habens animum iurandi, & incurrendi omnem obligationem ex natura rei sequentem, sine vllo alio animo obligatur ad adimpletionem.*

Alio modo, potest aliquis iurare habendo animum obligandi se per iuramentum ad dicendum veritatem pro tempore, pro quo iurat, sed non habendo animum incurrendi per iuramentum obligationem aliquam pro tempore futuro, nec etiam habendo animum vllo aliò modo obligandi pro illo tempore futuro: & in hoc sensu dicimus in conclusione quòd iurans peccet quidem mortaliter iurando, sed non obligetur tamen in foro interno ad adimpletionem eius. *2. Modus.*

Dico autem *in foro interno*, quia aliud est de foro externo, in quo incurreret obligationem, quia præsumeretur ex iuramento, animus obligandi, qui per iuramentum significatur ex communi acceptione hominum, qui exigunt iuramentum, non solùm vt obligetur quis ad dicendum veritatem, sed etiam ad adimpletionem promissi.

Et per hæc patet ad fundamenta Suarij. Principale est, quòd licèt sit in potestate hominis non iurare, non tamen sit in potestate ipsius, si iuret, non obligari omni obligatione, quæ necessariò sequitur ad iuramentum promissorium: ergo non potest iurans non sic obligari. 108. *Fundamentum Suarij.*

Respondetur, distinguendo maiorem, si non putet, siue probabiliter, siue ex ignorantia illam obligationem non necessariò sequi ad iuramentum, concedo: si putet, vel ignoret, nego maiorem. Similiter distinguo minorem: si putet illam non sequi, nego minorem; si non putet, transeat *Soluitur.*

transeat minor, & nego consequentiam. Cætera fundamenta in re cum hoc coincidunt, aut ad hoc sequuntur, vnde ex solutione huius ruunt, nec est opus expresè proponere, aut soluere illa.

109. *Replica.* Dices, qui comburit segetes alterius, putans se non obligatum iri ad restitutionem, adhuc tenetur restituere, quia ad illum actum ex natura rei sequitur obligatio illa; ergo quandoquidem ex natura rei sequitur obligatio adimplendi promissi ad iuramentum, quamuis quis putet se non obligari ad adimpletionem, obligabitur tamen.

Responsio. Respondeo, distinguendo antecedens, quia ad illum actum combustionis sequitur obligatio, quatenus physicè procedit independenter ab vlla moralitate, concedo antecedens; quia ad illum actum, vt moraliter procedit, sequitur illa obligatio, nego antecedens: nam quamuis non aduerteret se comburere istas segetes, teneretur ad illam restitutionem. Nego autem consequentiam, quia obligatio orta ex iuramento coniungitur cum ipso, quatenus moraliter procedit. Vnde certum est quòd si quis putaret se iuramento non obligari, nisi sub peccato veniali, ad dicendam veritatem, is non peccaret mortaliter non dicendo veritatem, sed tantùm venialiter, nisi ignorantia esset vincibilis.

Alia responsio. Posset alio modo responderi, distinguendo idem antecedens: obligaretur, quia obligatio illa sequitur actum combustionis in aliquibus tantùm casibus, nego antecedens; quia sequitur in omni casu, concedo, & nego consequentiam: quia obligatio adimplendi promissi non sequitur in omni casu ad iuramentum.

Cur sequitur obligatio restitutionis ad cõbustionem segetis alienæ, non verò sequitur obligatio seruandi promissi in omni casu. Si autem quæratur, cur restitutionis obligatio sequitur in omni casu ad combustionem segetis alienæ, obligatio verò adimplendi promissi non sequitur ad iuramentum ex vi iuramenti in omni casu?

Respondeo, quia in omni casu per combustionem segetis alienæ quomodocumque fiat, fit nocumentum proximo, & quidem positiuum, debemus autem resarcire omne tale detrimentum, quomodocumque id inferimus, nisi iustè id inferamus: sed per non adimpletionem promissi iurati non sequitur detrimentum illatum proximo contra iustitiam, vt patet; & si sequeretur, teneretur quis adimplere promissum, at non obligatione iuramenti, sed ex obligatione iustitiæ, de qua obligatione hîc non agimus.

110. *De obligatione iuramenti dolosi quod fit verbis æquiuocis.* Hæc sufficiunt quoad doctrinam Doctoris de iuramento doloso, de quo ipse egit: sed addendum est aliquid de iuramento doloso in alio sensu suprà insinuato *num. 96.* in quo sensu agunt de ipso Doctores, quatenus scilicet dicitur iuramentum dolosum, quo aliquis iurat cum intentione etiam obligandi se ad id, quod verbis promittit cum iuramento; sed capit tamen verba in alio sensu, quàm ab aliis, quibus promittit, accipiuntur; vt si iuraret per verba æquiuoca, dicendo, verbi gratiâ, iuro quòd Petrus non est domi, intelligendo quòd non comedit domi, cùm putaret alios intellecturos quòd non existeret domi.

Aduertentia ad resolutionem. Varijs modis potest quis iurare æquiuocè. Vt autem de hoc iuramento doloso quid tenendum sit resoluatur, aduertendum est, quòd multipliciter posset quis vti huiusmodi iuramento. Primò, non aduertendo ad æquiuocam significationem, sed ad illum vnum sensum, in quo ipse iurat, & verè. Secundò, aduertendo ad significationem æquiuocam, & intendendo sensum verum, in quo aduertit alios non intellecturos iuramentum, non verò sensum falsum, in quo videt illos intellecturos ipsum.

Tertiò, non intendendo sensum, quem absolutè præ se ferunt verba, sed cum limitatione aliqua, quam non significat externè, sed habet tamen internè in animo suo, vt si iurat se daturum librum, intelligat verò internè si talis conditio ponatur, vt si pater det consensum.

Si quis vtatur iuramento doloso primo modo, certum est quòd quamuis iuramẽtum esset in alio sensu, in quo intelligeretur ab aliis falsum, ipse tamen non peccaret, quia non intendebat, nec aduertit illum sensum, nec consequenter adduxit liberè, & deliberatè Deum in testimonium falsi. Hoc tamen non obstante, quando iuramentum huiusmodi esset promissorium, posset teneri ad adimpletionem eius, saltem in foro externo, si sensus verborum, in quo intelligebantur ab aliis, esset magis communis, & ordinarius. Quòd si vterque sensus esset æquè communis, nisi is cui fieret promissio perderet aliquid ex hoc, quòd intellexit illa in altero sensu, quem non intendit iurans, credo iurantem nec in externo, nec in interno foro obligari ad adimpletionem, quia non potest ostendi ex quo capite, vel ex qua virtute obligaretur: & idem fero iudicium si sensus ipsius esset minùs vsitatus in tali casu, loquendo de obligatione fori interni, quamuis in foro externo per quascumque leges cogentes ad adimpletionem promissi iurati, possit cogi ad adimpletionem promissi in sensu magis communi, quia posset rationabiliter prætendi quòd ipse in tali iurabat, licèt ipsemet id negaret. 111. *Iurans æquiuocè in sensu vero non aduertens alios intellecturos in sensu falso, nec peccat, nec peierat. Posset tamen teneri quãdoque ad adimpletionem in sensu ab alijs intellecto. Quandoque non.*

Quòd si is cui promittebatur aliquid cum huiusmodi iuramento incurrit aliquod detrimentũ, propter iuramentum intellectum in alio sensu ab eo, quem intendit iurans, nisi iurans in illo sensu obseruet promissum. Interrogo an iurans obseruando promissum in eo sensu incurrit aliud detrimentum, an non incurrit? Si non incurrit, tum debet ex æquitate, & decentia obseruare promissum in illo sensu; sed non tenebitur ex vi iuramenti præcisè, sed potiùs ex eo quòd aliquo modo dedit causam detrimento alterius, & quòd ex charitate videatur impedire debere illud detrimẽtum, cùm possit commodè; non credo verò vllo modo quòd teneatur ex iustitia, saltem in foro interno. Si autem obseruando in eo sensu iuramentum, iurans incurrit detrimentum, tum vel est æquale, vel magis, vel minùs quàm detrimẽtum, quod ex non adimpletione eius incurreret is, cui iuramentum præstitum erat; & tum quia, vt dixi, obligatio impediendi detrimenti proximo sic incursi, non est ex iustitia; sed ex charitate, aut decentia quadam, solùm tenebitur ad incurrendum illud detrimentum, quo modo tenemur exponere nos periculo propter proximum, nisi quòd hîc videatur esse aliqua ratio particularis, ex eo scilicet quòd iurãs aliquo modo concurrerit ad detrimentum illud proximi. Bonum esset in hac re consilium sancti Bonauenturæ, nimirùm, referendi rem ad arbitrium boni viri. Hæc sufficiant quoad primum modum: & iuxta ea intelligo doctrinam eiusdem D. Bonauenturæ hîc *quæst.* 1. *art.* 3. §. *ad illud verò quod quæritur.* 112. *Quòd si is cui iuratur, incurrat detrimentum si nõ obseruetur iuramentum in eius sensu. Consilium S. Bonauent.*

Quoad secundum modum iuramenti dolosi, quando quis scilicet cognosceret verba intelligenda in sensu, in quo ipse non vellet promittere, nec obseruare promissum. 113.

Dico primò, quoties quis posset licitè amphibologicè

Iurans amphibologicè cũ potest loqui amphibologicè nõ peccat, nec tenebitur, nisi in suo sensu adimplere.

bologicè loqui, si adsit sufficiens causa iurandi, non peccat iurando sic, nec tenebitur obseruare promissum, nisi in alio sensu. Hanc assertionem tenet Suarez *lib. 2. de Iuram. cap.* 8. Caietan. *quaest.* 89. *art.* 7. Soto *suprà*. Abbas *in cap. Veniens*. Tabiena v. Iurare *num.* 14. Nauar. *cap.* 12. & alij Authores communiter. Pro ea citat Suarez *S. Thomam quaest.* 89. quia dicit quòd iurans non tenetur ad iuramentum in sensu eius, cui fit iuramentum, quandò est diuersus à suo, sed in suo propriè, si absque dolo sic iuret, id est, (inquit Suar.) ex prudenti astutia. Verùm doctrina sancti Thomæ ibi proposita valde parum fauet huic sententiæ: nam benè potest quis iurare in sensu diuerso ab eo, quo intelligitur absque dolo, quamuis non iuret amphibologicè, neque vtatur prudenti astutia, vt patet ex dictis in primo sensu, quo aliquis iurare possit in sensu diuerso ab eo, quo esset intelligendus. Vnde non solùm gratis, sed valdè coactè explicat Suarez illud *absque dolo*, sic, vt sensus sit, cum prudenti astutia, nec satis video quid poterat persuadere talem explicationem Suario.

Coactè explicat Suar. S. Thomam.

114. *Probatio Suarij.*

Probat Suarez assertionem, primò ex Gregorio 26. *Moralium cap.* 7. qui etiam citatur 22. *quaest.* 5. *cap. Humanae aures*, dicente: *Humanae aures verba nostra talia iudicant, qualia foris sonant: diuina verò iudicia, talia ea audiunt, qualia ex intimis proferuntur.* Quibus in eodem cap. *Humanae aures*, subiungitur. *Non debet aliquis verba considerare, sed voluntatem, & intentionem, quia non debet intentio verbis seruire, sed verba intentioni.*

Reiicitur.

Sed non sufficit per se hæc probatio, quia Gregorius nullo modo loquitur de casu nostro, sed potiùs de eo, in quo quis sine vllo dolo, vel astutia loqueretur verum, licèt intelligeretur ab aliis malè, vt patet ex ipsomet contextu. Deinde quod additur in prædicto capite quæstionis quintæ, solùm concludit quòd quando constat de intentione, non debet quis considerare verba, nec intelligere loquentem, aut iurantem secundùm ipsamet verba, quando constat ipsi quòd in alio sensu ea proferat; hoc autem nihil facit ad propositum.

Probatio vera à ratione.

Meliùs probatur ratione, quia sic iurans non iurat, nisi in sensu, in quo potest legitimè proferre amphibologiam, nec ex vi iuramenti, nec ex vi fidelitatis. Nam si esset aliqua obligatio proferendi illa verba ambigua in sensu, quo intelligerentur, non posset iis vti, etiam absque iuramento, in alio sensu: ergo non est talis obligatio in casu nostro, & consequenter iuramentum non debet afficere verba in alio sensu: sed nulla obligatio oritur ex iuramento, nisi in sensu, in quo afficit verba: ergo in nostro casu non obligabitur quis ad promissum complendum, nisi in sensu iurantis. An autem liceat vnquam vti oratione amphibologica, patet ex dictis, in commentario distinctionis præcedentis.

115. *Assertio 2. Confirmans amphibologiæ iuramento quando non potest ea vti, nisi in sensu in quo ab alijs intelligitur, peccat & tenetur in eo sensu seruare iuramentum.*

Dico secundò, quoties non licet alicui æquiuocare, aut vti oratione amphibologica in sensu, in quo non intelligitur ab iis, quibus iurat, eum non solùm peccare promittendo cum iuramento, in sensu, in quo cognoscit se non intelligendum; sed etiam obligari ad seruandum promissum, in sensu, in quo cognoscit se intelligi ab aliis.

Hæc videtur mihi communior sententia, & quoad secundam partem est contra Suarez *suprà*, qui tamen suam sententiam putat esse intentam à Scoto, & aliis Authoribus, cum quibus suprà diximus, non obligari iurantem sine intentione obligandi se ad seruanda promissa, cùm tamen nihil minùs cogitauerint, vt patet; non solùm quia nec verbum habent, quod ad hanc rem pertineat; sed etiam quia illi tenent expresè eos, qui iurant in suo casu; peccare mortaliter, peccato periurij, cùm sic iurant; sed in casu Suarij non peccarent mortaliter iurando peccato periurij, quia non confirmarent falsum iuramento.

Probatur conclusio quoad primam partem, nempe quòd quis peccaret sic iurando, quia peccaret quis vtendo tali oratione: ergo etiam peccaret adducendo Deum in testem talis loquutionis. Probatur antecedens ex communi sententia, quam etiam tenet Suarez, & probauimus *dist. praecedenti*, quòd non liceat vti oratione amphibologica absque rationabili causa. Probatur consequentia, quia est irreuerētia Deo adducere ipsum in confirmationem loquutionis peccaminosæ. 116. *Probatur 1. pars.*

Probatur conclusio quoad secundam partem, quia per se, qui sic iurat absque causa saltem, exhibet magnam irreuerentiam Deo, nisi obseruet promissum in illo sensu: omnes enim existimare possunt quòd non obseruauerint promissum in sensu iurato. Fatetur quidem Suarez quòd iurantes, hoc modo possent obligari ex iustitia ad obseruandum promissum in sensu audientium, & etiam ratione scandali, quod daretur, si non obseruaretur promissum. Sed hoc ipsum sufficit nobis, præsertim cùm ista ratio scandali per se coniungatur cum non obseruatione promissionis supposito iuramento.

Probatio 2. partis. Si non obseruaretur iuramentum in illo sensu, exhiberetur irreuerentia Deo.

Dices, ex hac ratione non sequitur quòd teneatur quis in foro interno obseruare promissum in sensu, in quo intelligitur, quia non posset ex non obseruatione eius in illo foro colligi quòd inhonoraretur Deus.

Replica.

Respondeo, concedendo totum, quantùm ad hanc rationem, quam adduxi ad probandum quòd quis teneatur per se, & non per accidens ex vi iuramenti obseruare promissum in sensu, in quo præuidet se intelligi.

Responsio. Prædictà probatio seruit ad forum externum.

Probatur secundò conclusio, quoad eandem secundam partem vniuersaliter, nimirùm quòd obliget iuramentum ad obseruantiam promissi, non solùm in foro externo, sed etiam interno; quia quando non habet quis legitimam causam, verba debent intelligi in sensu, in quo præuidentur intelligenda ab audientibus, & per illas circumstantias, ac defectum occasionis eas intelligendi in alio sensu, sufficienter determinantur ad illum sensum: ergo nisi adsit animus obseruandi promissum in illo sensu, iuratur falsum; & præterea non minùs manet obligatio obseruandi promissum, quàm si non haberent verba illum alium sensum. 117. *Probatur quoad vtrũque forum.*

Confirmatur, quia in tali casu verba non habent illum alium sensum: quotiescumque enim aliqua verba ex se æquiuoca limitantur ad vnum sensum, supposita limitatione, non habent vllum alium sensum. Et sanè aliàs nunquam posset constare de sensu vllius propositionis, aut orationis, in qua vllum verbum æquiuocum reperiretur: ergo perinde quis mentiretur, si iste sensus, ad quem determinarentur verba, non esset verus, ac si verba non haberent alium sensum; & præterea consequenter perinde quis obligaretur ad obseruandum promissum in illo sensu, ac si promitteret per verba non habentia alium sensum. 118. *Confirmatio.*

Proba

119. *Probatio 3. Aliàs tolleretur omnis vtilitas iuramenti promissorij.* Probatur tertiò, quia si non maneret obligatio obseruandi promissi in hoc sensu conclusionis, vbi non adesset causa, ob quam posset quis licitè æquiuocare, tolleretur vtilitas omnis iuramenti promissorij: sed hoc est absurdissimum: ergo debet dici quòd maneat ista obligatio. Minor, & consequentia patent.

Probatur maior; quia posset quis dubitare quòd in omni iuramento aliquis intenderet adimplere promissum in alio sensu, quàm ipsemet intelligeret verba, & consequenter non posset esse securus ob iuramentum, quòd obseruaret promittens promissum in illo sensu: sed in ordine ad securitatem solummodo exigitur iuramentum: ergo nullus esset vsus iuramenti. Hæc probatio mihi est magni momenti ad probationem conclusionis, vt iacet; sed multò maiorem vim habet contra Suarium, qui existimat non solùm posse hominem non obseruare promissum ex vi iuramenti in sensu, quo intelligerentur verba, quando haberent alium sensum; sed etiam in casu, quo non haberent alium sensum; sed iurans in mente adderet aliquam limitationem, seu conditionem, quàm non intelligerent illi, quibus fit iuramentum; habet, inquam, maiorem vim hæc ratio contra ipsum, quia faciliùs posset quis cauere, ne deciperetur per verba æquiuoca, aduertendo scilicet ad omnem sensum, quem verba possent habere, quàm si verba proferrentur cum aliqua limitatione mentali nō expressa per verba. *Hæc probatio maiorem vim habet contra iurantes cum mentali restrictione.*

120. *Replica.* Dices posse quem dubitare an promissio fieret in sensu, quo ipse intelligeret, si liceret promittenti iurare in alio sensu, quando adesset debita causa; & tamen non negamus, supposita debita causa, posse quem promittere in alio sensu, quàm intelligeretur; nec dicimus propterea reddi iuramentum promissorium inutile: ergo quamuis quis posset benè dubitare de sensu promissionis in sententia Suarij, adhuc liceret sic promittere, nec propterea iuramentum esset inutile.

Responsio. Respondeo, negando consequentiam, quia in priori casu haberet iuramentum reddere securum, nisi adesset magna causa, ob quam cognitam ipsemet, cui fieret promissio, deberet esse contentus rationabiliter de sua deceptione, sed in casu nostro non esset securus vllo modo, nec vbi non adesset, nec vbi adesset talis causa, & sic iuramentum esset omnino frustraneum.

121. *Alia replica.* Dices, iuramentum habere hanc vtilitatem, non obstante sententia aduersarij, quòd quis sciret non posse quem vti tali promissione cum iuramento in alio sensu, quàm intelligeretur sine peccato. *Reiicitur 1.* Contrà, quia secundùm aduersarium, non peccaret quis vi iuramenti sic promittendo, licèt peccaret ex alio capite, scilicet contra veracitatem; ad quam spectat non decipere alium, nec dare ipsi occasionem deceptionis per verba amphibologica absque causa; ergo frustra adhiberetur iuramentum.

Reiicitur 2. Contrà secundò, quia sufficeret ipsi quantùm ad hoc exigere iuramentum, quòd haberet tum animum faciendæ rei promissæ, non exigendo iuramentum verè promissorium, ex quo obligaretur ad animum talem habendum pro futuro: nam si iuraret quòd haberet animum faciendæ rei promissæ per verba æquiuoca sine causa, æquè peccaret, ac si iuraret se facturum rem per talia verba. ergo non esset necessitas exigendi iuramentum promissorium.

Confirmatur, ideò non solùm quis exigit, vt aliquis iuret se habere animum faciendi aliquid, sed etiam vt iuret quòd sit istam rem simpliciter facturus; quia non solùm vult esse securus de animo præsenti, sed etiam de obligatione habendi talem animum pro futuro: sed non posset quis esse securus vllo modo de animo habendo pro futuro, nisi quatenus esset securus quòd iurans vteretur verbis in sensu, in quo intelligeretur: sic autem non esset securus ex vi iuramenti, magis quàm si non iuraretur: ergo frustraneum esset iuramentum promissorium.

Respondet Suar. *num.* 12. non magis reddi in sua doctrina iuramentum frustraneum, quàm sic redderetur in doctrina requirente intentionem iurandi, ad hoc vt obliget iuramentum, quam doctrinam supponit se probasse *lib.* 1. *de Iuram. cap.* 1. sed ibi id conatus est quidem probare, sed non probauit. Et sanè existimo in vtraque doctrina reddi omnino inutile iuramentum promissorium, & assertorium, nec futurum vt vnquam aliquis iuraret falsò, nisi esset insipientissimus; nam quoties vellet asserere aliquid esse, quod non est, & promittere facere quod non vellet facere, nihil facilius esset ipsi, quàm non habere intentionem iurandi, & tum licèt peccaret decipiendo; non tamen peieraret, nec peccaret consequenter contra religionis virtutem, secundùm Suarium; quod mihi videtur satis absurdum, & contra communem sensum. 122. *Responsio.* *Reiicitur.*

123. *Probatio vltima ex auctoritate.* Probatur conclusio vltimò auctoritate sancti Isidori, quæ refertur cap. *Quacumque arte* 22. *quæst.* 5. dicentis: *Quacumque arte verborum quis iuret; Deus tamen, qui conscientiæ testis est, ita hoc accipit, sicut ille, cui iuratur, intelligit*: ergo iurans tenetur obseruare iuramentum in sensu, in quo ab eo, cui fit iuramentum, intelligitur, aliàs enim Deus non intelligeret in illo sensu verba iuramenti.

Responsio Suarij. Respondet Suarez, illa verba intelligenda quoad effectum committendi culpam, non quoad obligationem aliquam inducendam ad obseruationem iuramenti, in sensu eius, cui fieret.

Reiicitur. Contra primò, quia gratis sic explicantur; secundò, quia iuramentum tale non debet potiùs obligare ad culpam sic iurantem, quàm etiam ad obseruationem sui: ergo si primum facit, facit etiam secundum. Tertiò, quia dicit expressè Deum intelligere verba iuramenti in sensu, in quo intelliguntur ab eo, cui fit iuramentum: at intelliguntur ab eo, cui fit iuramentum sic, vt iurans per ea velit obligari obligatione iuramenti ad promissum obseruandum in sensu illo: ergo sic intelliguntur à Deo secundùm S. Isidorum.

124. *Obiectio 1. soluitur.* Obiicit primò Suarez caput *Humanæ aures* citatum suprà. Sed si illud non probat præcedentem conclusionem, vt ibi diximus, multò minùs sine dubio probabit oppositū huius conclusionis.

Quod si etiam probaret præcedentem conclusionem, non tamen probaret oppositum huius, magna enim est disparitas vtriusque casus. nec refert quòd Gregorius loquatur vniuersaliter: nam hoc non obstante meritò posset, & deberet restringi ad casum, quo verba sine fraude, aut dolo proferrentur.

Confirmatur, quia Gregorij verba denotant quòd quis non peccaret proferendo talia verba in sensu suo, quamuis alij aliter intelligerent, at certum est quòd in casu nostro, verba non possint proferri absque peccato: ergo nullo modo comprehendit Gregorius casum nostrum.

125. *Obiectio 2.*

Obiicies secundò, sine intentione iurandi iuramentum non obligat: sed qui iurat verbis amphibologicis in sensu diuerso ab eo, quem concipiunt audientes, licèt habeat intentionem obligandi se, non tamen ad faciendum quod intelligunt alij, sed ad faciendum quod ipsemet intelligit per illa verba: vt, verbi gratiâ, si promittat dare centum, & intendat dare illa, si pater voluerit, tunc non intendit dare centum, nisi pater consenserit, quamuis alij absolutè, & simpliciter intelligerent promissionem sine ordine ad consensum patris: ergo non obligatur sic iurans ad complendum promissum in sensu audientium.

Responsio. Intentio particularis obligandi se nō requiritur ad obligationem iuramenti.

Respondeo negando maiorem. Si loquaris de alia intentione distinctâ à voluntate proferendi iuramentum; & sanè facilius esset concedere quòd non obligaretur iurans verbis æquiuocis in sensu audientium, quàm quòd non obligaretur iurans sine intentione iurandi, aut iurans cum mentali restrictione in sensu ipsorum verborum; quia, vt dixi, faciliùs quis cauere posset à deceptione verborum æquiuocorum, quàm à deceptione, quæ fieret mediante defectu intentionis, aut restrictione mentali; vnde Suarez per hanc obiectionem probat incertum per incertius.

Et hinc patet quòd obligetur iurans dolosè tertio modo, hoc est, cum restrictione mentali, ad obseruandum promissum in sensu aliorum, quia reuera id quod promittit est id quod significat per verba, & non id, quod habet in mente: & quia tolleretur magis vsus iuramenti per hunc modum iurandi, quàm per secundum, & si hic modus liceret, nunquam aliquis, nisi imprudentissimus, promitteret cum iuraméto aliquid falsum.

Limitatio conclusionis.

Aduertendum autem hîc quòd hæc resolutio sit vera, quando mentalis reseruatio, cum qua iuratur, non colligitur, aut colligi deberet sufficienter ex circumstantiis verborum; quando enim sic colligeretur, perinde esset eam exprimere verbis, ac non exprimere. Ad quod intelligendum conducere possunt quæ diximus de mentali reseruatione, distinctione præcedenti.

126. *De iuramento incauto. Duæ species iuramenti incauti.*

n *Iuramentum incautum potest esse duplex.* Secunda species iuramenti promissorij explicatur hîc, diuiditúrque in duo membra, nempe in illud, quo quis iuraret facere aliquod illicitum, vt si iuraret interficere; & in illud, quo quis iuraret facere, quod quidem secundùm se licitè fieri posset; sed non debet tamen quis iurare illud facere, vt si quis iuraret se non ingressurum Religionem. Ideò autem fortassis vocatur huiusmodi iuramentum incautum, quia vt plurimùm non profertur, nisi cum inaduertentia ad obligationem eius: nam si quis aduerteret se non obligari per tale iuramentum, non conciperet ipsum, nisi esset imprudentissimus.

Cur vocetur iuramentum incautum.

Assertio 1. Iuramentum de re mala nō obligat ad adimpletionem, sed sic iurans peccat.

Dicit ergo primò, iuramentum incautum primæ speciei, hoc est, quo aliquis iurat se facturum illicitum, non obligare postea ad adimpletionem; sed qui sic iurat peccat mortaliter, & si adimpleret illud postea, peccaret peccato nouo.

Intelligitur conclusio de illicito tam venialiter, quàm mortaliter.

Hanc conclusionem intelligo non solùm de eo qui iurat facere quod esset illicitum mortaliter, hoc est, quod non posset fieri sine peccato mortali; sed etiam de eo qui iurat illicitum venialiter, quod scilicet non posset fieri absque peccato veniali; & sic intellecta conclusio est communis, tractatúrque per se à Suario *suprà cap.* 14. & 15. Probatur autem quantùm ad hoc quod dicit eum qui sic iurat, peccare; quia vel habet animum implendi, vel non habet animum. Si habet, eo ipso peccat, quia habere animum malè faciendi est peccatum, & deinde adducere Deum in confirmationem animi mali est magna ipsi irreuerentia. Si animum talem non habet, tum adducit Deum in testimonium falsi, quod est periurium manifestum. Addo autem ad hoc, quòd insipientissimè faceret aliquis, qui iuraret sine animo implendi, supposita sententia Suarij suprà reiecta, nimirum, quòd ad iuramentum requireretur animus iurandi. Nam quoties occurreret occasio iurandi malum, & nollet quis habere animum adimplendi, facile esset ipsi non habere animum iurandi, & sic non iuraret, nec consequenter peieraret, & sic tolli possunt omnia periuria, quod videtur mihi satis ridiculum.

Probatur quòd sic iurans peccet.

Probatur vlteriùs conclusio, quoad partem principalem de non obligatione implendi iuramenti. Primò, ex Iure Canonico *cap. Quantum*, vbi vniuersaliter dicitur iuramentum de re illicita non esse obseruandum. Et ex cap. *si verò*, & cap. *Cùm contingat, de Iureiur.* vbi asseritur iuramentum vergens in interitũ salutis æternæ, non obligare: tale autem iuramentum est hoc, de quo agimus. Authoritates Patrum videri possunt 22. *quæst.* 4. quia res est clara, & absque controuersia, non est necesse eas hîc proponere. 127. *Probatur quòd non obliget tale iuramentum auctoritate.*

Probatur eadem pars ratione Doctoris, quia non obligatur quis ad peccandum, nec debet vnquam addere peccatum peccato: sed facere illicitum est peccare; ergo non potest quis obligari ad id faciendum; & si posset, tum deberet addere peccatum peccato, quia deberet addere peccatum faciendi rem illicitam, peccato iurandi facere talem rem. *Probatio à ratione.*

Dices, illud quod aliàs esset illicitum fieret licitum propter iuramentum; ergo adimplendo promissum de re illicita non peccaret quis. Contrà, quia, vt optimè Doctor, iuramentum non potest habere illam vim: absurdum enim est quòd ex eo quòd aliquis peccaret vno peccato, aliud peccatum esset ipsi licitum, & sanè aliàs quotidie licitè fieri possent homicidia, adulteria, imò & ipsa iuramenta de rebus illicitis, & periuria, quia posset quis iurare ea facere, vt licerent. *Replica. Reiicitur. Vnum peccatum commissum nō potest facere, vt alia peccata sint licita.*

Hinc sequitur quàm absurdè aliqui credunt promittentibus cum iuramento illicita: nam cùm non sint propterea obligati ad facienda illa magis, quàm si non iurarent, talia iuramenta sunt omnino inutilia, nec inducunt vllam credulitatem, nisi apud ignaros homines non scientes naturam talis iuramenti. Vnde valde consultum existimarem, vt prædicaretur, & publicaretur hæc doctrina, inde enim fieret vt multi ab huiusmodi iuramentis abstinerent, vtpotè non deseruientibus ad credulitatem suis promissionibus conciliandam. 128. *Absurdè creditur promittentibus cum iuramento illicita.*

Dices, ex suppositione quòd quis iurat facere malum, tenetur habere animum malum faciendi illud malum: ergo ex suppositione iuramenti, potest aliquis obligari ad peccandum. *Replica.*

Suarez *suprà cap.* 14. prolixè satis respondet ad hanc replicam, & summa doctrinæ ipsius in hoc videtur consistere, quòd non obligetur quis ad habendum animum faciendi malum, quod iurat se facturum, nisi in ordine ad vitandum maius malum. Vnde quando maius malum esset habere talem animum, quàm eum non habere, vt contingit in casu, quo quis metu coactus iuraret se negatu *Responsio Suarij.*

negaturum fidem, non obligaretur ad habendum animum negandi fidem.

Reiicitur. At hæc doctrina valdè difficilis est: nam sine dubio obligatur quis semper ad non iurandum falsum in omni occasione, nec potest assignari vllus casus, in quo quis licitè possit iurare falsum; ergo in omni casu obligatur quis ad habendum animum conformem iuramento, ita vt defectus talis animi sit ratio, ob quam quis peccet tali peccato particulari periurij, quod nullo modo committeretur, si adesset talis animus.

129. *Responsio vera.* Respondeo ergo aliter, & breuiùs, distinguendo antecedens: obligatur quis ad habendum talem animum ex suppositione iuramenti, ita vt defectus eius sit ratio, ob quam peccet tali particulari peccato, concedo; ita vt debeat ipsum habere, & habendo ipsum non peccet, nego antecedens. Et similiter distinguo consequens: potest aliquis obligari ad peccandum, quatenus defectus peccati alicuius posset esse ratio cur aliud peccatum committeretur ex aliqua hypothesi, concedo; ita vt committendo illud peccatum non peccaret, nego consequentiam, quia hoc implicat in adiecto, vt patet.

Responsio 2. Respondeo secundò, negando antecedens, quia ex nulla suppositione tenetur aliquis facere malum, sed potiùs ex suppositione quòd aliquis non habeat animum adimplendi, non debet quis iurare: quòd si velit iurare, non debet habere animum adimplendi mali, quamuis si eum non habuerit iurans, peccabit peccato distinctæ rationis ab eo, quo peccaret, si talem animum haberet: nam habendo animum, non peccabit peccato periurij, cum autem non habendo sic peccabit. Vnde tota obligatio in hoc casu currit supra ipsum iuramentum non habendum.

130. *Obiectio.* Obiici potest contra conclusionem quoad hanc vltimam, quam probauimus, partem, illud Leuit. 5. *Anima quæ iurauerit, & protulerit labijs suis, vt vel malè quid faceret, vel benè, & id ipsum iuramento, vel sermone affirmauerit, oblitáque postea intellexerit delictum suum, agat pœnitentiam de peccato suo*; ergo est peccatum non implere iuramentum, etiam de malè faciendo præstitum.

Responsio. Respondeo, omissis variis expositionibus, negando consequentiam, quia tantùm significatur in illis verbis quòd sit pœnitendum de quocumque delicto, quod cognoscitur esse commissum circa quodcumque iuramentum non impletum, siue de benè faciendo erat præstitum, siue de malè faciendo; ex hoc autem non sequitur quòd esset delictum non obseruare iuramentum de malè faciendo: nam potest esse delictum aliud in iuramento de re mala facienda, de quo esset pœnitendum, quod delictum non esset commissum in ipsomet iuramento tali faciendo. Itaque sensus verus literalis istius loci nihil aliud videtur esse, quàm quòd quis debeat dolere de delicto, quod commisit in non obseruando iuramento facto de re licita: nam tale delictum solùm solet contingere circa tale iuramentum, & quòd debeat dolere de delicto, quod commisit in faciendo iuramento de re illicita facienda, hoc autem non facit ad propositum.

131. *Obiectio 2.* Obiicitur præterea, filios Israël *Iudicum vltimo* obseruasse iuramentum, quo iurauerunt filias suas non dare in vxores filiis Benjamin, quod tamen iuramentum fuit de re illicita. Item 1. *Esdræ* 10. iidem filij Israël compleuere iuramentum, quo iurauerunt proiicere vxores alienigenas, quas duxerunt, cum filiis ex iis genitis, quod iuramentum videtur esse contra ius naturale.

Respondetur, vel iuramenta illa fuisse de re licita; vel eos peccauisse illa adimplendo; vel certè, quod poterat optimè fieri, excusandos illos esse à peccato tum in iurando, tum in iuramento adimplendo, propter ignorantiam inuincibilem, quam facilè poterant habere; quidquid horum dicatur, non obstat conclusioni. In rei autem veritate quid dicendum sit non spectat ad propositum, sed vel ad alias materias, vel ad expositionem literalem illorum locorum. *Responsio.*

Obiicies tertiò, *in cap. Quidam §. Illi verò*, dicuntur quidam absoluendi esse ab obseruatione iuramenti illiciti: sed non essent sic absoluendi, nisi maneret obligatio adimplendi talis iuramenti: ergo. 132. *Obiectio 3.*

Respondeo, distinguendo maiorem absoluendi propria absolutione, qua liberarentur ab obligatione adimplendi promissi, nego maiorem; absoluendi absolutione impropria, qua declararentur non esse obligati, transeat maior: & similiter distinguo minorem, non essent absoluendi primo modo, concedo minorem, secundo modo, nego minorem, & consequentiam. Posset etiam dici quòd essent absoluendi ad cautelam in casu, quo ipsi aliquo modo dubitarent de obligatione, ex eo scilicet, quòd non adeò constaret quòd iuramentum præstitum fuerit de re illicita vniuersaliter. *Responsio.*

Obiicit Suarez vltimo Chrysostomum *homil.* 14. *ad populum Antiochenum*, quasi ibi doceret esse peccatum impedire alterum, ne iuramentum seruet, etiamsi fiat de re mala. Et respondet ipsemet, quasi concedendo quòd illam doctrinam habeat Chrysostomus, si verba spectes, sed quòd aliud tamen intendat. *Responsio Suarij.*

Verùm multò meliùs respondetur in tota illa homilia Chrysostomum nec insinuare quidem quòd sit malum impedire ne quis obseruet iuramentum de re mala factum, quando sciretur esse de re mala, nec exempla ipsius id suadent, vt benè examinanti verba, & discursum eius facilè constare potest; & ego hìc ostenderem, nisi longum esset singulas partes satis longæ homiliæ ponderare. *Melior responsio.*

Ex dictis hactenus de hoc genere iuramenti incauti, sequitur expressè quòd si quis iuret se facturum aliquid, quod est prohibitum per legem diuinam positiuam, non obligare ad illud faciendum, sed obligationem legis diuinæ præponendam esse omni obligationi iuramenti: absurdum enim esset quòd iuramentum tolleret obligationem positam à Deo. Vnde ab omnibus reprobatur sententia Gratiani 22. *art.* 4. §. *vltimo*, dicentis iuramentum factum contra præceptum diuinum, obligare, aliquando saltem. *Iuramentum de re prohibita lege diuina positiua non obligat.*

Sed obiicies pro Gratiano factum Iosue *cap.* 9. *sui libri*, qui quòd cum Principibus populi iurasset non interficere Gabaonitas, cùm tamen ex præcepto Domini *Deuteron.* 7. deberet eos interficere, noluit eos interficere, ne peieraret: ergo censuit fuisse obseruandum iuramentum factum de re illicita, saltem in casu, quo fieret iuramentum, quando ignoraretur res iurata esse illicita, vt tum contigit. 133. *Obiectio contra hoc pro Gratiano.*

Respondetur, (omissis, breuitatis causâ, multis expositionibus facti huius, apud expositores, præsertim Lyranum, & Abulensem videndis) negando *Responsio.*

gando illud iuramentum fuisse de re illicita, quia non erat præceptum, vt interficerentur omnes, etiam qui absque bello traderent se ipsis, & conformarent se eorum legibus, aut saltem crederent in vnum Deum cum ipsis, abiurata Idololatria. Vnde cùm Gabaonitæ id fecerunt, non erat præceptum, vt non iniretur cum ipsis pactum, aut vt interficerentur: & hoc ipsum sufficienter colligitur ex facto Iosuæ, qui aliàs non pepercisset ipsis, quamuis deessent aliæ congruentiæ id colligendi. Non est autem hîc curandum an debuerit necessariò Iosue obseruare illud iuramentum propter fraudem Gabaonitarum: nam ad propositum sufficit quòd obseruatio eius non erat contra præceptum positiuum Dei.

Quod si etiam reuera fuisset contra præceptum illud, non propterea colligendum esset cum Gratiano, quòd esset obseruandum iuramentum contra præceptum diuinum; sed potiùs dicendum esset quòd Iosue peccaret, quàm tenenda esset talis doctrina; sed nec id etiam necesse est dicere, quia facilè excusari potest, propter ignorantiam, quia non est necesse quòd cognosceret illam obseruantiam fuisse contra præceptum diuinum, quamuis à parte rei esset contra illam. Et deinde posset Deus cum ipso dispensare in suo præcepto quoad illud factum, quæ dispensatio colligi posset intimata ipsi, ex eo quòd id fecerit, si aliunde excusari non possit, nec dicendus esset peccare.

134. *Obiectio 2. pro eodem.* Obiicies secundò, pro eodem Gratiano, qui post votum castitatis iurat alicui se accipere eam in vxorem, tenetur iuramento, licèt sit de re prohibita iure naturali; transgressio enim voti est contra ius naturale; ergo à fortiori, qui iurat aliquid facere contra legem positiuam, tenetur obseruare iuramentum, transgrediendo legem illam positiuam.

An iuramẽtum factum contra prius votum, aut iuramentum teneat. Pars negatiua est tenenda. Occasione huius obiectionis Suarez particulari capite examinat an iuramentum, factum contra prius votum, aut iuramentum, teneat, seu obliget ad adimpletionem. Sed resolutio ex dictis patet, nec indiget vllo modo nouo examine: nam certum est quòd iuramentum posterius sit de re intrinsecè mala ex suppositione prioris iuramenti, siue sit de opposito istius quod iuratur per posterius iuramentum; siue de incompatibili cum illo: ergo non debet obseruari posterius iuramentum. Vnde in forma, nego antecedens obiectionis; & quamuis Gratianus dicat illud esse Augustini, tamen locum non citat, nec est verisimile quòd Augustinus aliquid tale habet, saltem in sensu, in quo posset fauere Gratiano. Quod addo, quia si haberet Augustinus aliquod simile, intelligendus esset quòd teneretur iuramento quantùm ad hoc, quòd peccaret illud præstando in eo casu, in quo non posset illud adimplere, quod certum est, sed non facit ad propositum.

135. *An iurans contra primũ iuramentum, aut votum tenetur procurare dispẽsationem, aut relaxationem primi iuramenti, aut voti. Nõ tenetur si posterius iuramẽtum non sit de re meliori.* Sed posset hîc dubitari, An vi posterioris iuramenti teneatur quis adhibere diligentiam relaxandi prius votum, aut iuramentum, vt adimpleat posterius.

Ad quod respondeo, quòd si iuramentum posteriùs sit de re æquè bona, ac priùs, non verò de meliori, non posse quem obligari ad petendam relaxationem prioris iuramenti. cur enim potiùs deberet petere relaxationem prioris ad obseruantiam posterioris, quàm posterioris ad obseruantiam prioris? Imò prius iuramentum potiùs deberet obseruari, quia prius est de re absolutè licita, vt patet.

Quòd si iuramentum posterius esset de re peiori, à fortiori sequitur quòd non debeat peti relaxatio prioris iuramenti ad obseruantiam posterioris, sed potiùs si aliqua relaxatio esset petenda, deberet peti relaxatio iuramenti posterioris.

Maior esset difficultas si iuramentum posterioris esset de re meliori, quàm prius, sed tum si per adimpletionem posterioris iuramenti satisfieret priori, non esset petenda relaxatio prioris, nec posterius iuramentum esset de re incompatibili cum obseruantia prioris iuramenti, nec consequenter de re illicita, vt patet. Si verò per obseruantiam posterioris non satisfiat obligationi prioris, existimo non esse petendam relaxationem prioris iuramenti, quod, vt suppono, ex se licitum est, & de re absolutè licita, vt obseruetur posterius iuramentum, quod absolutè illicitum est, atque adeò simpliciter non obligatorium: sed vix potest excogitari casus in quo posset contingere, vt per posterius iuramentum factum de re meliori non fieret satis iuramento priori. *Nec etiam si esset de re meliori.*

136. *Obiectio.* Sed obiicies contra doctrinam huius responsionis, quatenus dicit quòd iuramentum posterius non obliget, quando est de re incompatibili cum re iurata per iuramentum prius. Actus factus contra prius iuramentum, aut votum tenet: vt, verbi gratiâ, si quis iurauit, aut vouit non donare, aut vendere aliquid, & postea donauit, aut vendidit, non minùs valet illa venditio, aut donatio, quàm si non præstitisset illud iuramentum; ergo iuramentum factum contra prius votum, aut iuramentum potest habere vim suam, non minùs quàm si non præcessisset illud prius iuramentum. *Actus factus contra votũ, aut iuramẽtum possit valere.*

Respondeo breuiter, concedendo antecedens cum communi Canonist. *in cap. Intellecto, de iureiur.* & negando consequentiam. Ratio autem disparitatis est, quòd isti actus facti contra iuramentum, habeant ex se omnem conditionem requisitam, vt teneant, & sint validi, quandoquidem iurans per iuramentum illud præcedens non priuauit se dominio actionum, aut rerum suarum; vnde quamuis peccet contraueniendo iuramento, tamen quod facit validum est. Et certè aliàs nunquam posset quis esse securus de donatione vlla, aut venditione, quod est absurdum: at iuramentum posterius non habet conditiones requisitas, vt obliget, quia scilicet est de re mala; & quemadmodum si non præcessisset aliud iuramentum, eo ipso quo esset de re mala non obligaret, ita quandoquidem supposito alio iuramento de re incompatibili necessariò est de re mala, non potest obligare.

Aduerto autem hîc circa antecedens obiectionis iam concessum, quòd posset aliquando contingere, vt actus factus contra prius iuramentum, esset inualidus, vt si statueretur lex, quòd omnis actus factus contra prius iuramentum, esset nullus, aut vt actus factus contra aliquod iuramentum, aut votum particulare, non valeret, sicut enim iura de facto exigunt aliquas conditiones ad validitatem contractus, vt præsentiam Notarij ad validitatem testamenti, & Parochi ad validitatem Matrimonij, vbi receptum est Tridentinum: *Actus factus contra prius iuramentum esset inualidus quandoque.*

dentinum: ita possent exigere non præcessionem iuramenti. Sed in tali casu irritatio illius actus non proueniret à iuramento tanquam causa per se, sed à lege illa.

137. *An iuramentum factum contra promissionẽ simplicem obliget. Responsio negatiua.*

Quæres, an iuramentum factum contra promissionem simplicem, non confirmatam iuramento, obliget ad obseruantiam? Respondeo quòd non; quia omnis promissio recta, de qua loquimur, obligat sub peccato mortali, aut veniali ad sui adimpletionem; ergo iuramentum, quod postea succederet de re aliqua incompatibili cum illa adimpletione, esset de re vel mortaliter, vel venialiter mala, & consequenter non posset obligare in conscientia, vt patet ex dictis. & hæc responsio est conformis Theologis communiter *in* 4.*d*.27. dicentibus sponsalia pura non dissolui per sequentia iurata, eámque tenet expressè Suarez *suprà c*.29.*n*.10. citans alios Authores.

138. *An relaxata promissione iuramentum postea obligaret.*

Quæres vlteriùs circa hoc, an iuramentum factum contra promissionem, obliget in casu, quo postea relaxetur obligatio promissionis, vt si is cui esset facta promissio, eam remitteret, aut esset contentus vt satisfieret sibi per aliquid aliud distinctum ab eo, quod promissum erat, & compatibile cum adimpletione iuramenti?

Responsio.

Respondeo, si iuramentum erat absolutè de re opposita promissioni, illud non obligare postea relaxata promissione, quia ab initio erat inualidum simpliciter; quódque semel est sic inualidum, non redditur validum postea, iuxta reg. 18. Iuris *in* 6. *Non firmatur tractatu temporis, quod ab initio non subsistit.* Vnde etiam fit, vt professio facta ab vno coniugum non valeat postea eâ mortuâ, vel consentiente, iuxta cap. *Quidam*, de conuersione coniugatorum.

Si autem iuramentum non erat factum absolutè contra promissionem, sed conditionatè, in casu scilicet, quo obtineretur relaxatio promissionis, aut quo desineret eius obligatio, tunc sine dubio valebit iuramentum: nec dicendum est propriè, quòd sit factum contra promissionem, aut quòd eius obseruatio sit incompossibilis cum obseruatione promissionis.

139. *An iuramentum factum contra leges humanas obliget. Responsio est negatiua, si leges obligant in consciẽtia.*

Vlteriùs circa hoc quæri posset, an iuramentum factum contra leges humanas, obliget ad obseruantiam? Sed certum esse debet ex dictis, quòd non obliget, quando illæ leges obligant in conscientia. An autem leges humanæ obligent in conscientia omnes, vel aliquæ, & quænam in particulari sic obligant, spectat directè ad materiam de legibus; vnde extra chorum hîc tractaretur.

Quid, si non sic obligent.

Sed si iuramentum fiat contra leges humanas non obligantes in conscientia, vt si quis iuret se non reuocaturum testamentum, aut soluturum tantam pœnam, si reuocauerit, cùm tamen leges ciuiles ordinent vt quis possit semper reuocare testamentum, an iuramentum obliget ad adimpletionem, nécne, dependet à resolutione facienda circa secundam speciem iuramenti incauti, de qua iam agendum est.

140. *An obliget iuramentum de licita non tamen iuranda.*

o *Alio modo est iuramentum incautum.* Proponit hîc secundam speciem iuramenti incauti, qua scilicet aliquis iuraret se aliquid facturum, quod licitè quidem posset facere, si vellet; sed non licitè iuraret se facturum, eo quòd talis res non sit materia debita iuramenti: vt, verbi gratiâ, si quis iuraret se non ingressurum Religionem, non facturum eleemosynam, non mutuò quidpiam daturum.

Conclusio ergo Doctoris prima de hac re est, quòd huiusmodi iuramentum, quo aliquis iuraret se non facturum opera huiusmodi supererogationis, quæ posset non facere sine peccato, non obliget. *Prima assertio non obligat.*

Hæc conclusio est communis cum Scholasticis, partim in hac distinctione, partim cum D. Thoma *q*.89.*art*.7.*ad* 2. quos sequitur Suar. *lib*.2. *de Iuram. cap*.17. Probatur autem, quia non sunt seruanda promissa, nec iuramenta vergentia in detrimentum animæ, aut, vt ait Scotus, in peiorem exitum, quo modo loquendi alij etiam Theologi loquuntur: sed talia iuramenta sic vergunt: ergo non sunt obligantia. Vt autem meliùs intelligatur conclusio, & probatio eius, aduertendum est duobus modis posse quem nolle facere opera supererogationis. Vno modo, quatenus videret ex omissione alicuius talis operis dandam sibi commoditatem exercendi aliud opus perfectius, & tum certum est quòd posset quis iurare non facturum se illud opus minùs perfectum, sicut posset iurare facturum se opus magis perfectum, & applicaturum media ad id requisita, & si iuraret, obligaret iuramentum: sed in hoc sensu non loquimur in conclusione. Alio modo posset quis omittere opus supererogationis, non in ordine ad aliud opus bonum perfectius faciendum, aut etiam æquè perfectum; sed vel in ordine ad opus minùs perfectum; vel directè nolendo illud ipsum facere, quia non placeret, aut quia nollet subire difficultatem illi annexam; & in hoc sensu procedit conclusio, eóque supposito,

Probatur 1. Non sunt obseruanda iuramenta vergentia in detrimentum animæ.

Duobus modis posset quis nolle facere opus supererogationis. Primus modus. In illo posset iurare non facere tale opus, & obligaret iuramentum. Secundus modus. Et in illo nec posset iurare, nec obligaret iuramentum.

141. *Probatio 2.*

Probatur secundò ex principiis communibus, quibus dicitur quòd si quis iuret, aut voueat aliquid minus bonum facere, posset satisfacere illi obligationi, faciendo aliquid magis bonum, ita vt non peccet non faciendo illud ipsum minus bonum, quod promisit, nec iuramentum obliget ad id faciendum; ergo si quis iuret non facere opus bonum, non obligabitur ad id non faciendum, quia facere ipsum est melius bonum, vt supponitur, quàm non facere, & consequenter faciendo illud, satis fiet obligationi iuramenti præstiti de eo non faciendo, non quidem formaliter, sed æquiualenter. Hæc probatio, meo iudicio, conuincit conclusionem supposita illa doctrina communi, quam propterea hîc examinare volo.

142. *An iuramentum de minori bono obliget quando quis vellet facere maius bonum.*

Quæres itaque an iuramentum de minori bono faciendo, obliget quoties obseruatio eius esset impedimentum maioris boni, aut ita, vt non posset quis illud non obseruare, quando vellet facere loco eius aliud magis bonum.

Prima sententia.

Prima sententia est negatiua absolutè, & vniuersaliter. Hanc videtur tenere S. Thomas *art*.7. Soto 4.*d*.27. *q*.2.*a*.5. Palud. 4.*d*. 28. *q*.1.*art*.3. Caietan. *v. Periurium* Syluester *v. Iuramentum* 4. & alij plures. Secunda sententia est affirmatiua, quando illud minus bonum potest fieri sine peccato. Ita Glos. *in cap. si aliquid* 22.*q*.4. Turrecrem. 16.*art*.2.*num*.3. & alij. Tertia sententia est, quando promissio fit Deo vniuersaliter, non obligare iuramentum de minori bono; quando verò promissio fit homini, obligare iuramentum de minori bono, nec posse satisfieri per maius bonum, quando sequeretur nocumentum ei, cui fieret promissio, & ipse esset inuitus, nisi in his quæ vergunt ad perfectionem. Ita Suarez *lib*.2.*de iur. cap*.12.*num*.11.& 14. & sic conciliat primas duas sententias, quasi scilicet prima sententia loqua-

Secunda sententia.

Tertia sententia.

 tur

tur de promissionibus factis Deo, aut factis etiam homini, sed impedientibus statum perfectionis: secunda verò sententia loquatur de aliis promissionibus factis homini.

143. *Assertio 1. Quoties quis posset rationabiliter existimare quod is cui promitteretur minus bonũ esset contẽtus maiori non obligaretur ad minus.*

Dico primò, quoties rationabiliter potest quis existimare quòd is, cui promisit aliquid minus bonum, esset contentus maiori bono, non teneretur iuramento de minori bono. Hæc est conformis authoribus primæ sententiæ; & ratio est manifesta; tum, quia faciendo maius bonum, faceret æquiualenter minus bonum, & satisfaceret consequenter iuramento de minori bono æquiualenter; tum, quia si is cui promisit, vellet condonare promissionem, non obligaretur vllo modo, vt ex dicendis suppono: ergo si esset contentus maiori bono pro minori, non obligaretur iurans ad minus bonum.

Vniuersaliter quoties quis promittit minus bonum Deo satisfacit faciendo maius bonũ. Voto de minori bono satis fit dando maius bonũ.

Hinc patet sententiam Suarij, quoad primam partem esse veram, quia quoties quis promittit Deo minus bonum, potest rationabiliter existimare quòd ipse esset contentus alio bono maiori, & hinc sententia communis est, quòd qui vouet aliquid inferioris bonitatis, possit satisfacere, dando rem meliorem. Et certè alius, qui voueret cereum Ecclesiæ, non satisfaceret dando centum scuta, quod videtur satis absurdum.

144. *Assertio 2. Quotiescunque potest rationabiliter existimari quòd promittens minus bonum nõ habuerit animũ obligandi se cũ detrimẽto maioris boni iuramentum minus boni non obligat. Probatio.*

Dico secundò, quotiescumque potest rationabiliter iudicari quòd promittens cum iuramento minus bonum, habuerit intentionem non obligandi se, nisi sub conditione, quòd non impediretur aliquid aliud bonum maius, suum, aut alienum, quàm bonum promissum, iuramentum non obligat ad illud minus bonum in specie. Hæc videtur conformis authoribus primæ sententiæ: & probatur, quoties rationabiliter aliqua conditio subintelligitur in aliqua oratione, aliàs absoluta, non debet intelligi illa oratio absolutè, sed conditionatè: ergo quamuis quis quoad verba promitteret absolutè minus bonum; si tamen subintelligeretur, aut intelligi deberet rationabiliter, & moraliter quòd non vellet illud promittere, nisi in casu, quo illud minus bonum non esset impedimentum alicuius alterius magni boni, non deberet promissio intelligi absolutè, sed conditionatè facta, & consequenter non posset absolutè obligare, nisi in casu, quo non adesset illa conditio. Antecedens probatur exemplis variis communiter admissis. nam promittens absolutè ire cum aliquo, non intelligitur promittere ire, nisi in casu, quo possit ire sine peccato, quia talis conditio subintelligitur; & similiter promittens, ac iurans soluere aliquam summam determinato die, non intelligitur ita absolutè promittere hoc, quin intelligatur conditio illa, nisi in detrimentum suum valde graue, aut in detrimentum Reipublicæ, aut illius, cui solueret, vergeret ista solutio; aut nisi moriatur interea, aut reddatur ipsi impossibilis solutio. Omitto varia alia exempla satis communia, & obuia, idem suadentia: ergo quando aliqua conditio subintelligitur ex communi prudentium, ac benè intelligentium sensu in oratione, oratio, quamuis ex se sit absoluta, debet tamen intelligi vt affecta illa conditione.

Probatur etiam consequentia prima, quia nullus debet obligari per aliquam orationem, nisi quatenus oratio intelligenda est; ergo si oratio, qua promittit quis quid, est intelligenda conditionatè, non potest obligari, nisi conditionatè.

145. *Primum corollarium.*

Hinc patet primò verum esse illam partem sententiæ Suarij, qua dicit quòd si quis promittat alicui homini aliquid, non teneatur vi promissionis, aut iuramenti ad id præstandum, quando id impediret quominùs posset ingredi statum Religionis, quia illa promissio intelligenda est cum conditione subintellecta, nisi impediat statum Religionis, & hinc contrahens matrimonium potest ingredi Religionem ante matrimonium consummatum, & iniens etiam sponsalia cum iuramento.

Promittens aliquid alicui, ex quo postea sequitur impedimentum acquirendæ maioris perfectionis non obligatur.

Secundum corollarium. Multæ promissiones factæ alij homini, non impedientes statum perfectionis possunt non obligare.

Patet secundò non esse veram eius sententiam quoad aliam partem, qua videtur dicere quòd cæteræ promissiones factæ homini de aliis bonis, licèt minoribus, obligent, quando non sunt impedientia statum Religiosum, aut perfectionis, & earum non obseruatio cederet in detrimentum eius, cui fierent; patet, inquam, sententiam eius quoad hanc partem non esse vniuersaliter veram, quia quemadmodum potest cum detrimento eius, cui fit promissio, eóque inuito etiam quis ingredi Religionem, & non adimplere formaliter promissum iuratum, factum ipsi de inferiori bono, quia scilicet rationabiliter potest, & debet subintelligi illa condititio, nisi velit promittens ingredi Religionem: ita etiam potest quis non obligari ad promissiones multas alias, quarum impletio impediret alia bona longè maioris momenti, quia scilicet posset, & deberet subintelligi rationabiliter illa conditio, nisi per promissionis adimpletionem impediatur maius bonum illud.

146. *Primus casus in quo non obliget.*

Confirmatur hoc, assignando casus particulares, in quibus illa doctrina non debeat censeri vera. Primus sit de eo qui iuraret soluere vnum scutum tali die alicui homini, certum videtur esse quòd si non posset soluere illud scutum sine iactura mille scutorum, quòd nullo modo obligaretur ad illud scutum soluendum, quamuis posset illud soluere, si vellet, & sequeretur etiam detrimentum aliquod, & cui promitteret nisi solueret.

Rursus, si quis iuraret seruire alicui per vnum mensem, & ex hoc seruitio perderet occasionem aliqnam valde magni momenti, quæ cederet in perpetuum suum emolumentum, non obligaretur sine dubio ad continuandum illud seruitium per mensem. Verum quidem est quòd, si is, cui promitteret, per defectum seruitij incurreret aliquod speciale detrimentum, quod non incurrisset, nisi fuisset facta ipsi promissio, deberet promittens, si posset, recompensare istud detrimentum.

147. *Quando intelligenda est in promissione conditio impediens obligationem.*

Non sufficit semper promittens facere maius bonum quàm promittit.

Tota autem difficultas huius rei quantùm ad praxim, est in cognoscendo quando subintelligenda sit in promissione conditio, quæ impediat obligationem absolutam eius, aut quando posset quis existimare rationabiliter quòd is, cui promitteret minus bonum, esset contentus alio maiori bono. Nec sanè mihi videtur facilè assignare regulam generalem; nam imprimis non sufficit pro regula quòd id posset fieri, quando bonum promissum esset minus, quàm alterum bonum præstandum: nam aliàs si quis promitteret alicui liberaliter decem scuta, posset satisfacere dando ea paupetibus, quia, vt suppono, perfectius esset absolutè dare illa pauperibus, quàm alteri illi, si non esset pauper. & similiter, si quis promitteret seruire alicui per mensem, aut annum, posset satisfacere, seruiendo infirmis in xenodochio; quia absolutè seruire infirmis esset melius opus, quàm seruire isti alteri: sed hæc videntur absurda,

absurda, quia tolleretur omnis seueritas iuramentorum promissoriorum: posset enim quis semper timere quòd non fieret ipsa res promissa in specie, sed res aliqua alia, quæ esset melior in se, licèt non esset melior ei, cui fieret promissio.

148. *Assertio 3. Prima regula ad cognoscendū quando subintelligenda est conditio.*

Dico ergo tertiò, in ordine ad huius difficultatis resolutionem, quoties omissio maioris boni cederet in notabile detrimentum promittentis, aut Reipublicæ, aut vllius alterius, & omissio boni promissi, non cederet nisi in paruum detrimentum eius, cui fieret, toties posse subintelligi conditionem illam in promissione minoris boni, nisi per adimpletionem eius incurreretur tale notabile detrimentum, & posse etiam rationabiliter existimari quòd is, cui fit promissio, sit contentus non adimplere promissum, præsertim nisi ipsemet antequam fiat promissio, contrarium significet. Probatur prima pars, quia hac ratione intelligitur illa in promissione facta homini conditio illa, nisi impediatur status Religiosus, aut perfectionis, & in promissione vnius scuti, conditio illa, nisi incurratur detrimentum mille scutorum, aut magnum aliquod detrimentum Reipublicæ, aut ipsiusmet, cui fit promissio.

Probatur etiam secunda pars, quia semper debet præsumi quòd aliquis sit habiturus ordinatam voluntatem, nisi aliud constet: ergo cùm esset ordinata voluntas eius, cui fieret promissio, velle non exigere minus bonum in casu, quo poneretur impedimentum boni notabiliter maioris; & esset valde inordinata voluntas eius, si id exigeret, deberet præsumi in casu tali, quòd non exigeret minus bonum, nisi ipsemet contrarium declaret; quòd si declaret, tum quidem non potest præsumi de voluntate bona eius, sed tamen non debet quis morem gerere ipsi propter subintellectionem conditionis ex parte promissoris, quamuis is tum peccaret promittendo.

149. *Obiectio 1.*

Obiicies primò caput *si verò*, de Iureiur. *Non est tutum quemlibet contra iuramentum suum venire*, nisi tale quid, quod seruatum vergat in interitum salutis æternæ. Et simile habetur *in cap. Cùm contingat*, de Iureiur. ergo non licet omittere rem iuratam, siue Deo, siue homini, vt fiat melior res.

Responsio.

Respondeo, negando consequentiam, quia quando fit melior res, obseruatur iuramentum factum de re minùs bona, non quidem formaliter, sed æquiualenter. Deinde in casu secundæ conclusionis, vel non promittebatur absolutè res minùs bona, vel per consensum eius, cui fuit facta promissio, tollitur obligatio promissionis, ac iuramenti, vnde obiectio non potest vrgeri benè contra secundam conclusionem.

Obiicies secundò caput *Commissum, de sponsalibus*, vbi Alexander III. Pontifex, interrogatus quid deberet facere qui iurauit ducere aliquam in matrimonium, & meditabatur tamen ingredi Religionem? respondet potius esse priùs ducere matrimonium, quàm ingredi Religionem: ergo iuramentum præstitum de rebus etiam impedientibus statum perfectionis, obseruati debet.

Responsio facilis.

Suarez *suprà cap. 13. num. 2.* fusissimè, vt solet, tractat hanc obiectionem, & varios modos dicendi proponit. Sed facilè respondetur negando consequentiam, quia illa contractio matrimonij tali non est impedimentum sufficiens status perfectionis, præsertim si commodè potest fieri pro tempore aliquo, pro quo quis non cogitat ingredi Religionem; licèt cogitet ingredi postea ante consummationem. Sed aduerto tamen, ne fiat iniuria sponsæ, multò melius esse, vt qui non vult consummare matrimonium, & vult tamen illud contrahere ad obseruationem iuramenti, longè consultius esse, vt significet sponsæ se illud non velle consummare; quia determinat ingredi Religionem: hoc enim significato nulla fit iniuria, si non consummetur; & si ipsa sit prudens, non debet consentire in matrimonium contrahendum, & sic liberabitur vir à iuramenti obligatione, per non consensum fœminæ, vt patet.

Quid facere deberet iurās aliquam ducere in vxorem, & cupiens tamen ingredi religionem ante matrimonium consummatum.

150. *Assertio 4. Secunda regula ad intelligendum quando satisfieri non possit iuramento de minori bono præstando maius bonū.*

Dico quartò, quando minus bonum, quod promittitur homini, non notabiliter exceditur ab alio bono, & impletio promissionis cederet in tale detrimentum eius, cui fieret promissio, vt non peccaret vel venialiter, vel mortaliter, illud non ferendo, propter positionem istius alterius maioris boni; obligat iuramentum, & non debet eius adimpletio omitti propter positionem istius alterius maioris boni. Hæc assertio est iuxta secundam, & tertiam etiam sententiam, & patet: tum, quia non est fundamentum interpretandi consensum eius, cui fit, ad oppositum, nec subintelligendi in promissione conditionem illam, nisi adimpletio sit impedimentum istius alterius maioris boni; nam semper supponitur quòd promittentes velint incurrere aliquod detrimentum, si necesse sit ad adimpletionem promissionis; tum etiam, quia reuera aliàs eneruaretur securitas omnis promissionum iuratarum, ad magnum Reipublicæ detrimentum; nam omnes tales promissiones facilè possent euadi per res alias meliores secundùm se; qui enim iuraret dare scutum alicui, posset illud non dare illi, sed pauperi, & qui promitteret seruire alicui, posset ipsi non seruire, sed seruire in xenodochio infirmis, vt dixi suprà.

151.

Dixi autem in conclusione, si adimpletio promissionis cederet in tale detrimentum eius cui fieret, quale ipse non teneretur subire sub peccato veniali, aut mortali, vt poneretur maius illud bonum; quia si deberet subire illud detrimentum propter maius bonum sub pœna peccati, existimo probabile esse quòd posset non obseruari promissum tum; quia verisimile est quòd subintelligenda sit in promissione talis conditio, nempe nisi impediret bonum, quòd is, cui fieret promissio, non posset sine peccato impedire.

Obiectio contra hanc conclusionem.

Sed obiicies contra hanc conclusionem illam regulam Iuris: *Non frangit fidem, qui in melius commutat.* ergo qui promittit alicui minus bonum, potest non adimplere promissionem, modò faciat aliquid melius. Respondeo, hanc regulam intelligendam quando commutatio fit sine præiudicio tertij, aut iuxta limitationes positas in tribus primis assertionibus.

Ex his habetur quando iuramentum posterius de maiori bono obligare potest, non obstante iuramento priori de minori bono incompatibili; quoties enim ipsummet maius bonum fieri potest in conscientia, toties iuramentum de eo factum obligat ad illud.

152. *Conclusio 2. An iuramentum omne incautum sit peccatum mortale.*

Conclusio secunda Doctoris in hoc *paragrapho* est, quòd iurans iuramentum incautum peccet mortaliter. Hæc conclusio non extenditur expressè à Doctore ad iuramentum incautum vtriusque primæ, & secundæ speciei; vnde posset quantùm ad verba extendi ad iuramentum incautum primæ speciei, quo scilicet quis iuraret facere malum; imò Scholiastes non extendit illam

lam ad omne tale, sed ad illud, quo quis iuraret facere aliquod malum mortaliter; vnde existimat iuramentum factum de re mala venialiter, esse peccatum tantùm veniale: & idem sentit de iuramento incauto secundæ speciei, quo aliquis iuraret se non facturum opus supererogationis, citátque Authores multos pro hac sua limitatione: vt intelligatur mens Doctoris.

153. *Assertio 1. Iuramentum incautum de peccato mortali est mortale.* Dico primò, iurare facere peccatum mortale, est peccatum mortale, tam si quis habeat intentionem id faciendi, quàm si non habeat. Hæc est sine dubio Doctoris, & Doctorum communiter, qui citantur à Scholiaste. *Probatio.* Probatur, quia est grauissima iniuria Deo adducere ipsum in confirmationem mali grauis faciendi, siue adsit intentio faciendi illud, siue non. *Confirmatio.* Confirmatur specialiter quoad secundam partem, quia iuramentum tale sine animo faciendi, est periurium formale: omne autem tale est peccatum mortale, vt suppono ex dictis *suprà*.

Assertio 2. Iuramentum incautum de veniali est mortale. Dico secundò, probabile est quòd peccet quis mortaliter iurando se facturum quodcunque veniale peccatum, ita Angelus, Syluester, Abulensis, citati in Scholio, & videtur magis conformis Doctori, quia absolutè loquitur de iuramento incauto; & si non putaret id esse verum de omni iuramento tali, deberet excipere illa iuramenta, quæ non essent talia, aliàs minutè procederet.

154. *Probatio.* Probatur hæc conclusio, quia licèt ipsum peccatum veniale non sit grauis irreuerentia Deo, tamen adducere Deum in confirmationem eius faciendi, & in ordine ad stabilitatem inducendam, seu ad confirmandum hominem in proposito faciendi talis peccati, videtur grauissima iniuria ipsi. Confirmatur, quia qui sic iurat, propterea iurat, vt magis confirmetur in animo adimplendi iuramenti, si habet talem animum, aut vt significet aliis quòd sic se confirmet, quod videtur valdè iniuriosum Deo.

Cõfirmatio 2. Confirmatur secundò, quia vel non habet animum adimplendi iuramenti, & sic peccat peccato periurij, secundùm omnes; vel habet talem animum, & iuramento confirmat se in illo animo continuando, existimando se obligandum virtute iuramenti ad eum animum non deserendum, ex eo, quòd putaret offendendum Deum, si iuramentum non obseruaret: sed habere talem opinionem de Deo est grauis iniuria ipsi: ergo & iuramentum, quod necessariò præsupponit, aut inuoluit talem opinionem.

155. *Cõfirmatio 3.* Confirmatur tertiò clariùs fortè: ideò aliquis putat per iuramentum se confirmandum in animo faciendi quod promittit; quia putat displiciturum Deo quod non retineret talem animum, supposito iuramento; & ideò profert tale iuramentum, quia retrahit à deserendo illo animo; & ideò etiam alij habent maiorem certitudinem de re promissa, quando adiungitur iuramentum, proptereáque exigere solent iuramentum: ergo iurans putat Deo displicere quod non obseruaretur, aut significat saltem se id putare: sed significare quòd Deo placeat obseruatio promissionis de re peccaminosa, etiam venialiter, & quòd displiceret ipsi non obseruatio eius, est grauissima iniuria ipsi, est enim idem ac significare quòd placeat ipsi peccatum veniale.

Dixi conclusionem esse probabilem tantùm, propter reuerentiam Authorum, qui oppositum tenent, quos citat, & sequitur Scholiastes, & Suarez *lib. 3. de Iuram. cap. 19. num. 3.* Ad quorum fundamentum patet responsio ex dictis, nihil enim aliud adducunt, quàm quòd iuramentum de peccato veniali faciendo, non sit nisi leuis iniuria, quod tam facilè negatur, quàm ab ipsis asseritur & patet ex dictis probabiliter esse falsum.

Dico tertiò, probabile esse quòd iuramentum incautum secundæ speciei, quo scilicet quis iuraret non facere opera supererogationis, sit peccatum mortale. 156. *Iuramentum incautum de non faciendo opus supererogationis est mortale.* Ita Angelus *v. Periurium num. 1. & v. Iuram. 5. n. 2.* ac Syluester *v. Iuram. 2. quæst. 2.* quando opera illa sunt magna; vt est ingressus Religionis, videtúrque esse magis ad mentem Scoti, quia cùm præmisisset duas species iuramenti incauti, quarum vna est iuramentum, de quo hîc loquitur, subiungit vniuersaliter iurans iuramentum incautum peccare mortaliter in actu peccandi; quòd si hoc non referret ad vtramque speciem præmissam, omninò satis diminutam daret resolutionem. Authores, qui tenent oppositum, citantur à Scholiaste, quibus adde Suarez *suprà cap. 18. num. 3.*

Probatio. Probatur conclusio ex dictis inter probandum præcedentem assertionem: quia sic iurans vel est sine animo adimplendi, & sic peierat secundùm omnes, & consequenter peccat mortaliter, vel habet propositum, aut animum adimplendi, & sic facit grauem iniuriam Deo; significat enim quòd placeat ipsi obseruatio talis iuramenti; aliàs enim non confirmaret dictum suum iuramento, vt patet ex vltima confirmatione præcedentis assertionis. Fundamentum aduersæ sententiæ est, quòd non contineat grauem irreuerentiam, cuius oppositum nos supponimus; & probauimus iam.

Aduerte autem circa has assertiones, facilè excusari posse homines à peccato mortali in his iuramentis incautis, quæ aduersarij dicunt non esse peccata mortalia, quia communiter vel habere solent indeliberationem in iis iurandis; vel certè existimant aut quòd non habeant vllam malitiam, aut quòd non habeant malitiam grauem; hoc autem nihil facit contra nos, qui loquimur de illis, quantùm est ex natura sua independenter ab ignorantia, aut indeliberatione iurantis.

p *Posset poni aliud iuramentum incautum.* Vltra duas species, quas primò proposuit iuramenti incauti, ponit hîc tertium, quo quis iuraret facere aliquid à parte rei impossibile, quod tamen ipsi, dum iuraret, non appareret tale, & resoluit quòd sic iurans non peccet, quia excusatur ob ignorantiam, quod si tamen putaret se id præstare non posse, non posset habere animum efficacem id faciendi, nec probabilem, aut certam coniecturam quòd id faceret, & consequenter peieraret periurio propriè dicto; atque adeò peccaret mortaliter. Quantùm autem ad obligationem obseruandi huiusmodi iuramenti, certum est nullam esse posse, quia nemo tenetur ad impossibile. 157. *Tertia species iuramenti incauti, quod scilicet est de re impossibili.*

Quid dicendum de iuramento de re indifferenti? Quæri potest hîc, an obliget iuramentum de re indifferenti, quæ nec bona est, nec mala, & quomodo peccet, qui tale iuramentum præstat? Doctor quidem non tangit hanc difficultatem expresse; nec Sanctus Thomas etiam: & fortassis ratio eorum erat, quòd huiusmodi iuramenta vix occurrant vnquam in praxi, difficile enim est, quòd aliquis velit deliberatè confirmare se iuramento ad faciendum aliquid, quod non habeat bonitatem honestam, aut malitiam.

158. *Assertio 1. Sic iurans nõ peccat & te-* Dico tamen sic iurantem non peccare, & teneri ad obseruantiam, nisi velit aliquid boni facere loco istius actus indifferentis. Hæc est contra Suarez

Suarez *suprà cap*. 16. & videtur mihi esse mens Doctoris, quia infrà dicit vniuersaliter quòd omne iuramentum, quod non est dolosum, incautum, aut coactum, obligat; sed iuramentum huiusmodi non est vllum iuramentum ex his: ergo obligat secundùm Scotum.

Probatio.

Probatur conclusio, quia nihil impedit obligationem talis iuramenti, cùm non sit de re mala, nec de impedimento boni; & deinde nulla est ratio, ob quam quis peccaret illud præstando, quando actus esset ipsi, aut aliis bonus bonitate delectabili non mala.

Confirm. 1.

Confirmatur, quia potest quis licitè iurare se laboraturum in horto alicuius, & tenebitur adimplere iuramentum, etiamsi non consideret istum laborem, vt honestum, modò non consideret ipsum vt inhonestum, aut vt impeditiuum maioris boni.

Confirm. 2.

Confirmatur secundò, quia eo ipso quo actus ille ex se indifferens promittitur cum iuramento, melius est ipsum facere, quàm oppositum actum indifferentem, & posset quis mereri adimplendo promissum: ergo nihil impedit obligationem talis iuramenti, aut etiam prolationem eius.

159.

An iuramentum factum contra mores ciuiles sit peccaminosum, aut obliget. Qui dicuntur mores ciuiles. Prima sententia.

Quæri potest secundò, an possit aliquis iurare licitè facere aliquid contra mores ciuiles, & an teneat talis obligatio? *Mores ciuiles* hîc vocantur illi actus, qui sunt ex se indifferentes moraliter, sed sunt tamen ordinati, seu præscripti per leges ciuiles sine obligatione conscientiæ; vnde hæc difficultas eadem in re est cum illa, quæ proponitur aliis verbis, an iurare facere aliquid, quod est contra leges ciuiles, sit peccatum, aut obliget? Suarez *lib. 2. cap. 20. 21. 22. 23.* non fusè tantùm, sed, meo iudicio, confusè etiam hac de re agit: summa autem doctrinæ ab eo traditæ est, quòd obliget iuramentum contra solos mores ciuiles vniuersaliter, iuxta quod omnes casus, qui opponuntur isti doctrinæ, & ex quibus colligi posset quòd aliqua iuramenta contra ius ciuile facta, non obligent, sic explicat, vt conetur ostendere iuramenta, de quibus in illis casibus, non esse contra solos mores ciuiles, sed etiam contra naturales, seu honestos.

Probatio huius sententiæ.

Probat hoc, quia licèt legibus ciuilibus improbetur alienatio feudorum dotalium *C. de coll. l. pactum dotale*; tamen *in cap. Cùm contingat, de Iureiur. & cap. licèt mulieres, de Iureiurando*, si iuret mulier non contrauenturam se tali alienationi, valet alienatio, & iuramentum obligat illam ad non contraueniendum. Similiter licèt per leges ciuiles irritetur renunciatio filiæ facta de bonis paternis ex conditione dotis recipiendæ; tamen *in cap. Quamuis pactum*, per leges ciuiles decernitur, si iurauerit se non contrauenturum isti renunciationi, iuramentum valere.

160.

Reijcitur.

Quæ exempla ab aliis etiam Authoribus communiter adducuntur: sed certè non video quòd faciant ad propositum; nam licèt ius ciuile irritet illam alienationem, & renunciationem, non tamen ordinat vt non fiant: vnde iuramentum quo iuraret filia non contrauenturam se renunciationi, aut quo vxor iuraret se non contrauenturam alienationi, non est vllo modo contra leges ciuiles, nec consequenter contra bonos mores ciuiles in sensu præsenti: ergo prædicta exempla non faciunt ad propositum.

Alia probatio eiusdem sententiæ.

Magis fauet huic sententiæ quòd quoties possit quis absque peccato obseruare iuramentum, toties teneatur id facere propter reuerentiam diuini nominis; quæ est ratio, qua in prædictis capitibus iuris Canonici vtuntur Pontifices ad ordinandam obseruationem iuramenti: sed quoties iuramentum fieret contra solas leges ciuiles non obligantes in conscientia, toties posset obseruari iuramentum absque peccato.

Reijcitur.

Sed certum tamen est quòd hæc regula non sit vniuersaliter vera, vt quoties quis posset obseruare iuramentum absque peccato, toties id debeat facere, vt patet ex dictis *suprà* contra Suarium, siue iuramentum fiat Deo, siue homini.

161.

1. Assertio. Secunda sententia negatiua præfertur. Iuramentum contra leges ciuiles quascumque est peccaminosum, & non obligat. Probatio 1. primæ partis. Probatio 2. eiusdem.

Dico ergo primò, quotiescumque ordinant leges ciuiles aliquid, iuramentum, quo quis iuraret facere oppositum, non obligare, & propterea iuramentum, quod est propriè contra leges ciuiles, non obligare ad adimpletionem; qui tamen sic iurauit scienter, peccauit. Probatur prima pars, primò, quia non potest dari vllum exemplum de opposito, præcipua enim exempla quæ adduci solent, sunt illa *ex cap. Cùm contingat, & cap. Quamuis pactum*: sed illa non sunt ad propositum, vt dixi.

Probatur eadem pars secundò, quia maior videtur debere esse vis legis publicæ ad retrahendum ab actione, quàm iuramenti particularis personæ ad obligandum ad eam faciendam.

Probatio 3.

Probatur tertiò, quia leges ciuiles bonæ, de quibus loquimur, nunquam præcipiunt aliquid, nisi quod cedit in bonum publicum, siue immediatè, siue mediatè: sed absurdum est quòd iuramentum priuatum posset obligare ad omittendum illud, quod præcipitur in ordine ad bonum publicum.

Difficile est discriminare leges ciuiles obligantes & non obligantes in conscientia.

Confirmatur hoc, quia valdè difficile est ostendere quòd id, quod præcipiunt leges ciuiles, quandoquidem tendat semper ad bonum commune, non sit eo ipso pertinens ad honestos mores, & naturales, & vix, aut ne vix quidem, potest dari vlla certa regula, ex qua colligi possint eæ leges ciuiles, quæ obligant in conscientia, & quæ non: ergo quandoquidem certum sit quòd iuramentum non possit obligare ad contraueniendum legibus ciuilibus obligantibus in conscientia, dicendum est quòd non possit obligare ad contraueniendum vllis legibus ciuilibus, quibus præcipitur, aut prohibetur aliquid propriè. Probatur consequentia, quia aliàs propter difficultatem discernendi inter leges obligantes, & non obligantes in conscientia, magnum esset periculum quòd sæpè fierent multa vi iuramenti contra leges obligantes in conscientia, quod est magnum inconueniens, & sine necessitate non ponendum.

Fundamentum reijciendi distinctionem morum in ciuiles & naturales.

Antecedens patet ex longissimo discursu, quem facit Suarez *cap. 21.* ad illas leges discriminandas, & variis modis dicendi Authorum, quos adducit, & ego breuitatis causâ omitto. Et hinc sanè potest confirmari sententia Couarr. 2. *part. num.* 1. §. *Verùm hæc*, reiicientis distinctionem vulgarem morum naturalium, seu honestorum, & ciuilium, seu politicorum: nam posset optimè dici quòd omnes actiones præscriptæ, aut prohibitæ per leges ciuiles sint mores naturales honesti, aut inhonesti, & hoc supposito tollitur tota vis huius quæsiti, & resolutio eius reducenda est ad resolutionem quæstionis, qua quæreretur an iuramentum factum contra mores naturales, seu honestos, obliget, cuius negatiuam partem omnes concedunt.

Probatur quartò, quia quamuis daremus non solùm dari aliquas leges ciuiles ordinantes hominibus 162.

Probatio 4.

minibus aliquas actiones sine obligatione vlla in conscientia peccati, aut venialis, aut mortalis; non inde tamen sequeretur quòd obligaret iuramentum ad faciendum contra illas: ergo non est dicendum quòd sic obligat. Consequentia patet, quia illa non obligatio in conscientia est ratio principalis, ob quam iuramentum obligaret contra illas factum, potiùs quàm contra alias leges. Probatur antecedens, quia iuramenta facta contra statuta Religionum nõ obligantia in conscientia non obligant; si quis enim Dominicanus, aut Franciscanus iuraret frangere silentium tempore quo ordinatur per statuta, illud obseruari debere, quamuis non peccaret mortaliter, aut venialiter id faciendo (iuxta probabilem opinionem quòd illa statuta non obligant ad vllum peccatum) tamen certum est quòd non obligaretur vi iuramenti ad illa statuta violanda: ergo quamuis leges ciuiles non obligarent ad peccata mortalia, aut venialia, adhuc iuramenta contra eas facta, possent non obligare ad sui adimpletionem.

Iuramenta facta contra statuta religionum non obligãtia sub peccato non obligant.

Confirmatur, quia non videtur quòd dentur vllæ leges ciuiles præcipientes aliquas actiones, quæ non habeant tantam vim obligandi, & eneruandi iuramenta contra se facta, quantam habent statuta Religionum: ergo sicut iuramenta contra hæc facta non obligarent, ita nec contra illas.

Confirmatur secundò, quia ideò illa statuta Religionum habent vim annullandi iuramenta, quia sunt de rebus bonis conducentibus ad bonum commune Religionis, quædam quidem immediatè, & quædam mediatè; & quia sunt facta per superiorem auctoritatem, cui subordinantur personæ particulares: sed idem prorsus est de legibus ciuilibus: ergo dicendum est quòd illæ annullent iuramenta contra se facta; & quomodocumque soluetur argumentum de adimpletione iuramenti in casu, quo fieret contra statuta, poterit etiam solui in casu nostro. In vtroque autem casu potest dici quòd propterea non obliget, quia est contra ordinationem Superiorum, quorum voluntati decet acquiescere, etiam cùm non obligarent ad peccatum; & quia est de bono omittendo, quod pertinet ad bonum commune, cui bonum particulare personæ priuatæ non debet præiudicare.

163. Vt autem meliùs intelligatur conclusio, aduertendum est aliquas esse leges ciuiles, quæ ordinant aliquid fieri circa aliquas actiones, & quæ requirunt etiam aliquas determinatas actiones, non quòd reuera ordinent illas actiones fieri, aut prohibeant oppositas; sed aut vt per hoc dent facultatem faciendi tales actiones, aut quia in ordine ad aliquem effectum particularem non volunt alias actiones diuersæ rationis sufficere; & huiusmodi leges non propriè præcipiunt, aut statuunt, aut ordinant tales actiones fieri, nec vllo modo simpliciter prohibent oppositas actiones; nec consequenter de iis agimus in nostra conclusione. Vnde si quis iuraret non facere tales actiones, sed potiùs oppositas, iuramentum valeret si aliunde non impediretur, quàm per illas leges.

Aduertentia ad intelligentiam conclusionis.

Tales autem leges communiter sunt quæ solùm irritant vim obligatiuam aliquarum actionum, quæ aliàs obligarent, & nullam habent ex se malitiam, aut incommoditatem; & speciatim tales sunt illæ leges ciuiles, quod *suprà* insinuaui, quæ irritant alienationem feudi dotalis factam per vxorem, & resignationem hæreditatis factam per filiam, neque enim volunt leges, aut ordinant, aut statuunt, vt non fiant istæ actiones, sed factas irritant.

Aliæ sunt leges ciuiles, quæ requirunt simpliciter aliquas actiones, & prohibent alias, vt sunt illæ, quæ fiunt de ferendis armis noctu, de non transportando frumento extra Rempublicam, de non ludendo aleis, de non adeunda tali domo, in qua soleret alicui occurrere occasio rixarum, & similes aliæ, déque his procedit conclusio directè. Et ne dicat Suarez has omnes leges obligare in conscientia, præterquam quòd multi Doctores tenent quòd non, si apponant pœnam, vt apponere possint: sic enim sentit Iason. Ioan. Andr. Gomes. quos citat, & sequitur Nauarr. *in cap. fraternitas 12. q. 1. n. 22. & in Man. cap. 23. num. 55.* & Valent. *q. 5. de legibus part. 6. §. 3.* præter hoc, inquam, certum est quòd possint non obligare, si conditores velint per eas non obligare, siue addant pœnam expressam, siue non; & tum curret conclusio. Quòd si de facto omnes leges ciuiles ordinantes actiones absolutè, & simpliciter obligent in conscientia, tum frustrà quæritur an iuramenta facta contra leges ciuiles non obligantes in conscientia obligent, cùm quæstio sit de subiecto non supponente, supponit enim quòd dentur leges ciuiles non obligantes in conscientia, quod in hac hypothesi esset falsum; & præterea propter eandem rationem malè diuiderentur mores in naturales, & honestos, ac ciuiles, seu politicos non honestos. 164.

Confirmatur, quia non solùm in legibus ciuilibus, sed etiam in Canonicis sunt huiusmodi duæ leges, quarum quædam exigunt fieri simpliciter aliquas actiones, & prohibent aliquo modo oppositas; quædam verò non exigunt simpliciter fieri actiones, nec prohibent simpliciter oppositas, sed dant facultatem vt fiant aliquæ actiones, & in ordine ad aliquem effectum particularem exigunt determinatas actiones, sic vt aliæ in ordine ad talem effectum non sint sufficientes propter illas leges, licèt aliàs fuissent, & irritant aliquas actiones, quantùm ad aliquem effectum, quem aliàs habere possent. Exemplum primarum legum est obuium in legibus Canonicis ordinantibus auditionem Sacri diebus festis, Confessionem semel in anno, Communionem in Paschate, & prohibentibus lectionem librorum hæreticorum, esum carnis diebus Veneris. Exemplum secundarum legum est in iis legibus, quibus ordinatur vt Abbates celebrent in Pontificalibus, Metropolitani deferant crucem publicè ante se; neque enim per has leges obligantur ad hæc facienda, ita vt si omitterent id facere, peccarent vllo modo quoad illas leges. Alia exempla sunt in legibus, quibus ordinatur vt actus aliqui de se boni, & non prohibiti, sufficientésque ex se ad aliquem effectum, non sufficiant ad illos effectus, vt, verbi gratiâ, in lege prohibente validitatem testamenti facti sine Notario publico ac testibus, & in lege irritante omnem renunciationem, & dispositionem Nouitij, nisi fiat cum licentia Episcopi, siue eius Vicarij intra duos menses proximos ante professionem, vt habetur *in Concil. Trident. sess. 25. cap. 16.* 165.

Confirmatio præcedentis doctrinæ.

Alia exempla sunt plurima, quibus suppositis, sic argumentor: absolutè & simpliciter dicitur 166.

Probatio vltimæ assertionis.

Iuramenta facta contra leges canonicas non obligant: ergo nec contra ciuiles. citur quòd iuramenta facta contra leges Canonicas non obligent ad obseruantiam, quia facta contra leges primi generis non obligant, quamuis facta contra leges secundi generis obligarent, quia reuera iuramenta non fiunt propriè contra secundas leges, nec propriæ secundæ leges præcipiunt, aut ordinant actiones: ergo quandoquidem iuramenta contra primas leges Iuris ciuilis non obligent, licèt obligarent iuramenta contra secundas leges, absolutè, & simpliciter deberet dici quòd iuramenta facta contra leges ciuiles non obligent. Et sanè hinc constare potest, si benè aduertatur, quòd idem omnino sit dicendum de iuramento facto contra leges Canonicas, & ciuiles, neque enim Canonicæ omnes obligant ad peccatum; si omnes ciuiles non obligent.

167. *De iuramento coacto.* q *De iuramento coacto.* De hac tertia specie iuramenti promissorij Doctor hîc nihil resoluit, quòd non vacauerit fortè examinare controuersiam, quæ erat ea de re: ego hîc breuiter quod sentio subiungam.

Tres species iuramenti coacti. Quod vt distinctiùs fiat, aduertendum est, tres esse species iuramenti coacti. Prima est iuramentum per iniuriam absque metu, aut dolo extortum. Secunda est iuramentum per dolum extortum. Tertia est iuramentum extortum per metum, de quibus sigillatim agendum est.

1. Assertio. Iuramentum per iniuriam extortũ obligat in conscientia. Quid sit iuramentum extortum per iniuriam. Dico primò, iuramentum per iniuriam extortum absque metu, aut vi, aut dolo, obligare in conscientia. Hæc est communis, & speciatim Suarez *lib. 2. de Iuram. cap. 9.* Sanchez *lib. 3. in Decalog. cap. 11.* Est autem iuramentum huiusmodi illud, quo quis obligaretur sine metu, aut fraude ad iurandum facere aliquid, ad quod faciendum iniustè obligaretur, vt, verbi gratiâ, si vsurarius non vellet mutuò dare pecunias, nisi ipsi præstaretur iuramentum de soluendis vsuris; aut si mercator non vellet dare merces, nisi iuramento præstito de soluendo duplo plusquàm valerent: nam cùm nec vsurarius possit, nisi iniustè, exigere vsuras, aut iuramentum de iis soluendis; nec mercator tale prætium, si alter necessitate compulsus præstet tale iuramentum, illud iuramentum meritò dici potest extortum per iniuriam.

168. *Probatio conclusionis ab auctoritate.* Hoc supposito, probatur conclusio *ex cap. Debitores, de Iureiur.* vbi expressè deciditur illis verbis: *Debitores ad soluendas vsuras, quibus se obligauerant, cogi non debent: si verò de ipsarum solutione iurauerunt, cogendi sunt Domino reddere iuramentum.*

Probatio à ratione. Probatur etiam ratione, quia potest absque peccato implere illud iuramentum, & nulla ratio adest, ob quam excusari posset, & præterea magna detrimenta orirentur, si non adimpleretur, quia sic vsurarij non darent mutuò suas pecunias in tempore necessitatis; nec mercatores venderent suas merces.

Obiectio. Obiicies, Promissio soluendi, scilicet vsuras, ob quam confirmandam adhibetur iuramentum, est irrita iure naturæ; ergo iuramentum non potest obligare.

Circa antecedens huius obiectionis ponit Suarez duas sententias: vnam negantium illud, & dicentium quòd sit irrita tantùm iure ciuili; alteram concedentium illud, quam ipsemet sequitur.

169. *Promissio soluendi vsuras non est irrita lege naturæ.* Quod ad me autem attinet, existimo satis probabile esse quòd promissio prædicta non sit irrita iure naturæ, quia quemadmodum iniuria, quam facit vsurarius iuranti, non impedit quominùs valeat iuramentum, & quis teneatur eo supposito ex virtute religionis soluere vsuras; ita etiam non videtur impedire ex natura rei, quo minùs valeat promissio, & teneatur ex virtute fidelitatis promittens soluere quod promisit. Nec refert fundamentum Suarij, quòd scilicet promissio fundetur in iniuria, & quòd in actione iniuriosa non possit fundari vera obligatio ex parte iniuriati. Hoc, inquam, non refert, quia non fundatur promissio in iniuria, magis quàm iuramentum; nec obligatio promissionis fundatur in actione iniuriosa, sed in ipsa promissione, quæ non est iniuriosa, sicut obligatio iuramenti fundatur in iuramento. *Soluitur fundamentum Suarij de opposito.*

Nec refert etiam quòd per solutionem vsurarum non transferatur dominium in vsurarium (quod est aliud fundamentum Suarij) & quòd consequenter illa datio sit irrita; hoc etiam non refert, quia licèt illa datio sit irrita, quantùm ad effectum transferendi dominium, tamen non est irrita, quantùm ad effectum liberandi eum, qui soluit, omni debito, quod posset habere. Et eodem modo in proposito etiam, licèt per promissionem non acquireret vsurarius ius aliquod propriè dictum, & consequenter promissio esset irrita, quantùm ad hunc effectum dandi ipsi tale ius, tamen non esset irrita, quantùm ad obligandum promittentem ad dandas vsuras, & solutio vsurarum, quæ postea sequeretur, posset quidem esse irrita quantùm ad transferendum dominium rei datæ vsurario, sed non esset irrita quantùm ad liberationem promittentis ab obligatione promissionis. 170. *Soluitur aliud eius fundamentũ.*

Confirmatur hoc, quia secundùm ipsum Suarium per promissionem iuratam non confertur vllum ius vsurario, & tamen vi istius tenetur iurans soluere vsuras, non quòd vsurarius habeat titulum, quantùm & ex parte sua, eas exigendi, aut retinendi; sed quòd iurans promisit Deo soluere, atque adeò teneatur ex virtute Religionis soluere quod promisit, quod & significatur in eodem cap. *Debitores*, vbi dicitur *cogendi sunt Domino reddere iuramentum*: ergo similiter quamuis per promissionem, vsurarius non acquireret ius ad rem promissam, nec dominium per actualem solutionem rei promissæ; posset tamen promittens habere obligationem fidelitatis ad dandam rem promissam.

Dices, si per iuramentum non acquireret vsurarius ius ad rem promissam, non posset relaxare iuramentum contra omnes. 171. *Replica.*

Respondeo, negando sequelam, quia certum est in promissionibus, quæ fiunt homini, siue confirmatis iuramento, siue non, includi illam conditionem, si homo velit eas acceptare, & præsertim est certum hoc de promissionibus huiusmodi, de quibus loquimur: nam absurdum est, quòd aliquis vellet iurare dare vsuras vsurario, velit, nolit. Itaque potest vsurarius relaxare iuramenta, & promissiones non remittendo ius suum, quod nullum est, sed ponendo conditionem, qua posita, tollitur obligatio ex parte iurantis, qui non iurauit, nisi ex hypothesi, quòd non poneretur talis conditio.

Per hæc patet antecedens præmissæ obiectionis esse falsum. Vnde si promissio sit irrita, non erit irrita, nisi ex lege Canonica: sed an sit sic etiam 172. *Responsio directa ad obiectionem positam n. 168.*

An promissio simplex facta vsurario de vsura soluenda sit irrita de lege Canonica.

etiam irrita non constat mihi ex prædicto cap. *Debitores* : nam licèt dicat quòd promittentes vsuras absque iuramento non sint cogendi, non propterea sequitur quòd promissio sit irrita; sed posset tantùm ordinari, vt quandoquidem vsurarij non acquisiuerunt ius per promissionem, quam iniustè extorserunt, ij qui promiserunt, quamuis debeant soluere ex fidelitate, non tamen ad hoc sint cogendi per ministros iustitiæ, nisi iurauerint.

Sed quidquid sit de hoc, respondeo in forma. Primò, negando antecedens: & si ponatur aliud antecedens, nimirùm quòd promissio sit irrita Iure ciuili, quamuis posset fortè id negari, vt iamiam insinuaui; tamen respondeo secundò, illud admittendo, & negando consequentiam; quia licèt ius ciuile irritet promissionem simplicem, non tamen iuratam, vt patet expresse *ex cap. Debitores*.

Quòd si cui placuerit admittere antecedens cum Suario, debet negare consequentiam: ad cuius rationem assignandam, eum ad eundem Suarium remitto, in quo quoad hanc responsionem impugnando, quod facile esset, nolo immorari.

173. *2. Obiectio contra conclusionem.*

Obiicies secundò, soluere vsuras est peccatum: ergo non valet iuramentum de iis soluendis. Consequentia patet, quia iuramentum de re illicita facienda non obligat. Probatur antecedens, quia eas soluendo concurrit quis ad peccatum vsurarij, qui non potest absque peccato eas recipere.

Responsio. An peccet quis soluendo vsuras.

Respondeo, negando antecedens, ad cuius probationem dico quòd soluens vsuram non concurrat nisi indirectè, & per accidens ad peccatum vsurarij accipientis illas peccaminosè; nam qui soluit, non vult nec intendit, nec optat quòd alter accipiat, sed potiùs optat oppositum, & soluit pecunias ad satisfaciendum obligationi suæ.

Itaque quemadmodum si Deus præciperet alicui mulieri pulchræ ire foras ad audiendum Sacrum, deberet ipsa obedire, quamuis moraliter sciret aliquem inde accepturum occasionem peccandi, nec tum concurreret per se, sed per accidens tantùm, ad peccatum alterius, qui sibi ipsi ascribere deberet quòd peccaret; ita directè in proposito accidit: nam soluens vsuram, hoc facit vt satisfaciat præcepto diuino ordinanti vt obseruetur iuramentum, & si alius inde accipiat occasionem peccandi, sibi ipsi imputare debet.

Adde ad hæc quòd soluens vsuram illam, non magis concurrat ad peccatum, quàm non soluendo concurreret, imò minùs, quia soluendo vsuras solùm dat occasionem vsurario apponendi actum externum peccaminosum: nam actum internum, hoc est, animum efficacem recipiendi vsuras, semper habet, vel actu, vel virtute: aliàs non acciperet vsuram: sed non soluendo vsuras daret occasionem aliorum peccatorum internorum, quæ simul essent cum illo animo peccaminoso volendi recipere vsuram: ergo magis concurreret ad peccatum non soluendo, quàm soluendo, & consequenter potiùs deberet soluere, quàm non soluere, quantùm ad hanc rationem. Consequentia patet. Probatur antecedens, quia si non solueret, adhuc vsurarius haberet animum recipiendi, vt suppono, & præterea haberet animum exigendi, & indignationem ac desiderium vindictæ, aliósque actus prauos, moraliter loquendo.

Obiicies tertiò, illa adimpletio promissionis non esset actus virtutis: ergo non obligaret iuramentum ad illam, quia iuramentum non potest obligare ad actus indifferentes. Respondeo, primò, negando consequentiam cum sua probatione, quia, vt *suprà* dixi, benè potest iuramentum obligare ad actus indifferentes. Respondeo secundò, negando antecedens, quia esset actus fidelitatis, & posset etiam esse multarum aliarum virtutum, ex quarum fine, seu motiuo elici, vel imperari posset, & hoc quidem ex natura sua. 174. *Obiectio 3.* *Responsio 1.* *Responsio 2.*

175. *Soluens vsuras ex obligatione iuramenti potest eas postea repetere nisi iurauit se id nō facturum.*

Ad maius autem complementum huius rei, aduertendum est, quòd licèt quis teneatur soluere vsuras promissas cum iuramento, posse tamen eùm repetere illas, quia reuera non spectant ad vsurarium, qui nullum ius acquisiuit ad illas.

Quamuis iurauit non repetere, potest denunciare. Quid si iurauit non denunciare. Responsio Suarij.

Quod tamen verum est in casu, quo non iurauit se non repetiturum illas, quòd si sic iurauit, non potest repetere; sicut non potest non soluere illas ob iuramentum soluendi. At benè poterit adhuc denunciare iniuriam sibi factam Iudici, qui remedium potest adhibere, cogendo vsurarium ad restitutionem. Sed quid si exigatur iuramentum non denunciandi, nec significandi aliquo modo se soluisse vsuras? Respondet Suarez cum D. Thoma *art.* 7. tale iuramentum esse de re iniqua, & consequenter non esse præstandum, & si præstitum fuerit, non esse obseruandum. Et si dicas, hinc sequerentur multa incommoda, nempe quòd in magnis necessitatibus vsurarij non vellent soluere vsuras. Respondet, hoc non obstante, non debere præstari tale iuramentum, nisi cum æquiuocatione, aut restrictione mentali.

Alia responsio. Teneretur nō denunciare.

Verùm nisi esset aliqua lex particularis ordinans denunciationem, quæ sanè mihi non occurrit, existimo posse, & debere obseruari iuramentum non denunciandi, atque adeò tale iuramentum posse præstari; quia nihil impedit quo minus præstari possit, nisi quòd non possit obseruari. Moueor autem ad hoc sentiendum, quia existimo non debere quem committere se, aut alios, periculo non recipiendi pecunias in necessitatibus suis ab vsurario propter emendam illam vsurarij, quæ expectari posset ob eius denunciationem, præsertim cùm illa emenda sit valde incerta: nam quamuis certum esset quòd cogeretur vsurarius ad restitutionem, non tamen certum est quòd restitueret illa, ita vt non haberet animum non restituendi, si posset, & desiderium vindictæ, ac alios actus peccaminosos.

176. *Quomodo posset quis facilè euadere obligationem iuramenti soluendi vsuras in sententia Suarij & Sanchis.*

Aduerto autem vlteriùs circa hoc, obligationem soluendi vsuras, aut adimplendi huiusmodi promissiones, facilè euadi posse, si vera esset sententia Suarij, & Sanchis dicentium quòd non obligaretur quis iuramento adimplendo, nisi haberet animum adimplendi; & idem dico in casu, quo liceret in huiusmodi occasionibus vti oratione restricta, vt iidem Authores tenent: nam nihil est facilius alicui, quàm vti tali oratione, aut non habere talem animum, vt euidens est. Vnde vt tollerentur omnes difficultates circa obligationem satisfaciendi his iuramentis, compendium esset docere homines in huiusmodi occasionibus non habere talem animum, aut vti talibus orationibus restrictis: quæ doctrina si semel admitteretur, profectò nulla securitas per iuramentum daretur vsurariis, & sic perinde se

se deberent gerere in mutuandis suis pecuniis, ac si nullo modo præstaretur ipsis iuramentum quod quàm inconueniens sit, nemo non videt, & hoc etiam, ne iterum repetatur, accommodari eodem modo potest ad iuramenta præstita ex metu, vt satis manifestum est, & vel ex hoc ipso significatur improbabilitas illius doctrinæ.

177. *Assertio 2. Iuramentum causato iustè metu, quocúque extortum obligat. Probatio 1.* Dico secundò, iuramentum præstitum ex metu, etiam graui, & cadente in virum constantem, non tamen causato iniustè, obligat ad adimpletionem. Hæc est communis, & patet, quia nihil impedit, concurrit enim, vt suppono, libera intentio, & voluntas iurandi ac adimplendi, & res iurata est ex se licita. Quòd autem adsit metus, nihil facit ad rem, modò non sit iniustè inflictus. *Probatio 2.* Probatur secundò, quia secundùm omnes, qui in infirmitate magna timet mortem iam ipsi imminentem ex arbitrio Medicorum, & ex hoc metu, vouet Deo se facturum tale, vel tale opus bonum, si recuperet postea sanitatem, omnino tenebitur obseruare votum. Et idem est de eo, qui condemnatus morti per sententiam iustam, iuraret se facturum talia, vel talia obsequia Reipublicæ, vel ei, qui liberaret ipsum: sine dubio enim teneretur illa postea facere, cùm esset liberatus.

Et quidem hæc conclusio intelligenda est non solùm quando metus non incuteretur directè ad extorquendam promissionem, & iuramentum, sed etiam quando sic incuteretur, quia eadem ratio obligationis occurreret vtrobique, nimirùm defectus iniustitiæ, & libertas obligationis, quæ licèt esset inuoluntaria secundùm quid propter metum, esset tamen simpliciter voluntaria, & libera. Confirmatur per sequentem conclusionem, quæ si vera sit, à fortiori hæc vera erit.

178. *Assertio 3. Iuramentum metu iniustè causatum obligat.* Dico tertiò, iuramentum extortum per metum etiam cadentem in virum constantem, iniustè incussum, obligat ad adimpletionem; vt si latro, verbi gratiâ, minaretur mortem, nisi quis iuraret soluere centum aureos. De hac conclusione videntur esse opiniones, de quibus Doctor in litera, quas proponit S. Bonauentura *hic art. 3. quæst. 2.* suppressis tamen Authorum nominibus; ipse verò tenet nostram conclusionem cum Sancto Thoma 2. 2. *quæst. 89. art. 7.* Hos sequuntur Theologi communiter, quos citat, & sequitur Suarez *suprà cap. 10.* & Sanchez *suprà num. 14.*

Probatio 1. Ab auctoritate. Probatur primò ex cap. *si verò*, & cap. *Verum, de Iureiur. & cap. Ad audientiam, de iis quæ vi*, in quibus capitibus dicitur tale iuramentum obligare. *Probatio 2. à ratione.* Probatur ratione, quia nihil impedit. (suppono enim cæteras conditiones iuramenti obligatorij adesse, vt quod fiat liberè, & de re licita) præterquam quòd fuit extortum per metum iniustè incussum: sed hoc non impedit, vt patet ex dictis in probationibus præcedentium conclusionum; nam in prima ostendimus iniustam extorsionem iuramenti non impedire; & in secunda ostendimus metum ex se absque iniustitia non impedire; quòd autem vtrumque simul sit causa iuramenti, nihil facit ad rem, magis quàm si seorsum applicarentur: ergo vera est conclusio.

179. *Obiectio 1.* Obiicies primò *in cap. 2. de iureiur.* de quodam Episcopo per vim iniustam bonis suis spoliato, & iurare quòd non repeteret constrictum, dicitur: *Ipsum Episcopum nullius iuramenti vinculis super hoc posse constringi.*

Respondeo hunc casum intelligendum sic, vt non posset ita constringi quin accedente dispensatione, & relaxatione iuramenti, quæ ob illam circumstantiam, nefandissimæ coactionis (sic eam vocat Pontifex) facilè concedi poterat, suas res repetere posset. Posset etiam responderi cum Panormitano, quòd iuramentum istius Episcopi erat irritum ipso facto, quia erat de re illicita, nempe de non repetendis Ecclesiæ rebus Episcopi commissis curæ, quæ ibi vocantur propterea res Episcopi. Nec sanè vllo modo videtur dura expositio, vt res pertinentes ad Ecclesiam dicantur res Episcopi, quidquid dicat Suarez, & Sanchez, quia satis ordinariè sic vocari solent in multis locis, quamuis fortè non in omnibus. *Responsio. Explicatio casus capitis 2. de iureiur.*

Obiicies secundò, Matrimonium metu contractum, & votum metu factum, sunt irrita: ergo & iuramentum. Respondeo, difficile esse admittentibus antecedens de iure naturæ, negare consequentiam; & quamuis Suarez conetur disparitatem dare inter matrimonium, & iuramentum, nempe quòd matrimonium fiat directè ad obligandum, iuramentum verò non fiat directè ad obligandum, tamen reuera nihil valet hæc disparitas: quid enim facit ad propositum, quod per se ordinetur ad obligandum, aut per accidens? Deinde falsum est quòd iuramentum non ordinetur ad obligandum; nam solus vsus iuramenti promissorij est obligare iurantem ad promissionem seruandam. Quòd si dicatur, obligationem iuramenti propterea valere, quia fit Deo & in reuerentiam Dei, obligationem verò matrimonij non valere, quia fit homini, cui non debetur reuerentia, nec fidelitas, propter iniuriam, quam intulit. Contrà est, quòd quamuis non deberet matrimonij obligatio valere ob reuerentiam hominis iniustè inferentis metum, deberet tamen valere ob virtutem fidelitatis, & honestatem ipsius contrahentis, à qua non debet recedere propter alterius prauitatem. 180. *Obiectio 2. Responsio. An matrimonium metu contractum, aut votum metu factum sint irrita de lege naturæ.*

Itaque respondeo negando consequentiam, quia Iura irritauerunt talia vota, & matrimonia, non irritauerunt verò talia iuramenta. & quantùm ad iuramenta quidem patet ex prima conclusionis probatione; quantùm verò ad vota, & matrimonia, patet in propriis tractatibus.

Obiicies tertiò, sequeretur quòd iurans redire ad carcerem, obligaretur etiam cum periculo vitæ ad redeundum; consequens autem videtur valdè durum: ergo antecedens non debet asseri. Circa hanc obiectionem, quoad obligationem iurantis redire ad carcerem, varij sunt modi dicendi. 181. *Obiectio 3. De obligatione iurantis redire ad carcerem cum periculo vitæ.*

Prima sententia asserit absolutè teneri ad redeundum, siue iustè, siue iniustè detinebatur, aut erat afficiendus morte. ita Caietanus *quæst. 89. art. 7.* & alij. Secunda sententia ait teneri, si iustè detinebatur & iustè erat condemnandus ad mortem; secus verò si non erat iustè detentus, aut puniendus. ita Maior. 4. *dist. 15. quæst. 22.* Panorm. Syluester, Angelus, & alij, quos citat, & sequitur Couarr. *lib. 1. var. cap. 2. num. 7.* Tertia sententia est Nauarri, dicentis teneri redire iurantem, si carcer sit iustus, quamuis mors iniustè inferenda probabiliter timeretur; non verò teneri si carcer iniustus sit. Quarta sententia est, quòd non teneatur redire, si timeatur iniustè infligenda non solùm mors, sed etiam quodcunque iniustum *Prima sententia. Secunda. Tertia. Quarta.*

periculum personæ; si verò periculum rerum tantùm timeatur, obligari ad reditum. hanc tenet Abbas cap. *sicut*, de iureiurando.

Quinta sententia est Vasquis 1. 2. *disput.* 174. *cap.* 5. dicentis non teneri redire, quando quodcumque iniustum detrimentum, siue in persona, siue in fama, siue in re familiari, timetur probabiliter.

182. *Præfertur prima sententia. Iurans redire dum cognoscit naturam carceris & periculorum, tenetur redire in omni casu. Probatio.*

Mihi magis placet prima sententia, quam etiam tenet Suarez, & Sanchez *suprà*, quando aliquis iurat cognoscens carceris naturam, & pericula omnia, quæ reditum probabiliter sunt sequutura. nam nihil videtur excusare posse ab obligatione redeundi: nam per adimpletionem iuramenti non incurrit aliquod detrimentum, quod ante iuramentum non erat incurrendum; ergo tenetur iuramento; nihil enim excusaret quàm incursio detrimenti grauis, siue iusti, siue iniusti; ergo si illud detrimentum non sequitur ipsum iuramentum præcisè, sed adesset, quamuis non præstaretur iuramentum, omnino non debet excusare obligationem iuramenti.

Confirmatur, quia iustitia carceris, aut pœnæ nihil facit ad propositum, aliàs nullum iuramentum iniustè extortum obligaret, quod ex dictis patet esse falsum.

Confirmatio. Melius est incarcerato obligari ad reditum.

Confirmatur secundò, quia si non valerent huiusmodi iuramenta, tolleretur vniuersum beneficium, quod incarcerati possent habere mediante tali iuramento; redeundi scilicet ad proprias ædes, & liberationis à carcere, vsque ad tempus redeundi præfixum: nemo enim fideret iuramento, quod sciret non obligare: sed hoc est maius inconueniens ipsismet incarceratis, quàm si obligarentur ad reditum: ergo non est dicendum quòd non obligentur. Probatur minor, quia maius est inconueniens ipsis pati semper iniustum, aut iustum carcerem, & esse in periculo iustæ, aut iniustæ pœnæ sine vlla intermissione carceris, quàm illa pati cum intermissione carceris: sed primum sequetur, si dicatur valere obligationem iuramenti; secundum verò, si dicatur illam obligationem non valere, aut non manere: ergo, &c. Et per hoc patet, vt respondeatur in forma ad obiectionem, minorem esse negandam; nam hinc constat magis durum esse oppositum.

Responsio in forma ad obiectionem num. 181. propositam. Contra restrictiones mentales.

Præterea sequitur ex hac confirmatione, quòd valde dura sit sententia asserens non obligari huiusmodi iuramenta redeundi, si desit animus internus, aut si fiant cum restrictione mentali nam inde sequeretur quòd nemo deberet fidere talibus iuramentis, & consequenter quòd non deseruirent ad liberationem incarcerati à morte, aut carcere.

183. *An iurans reditum teneatur cùm intelligit pericula aliqua secutura quæ non prauidit dum iurauit. Sententia negatiua.*

Dixi verò in resolutione huius casus, mihi placere primam sententiam, quando iurans cognosceret naturam carceris, & periculorum, quæ ex reditu imminerent; quia si iuraret sine hac scientia, existimans scilicet non secutura talia pericula, tum, si postea intelligeret illa pericula, fortassis non deberet redire, quia posset probabiliter existimari quòd non habuerit animum obligandi se ad redeundum in casu, quo ex reditu imminerent grauia pericula, præsertim mortis: vnde illa conditio subintelligi posset in ipso iuramento, & ita expresè, & absolutè tenet Suarez *suprà num.* 16. & post eum Sanchez *num.* 34.

Sententia affirmatiua est probabilior.

At mihi certè hoc ipsum est dubium: nam cùm per obseruantiam talis iuramenti, etiam in casu illo ignorantiæ, non incurratur aliquod detrimentum, quod non erat incursum antè, non potest prætendere iurans quòd ignorantia fuerit causa incursi detrimenti, & consequenter non videtur quòd ignorantia illa excuset ab adimpletione iuramenti. Deinde non videtur posse vllo modo moraliter subintelligi illa conditio: *si non sequantur grauia detrimenta*, quia non est dubium quin ipse iuraret reditum, quamuis cognosceret illa detrimenta secutura; quia, vt dixi, non essent præcisè secutura ex adimpletione iuramenti, quandoquidem sequerentur, etiamsi non daretur ipsi illa libertas, & etiam si iuramentum non præstaretur, nec consequenter adimpleretur. Deinde tolleretur beneficium liberationis à carcere, quia posset custos semper timere quòd fortassis talia pericula grauia non cogitata superuenirent, & sic non vellet dimittere incarceratum. Vnde probabilius longè mihi videtur quòd etiam in casu talis ignorantiæ teneatur redire.

184. *An iuramenta metu extorta obligēt sub mortali. Respondetur affirmatiuè.*

Sed quæres, quomodo obligent hæc iuramenta metu extorta? an scilicet obligent ad peccatum mortale, an verò ad veniale solùm? Respondeo cum communiori sententia, quam citat, & sequitur Sanchez *num.* 18. & Suarez *lib.* 3. *de Iuram. cap.* 16. *num.* 18. hæc iuramenta obligare sub peccato mortali, saltem quando materia est grauis. An verò obligent sub peccato mortali, quando materia est leuis, dependet ex resolutione quæstionis infrà examinandæ, an scilicet possit violatio iuramenti esse peccatum veniale; si enim non possit, tum hæc iuramenta obligabunt sub mortali in quacumque materia. Si possit, tum certum est quòd non obligabunt sub mortali in materia leui. Nec obest huic nostræ resolutioni quod dicitur in capite *Verum, de iureiur.* transgressores huiusmodi iuramentorum non esse damnandos, tanquam culpæ mortalis reos; loquitur enim de pœna talibus transgressoribus imponenda, & vult eos non esse tanta pœna puniendi, quanta essent puniendi, si violarent iuramenta exhibita, sine iniusta coactione, vt prædicti Authores etiam explicant.

An facilè concedi possit relaxatio huiusmodi iuramentorum. Sententia affirmatiua. Ratio dubitandi pro negatiua. Non potest tolli obligatio iuramenti redeundi ad carcerem in casu quòd sit iustus & pœna etiam secutura sit iusta.

Adde tamen, si vel carcer sit iniustus, vel detrimenta alia sequentia sunt iniusta, concedi posse relaxationem iuramenti secundùm Suarium *lib.* 2. *cap.* 10. *num.* 16. & Sanchem *suprà num.* 35. qui alios plures citat; & ait eam dari ab Episcopo, nec ei obstare damnum custodis. At sanè hæc etiam relaxatio, præsertim facilis, tollere potest beneficium iuramenti; nam nemo fideret iuramento, cuius obligationem scit facilè tolli posse per relaxationem Episcopi, aut aliorum: sed vt valeat in casu carceris iniusti, ac pœnæ iniustæ, non potest valere in casu carceris iusti, & pœnæ iustæ, vt benè aduertit Sanchez contra Lopem 1. *part. Instruct. cap.* 42. nec etiam in casu, quo incurreret custos, qui dimisit illi detrimentum quod non deberet meritò subire, ad hoc vt incarceratus euaderet illa pericula, præsertim nisi resarcirentur illa detrimenta.

185. *Assertio 4. Iuramentum factum ex dolo, aut errore non obligat. Differentia iuramenti ex dolo & errore.*

Dico quartò, iuramentum factum per errorem, aut dolum, quo quis scilicet se daturum iuraret viginti scuta pro annulo æreo, quem putaret aureum, siue ex errore suo, siue ex dolo alterius (hoc enim differentiæ est inter errorem, & dolum, quantùm ad præsens, quòd error sit ignorantia non causata per fraudem alterius,

alterius, dolus autem sit ignorantia sic causata) non est validum, nec obligat vllo modo ad impletionem. Hæc est communis DD. *in cap. Cùm contingat, de Iureiur.* Eam tenet Suarez *suprà cap.* 11. *num.* 5. Sanchez *suprà num.* 42. qui plurimos in particulari citat.

Probatio. Probatur ratione manifesta, quia per tale iuramentum non iuuat absolutè quòd faciet rem, prout est à parte rei, sed prout est in sua cognitione: ergo non debet facere rem, nisi prout est in sua cognitione; vnde si non possit fieri res, prout est in cognitione, iuramentum est de impossibili, atque adeò non obligat, verbi gratiâ, in casu posito in conclusione, qui promisit dare centum scuta pro annulo illo æreo, non iurauit dare illa, nisi pro eo, vt est aureus in apprehensione sua; vnde quia à parte rei non est tale, nec potest esse, propterea sequitur quòd ipse non debeat dare viginti scuta pro eo, vt est à parte rei, quia id non promisit.

Alius casus est de eo, qui iuraret se daturum alicui quod haberet in manu, existimans illud esse anulum æreum; is enim non teneretur illud dare si postea inueniret illum esse argenteum. Confirmatur hoc, quia qui ducit Annam in matrimonium, putans illam esse Catharinam, non obligatur matrimonio, siue ex dolo id putet, siue ex proprio errore: ergo idem dicendum in proposito à paritate rationis, quæ est omnimoda.

186. *Aduertentia circa conclusionem. Conclusio intelligenda siue ignorantia sit antecedens, siue concomitans.* Vt autem meliùs intelligatur hæc conclusio, aliqua aduertenda sunt; & primò quidem aduertendum est, eam intelligendam, siue ignorantia det causam promissioni, seu sit antecedens; hoc est, talis, vt si non adesset, non fieret promissio iurata, siue non det causam promissioni, seu sit consequens; hoc est, talis, quæ quamuis non adesset, adhuc fieret promissio. Nam si promittens cum iuramento ducere Catharinam, quam putaret Annam, nullo modo promitteret ducere ipsam, nisi putaret ipsam esse Annam, & propterea haberet ignorantiam, quam vocant antecedentem Theologi, & dantem causam contractui, seu promissioni, seu iuramento iuris periti, certum est quòd non obligetur posteà ducere illam, quando cognoscit eam non esse Annam, quia, vt iam dixi, non iurauit eam ducere, nisi vt Annam, vnde cùm non sit, nec possit esse Anna, non obligabitur. Et similiter si promitteret ducere ipsam putatam Annam, & nihilominus reuera duceret ipsam, adhuc quamuis cognosceret ipsam non esse Annam, sed Catharinam; proptereáque haberet ignorantiam, quam vocant Theologi concomitantem, & Iuris periti non dantem causam contractui, sed incidentem in contractum, adhuc non teneretur posteà eam ducere quando cognosceretur esse Catharina, quia ipse non promisit ipsam ducere, nisi vt putabatur Anna.

Nec refert quòd promitteret tamen eam ducere, si cognosceret eam esse Catharinam; quia non quod faceret, sed quod actu facit, attendendum est ad obligationem iuramenti. Quod confirmatur per doctrinam communem, tenentem eum, qui ex ignorantia concomitanti interficit hominem, existimatum feram, non peccare peccato homicidij: de quo in materia de peccatis, aut de actibus humanis.

187. Aduertendum secundò, non quamcumque ignorantiam, aut antecedentem, aut concomitantem circa rem promissam cum iuramento, impedire obligationem iuramenti; nam si quis iuraret dare alicui pauperi eleemosynam, motus ad id faciendum ex eo quòd putaret ipsum esse compatriotam, valeret iuramentum, quamuis non esset compatriota, quo exemplo vtitur Suarez. *Non quacunque ignorantia aut antecedens, aut concomitans excusat ab obligatione iuramenti.*

Et si quis iuraret ire Romam ad adiuuandum amicum, cùm putaret eam abesse ducentis leucis, teneretur ire, quamuis posteà cognosceret eam distare ducentis, & decem leucis.

Deinde si quis iuraret ducere aliquam, quam putaret seruam, & non esset, teneretur adhuc ducere: sicut matrimonium cum illa vt sic contractum valet, etiam iuramentum deberet valere de ea ducenda.

188. *Qua ignorantia & qualis excusat. Regula communis. Inuoluit difficultatem.* Sed magna est difficultas in assignanda regula certa, qua possit cognosci quando ignorantia est talis, vt non obliget iuramentum ex ea factum; & quando est talis, vt obliget: & solet quidem communiter dari pro regula, quòd quando error est de substantia rei, tunc iuramentum sit irritum, quando verò est de circumstantiis, tunc non sit irritum. Sed hæc regula inuoluit aliam non minorem difficultatem, quænam scilicet ignorantiæ censendæ de substantia rei, & quænam de circumstantiis: nam si quæram an ignorantia iurantis ire Romam, cùm putaret ipsam abesse tantùm decem milliaribus, & reuera abesset centum, si quæram, inquam, an illa ignorantia sit de circumstantia rei, vel de substantia, ex vno capite videtur esse de circumstantia, quia substantia rei iuratæ consistit in eundo Romam, cuius circumstantia videtur esse tanta, vel tanta distantia eius; hoc autem non potest consistere, si vera est prædicta regula, quia sic ille iurans teneretur ire Romam, contra communem resolutionem. Si dicatur esse de substantia, tum, qui putaret Romam abesse centum milliaribus, & iuraret eò ire, cùm tamen abesset centum, & decem milliaribus, haberet ignorantiam de substantia, & consequenter non teneretur ire contra etiam resolutionem communem. *Qua ignorantia est circa substantiam rei, & qua circa circumstantias.*

Quòd si dicatur illa ignorantia esse de substantia, quæ est de conditione, vel accidenti aliquo coniuncto cum re promissa, & notabiliter mutante naturam eius, illa verò esse de circumstantia, & non substantia, quæ non notabiliter variaret naturam rei promissæ; prout docet Sanchez *lib.* 4. *in Decal. cap.* 1. *num.* 3. adhuc difficile erit assignare in particulari in aliquibus casibus, an aliquæ ignorantiæ sint de conditionibus notabiliter mutantibus, & non sint, & præterea ignorantia personæ quoad qualitatem notabilitatis, aut diuitiarum, esset ignorantiæ substantialis, & sic videretur quòd annullaret matrimonium ea mediante factum contra omnes.

189. *Sententia Suarij.* Suarez *suprà cap.* 11. *num.* 12. dicit errorem circa causam extrinsecam mouentem ad iurandum, vel circa qualitatem accidentariam rei iuratæ, non irritare iuramentum, nisi quando moraliter afficit substantialem materiam iuramenti, limitando illam in ordine ad intentionem iurantis, hoc est, vt colligo ex iis, quæ subiungit *num.* 13. nisi quando secundùm prudentem æstimationem, & coniecturam, ea quæ ignorantur, talia sunt, vt verisimiliùs credatur non fuisse iurantis intentionem illa comprehendere, aut rem promissam sub illis. Hæc doctrina in re videtur coincidere cum doctrina Sanchis, qui

qui etiam remittit discrimen circumstantiarum notabiliter mutantium naturam rei ad prudentis viri æstimationem. At certè ex hoc videtur quòd si quis iuraret dare eleemosynam alicui, quem putaret ciuem, aut amicum, qui reuera talis non esset, sed potiùs inimicus, non teneretur ad dandam eleemosynam illi contra ipsum Suarium, quia si is moueretur ex amicitia, aut coniunctione communis patriæ ad dandam eleemosynam tali personæ, profectò verisimilius credi deberet non fuisse eius intentionem dare eam illi, qui non esset nec ciuis, nec amicus; & præsertim si aliàs non soleret dare eleemosynas, nisi ciuibus, aut amicis. Nihilominus pro nunc non reperio magis vniuersalem regulam, quàm quòd ignorantia irritans debet esse vel substantiæ rei, vel circumstantiæ notabiliter aggrauantis, seu mutantis eius naturam moraliter, iuxta prudentem æstimationem; vnde non tam regula displicet, quàm illa exempla. Plura videri possunt apud Authores dum tractant de impedimentis matrimonij, & de voto, mihi iam festinandum est.

190. *Iuramentum promissorium, nec dolosum, nec coactum, obligat semper ad adimpletionem.*

r *Iuramentum promissorium carens istis tribus.* Hæc est vltima species iuramenti promissorij, quam describit Doctor per negationes differentiarum particularium aliarum specierum, sicut definiuit Philosophus materiam primam, quòd *neque sit quid, nec quale, nec quantum*, &c.

Conclusio Doctoris de hoc iuramento est, quòd obliget ad adimpletionem, ita vt nunquam possit quis sine peccato habere animum non adimplendi illud, vel in se, vel in æquiualenti (suppono enim ex dictis quòd iuramentum de minori bono posset quandoque adimpleri per adimpletionem maioris, aut etiam æquiualentis) & in hoc non est vlla controuersia.

Ad hæc addit Doctor committi periurium statim ac qui iurauit proposuit non adimplere iuramentum, quod intelligendum puto, non de periurio, strictè loquendo, quod consistit in adductione Dei in testimonium falsi, hoc enim non fit ab eo, qui non adimplet promissionem. Intelligitur ergo de periurio in latiore significatione, qua etiam capi solet, pro non adimpletione iuramenti.

Difficultates circa hunc passum examinandæ.

Addit præterea, quòd differens adimpletionem iuramenti propter rationabiles aliquas causas, non peccat, modò habeat animum adimplendi posteà opportuno tempore.

Hæc est tota doctrina in hoc §. & subministrat occasionem examinandi sequentes difficultates. Prima est, an obliget iuramentum huiusmodi semper ad mortale? Secunda, an possit quis differre absque peccato iuramentum promissorium, quo promissum est aliquid pro determinato tempore vltra illud tempus? Tertia, quando obligat iuramentum promissorium, non respiciens determinatum tempus? Quarta an obliget eo, cui fit, condonante rem promissam, quas difficultates sequentibus resoluam conclusionibus.

191. *Assertio 1. Iuramentum huiusmodi promissorium obligat semper sub mortali. Auctores pro assertione.*

Dico ergo primò, iuramentum promissorium huiusmodi obligate sub mortali ad impletionem, siue sit res grauis, siue leuis, quæ promittitur. Hæc videtur mihi conformior Doctori: am licèt id non specificet, sed dicat tantùm obligare, tamen ex ratione eius videtur colligi, quòd intelligat de obligatione sub peccato mortali. Eam tenet Gabriel *hic quæst.* 2. Armilla *v. Iurare n.* 12. Less. *lib.* 2. *cap.* 24. *dub.* 5. Val. *disp.* 6. *quæst.* 7. *pag.* 3. Caietanus 2. 2. *quæst.* 87. Couar. Philarchus, & alij. Corduba noster ait hanc sententiam esse tutiorem. Est autem contra Syluest. Anton. Angel. Nauarr. in summa Latina, licèt eam tenuerit in Hispanica Arag. Azorta. Ledes. quos citat, & sequitur Sanchez *lib.* 3. *in Decal. cap.* 4. *num.* 23. & Suar. *lib.* 3. *de Iur. cap.* 16. qui putant illud iuramentum obligare sub mortali, quando materia est grauis, sub veniali verò tantùm, quando materia est leuis. *Auctores contra eam.*

Probatur conclusio, quia, vt ait Doctor, qui non adimplet iuramentum, eo ipso facit Deum esse adductum vt testem falsi: vt patet, quia si adimpleret, non esset adductus in testem falsi, & non adimplendo erat adductus in testem falsi: sed hoc videtur esse grauis iniuria Deo: ergo est peccatum mortale, quæcumque demum sit res promissa, siue magna, siue parua. *Probatur assertio.*

Confirmatur, quia qui cum iuramento promitteret rem quamcumque paruam, aut magnam sine animo adimplendi, peccaret mortaliter, eo quòd adduceret Deum in testem falsi: ergo qui non adimplet rem promissam siue paruam, siue magnam, peccat mortaliter, quia facit tum, vt reuera sit falsum id, in cuius veritatis confirmationem erat adductus Deus. 192. *Confirmatio 1.*

Confirmatur secundò, malitia mortalis periurij propriè dicti, siue assertorij, siue promissorij, non desumitur ex quantitate, aut qualitate rei assertæ, sed præcisè ex irreuerentia, quæ fit Deo per adductionem eius in testimonium falsi, quæ irreuerentia semper supponitur esse grauis: sed certè si illa irreuerentia semper sit ex se grauis independenter, à quantitate, aut qualitate rei assertæ, similiter erit irreuerentia grauis facere vt res, in cuius veritatis confirmationem Deus est adductus, sit falsa. *Confirmatio 2.*

Probatur secundò conclusio, quia sic iurans, sicut adhibuit Deum pro teste, quòd habuit animum obseruandi promissum, & propterea peccaret mortaliter, si non haberet talem animum, ita etiam adhibuit ipsum pro teste, quòd haberet talem animum obseruandi promissi, pro eo tempore, quo erat obseruandum; ergo si non haberet talem animum, tum quantùm in se est, peccaret mortaliter à paritate rationis. *Probatio 2. conclusionis.*

Obiici possunt primò contra hanc conclusionem fundamenta Nauarri, sed vt benè aduertit Suarez, æquè possent deseruire ad probandum quòd iuramentum assertorium in re leui non obligaret sub mortali ad veritatem contra omnes, nisi assignetur differentia aliqua inter assertorium & promissorium, quod Nauarrus non facit sufficienter, & per hoc patet sufficienter ad illa fundamenta. 193. *Obiectio 1. soluitur.*

Obiicies ergo secundò ex ipsomet Suario, est talis differentia inter iuramentum assertorium, & promissorium, quòd qui iurat assertoriè falsum, adducat Deum in testem falsi, sic vt & ipse sic iurando mentitur; sed qui non implet iuramentum promissorium, non mentitur; sed tantùm est infidelis: ergo non adducit Deum in testimonium mendacij, aut falsi. Confirmatur hoc, ex iis, quæ idem Author dicit *num.* 10. quia in iuramento promissorio duo considerari possunt, & animus præsens adimplendi promissi, & animus futurus, etiam eiusdem suo tempore adimplendi. Si consideretur autem primum, Deus adducitur in testimonium quòd adsit, & propterea si non adsit, adducitur in testimonium falsi; si consideretur verò secundum, non adducitur in testimonium eius, *Obiectio 2.*

quia

quia non requiritur testimonium futuri, sed potiùs adducitur in fidei iussorem.

194. *1. Ratio ex pramissó fundamento contra assertionem.* Ex hac doctrina, quam fusissimè deducit Suarez, infert quatuor rationes contra nostram conclusionem. Prima est, quia est differentia inter periurium propriissimum oppositum veritati, quod committitur quando iuramentum assertorium est falsum; & periurium improprium oppositum promissioni, quod committitur, quando non adimpletur iuramentum promissum.

Secunda. Secunda est, quia licèt iuramentum promissorium non adimpleatur in re parui momenti, Deus non fit testis mendacij.

Tertia. Tertia est, quia obligatio voti, vt suprà ostendit, est maior, quàm iuramenti promissorij, sed tamen transgressio voti in re parui momenti non est peccatum mortale; ergo nec transgressio iuramenti promissorij.

Quarta. Quarta denique est, quia irreuerentia, quæ fit Deo per non adimpletionem promissionis, non destruit aliquod attributum eius, etiam in affectu non adimplentis iuramentum. Confirmat denique totum, quia non adimpletio promissionis est peccatum omissionis contra præceptum affirmatiuum dandi Deo debitam reuerentiam: periurium autem assertorium est contra præceptum negatiuum non faciendi Deum testem falsi; vnde quamuis in periurio assertorio sit grauis semper culpa; non tamen in promissorio quando materia est leuis.

195. *Responsio. Est differentia inter periurium assertorium & promissorium. Maius est peccatum peierare assertoriè quàm non obseruare promissum iuratum.* Respondeo primò, concedendo totam obiectionem primam, nimirùm quòd sit aliqua magna differentia inter vtrumque periurium, assertorium, & promissorium, & concedendo etiam quòd sit magis graue peccatum primum, quàm secundum; sed negando tamen quòd secundum non sit tam graue, quàm sufficit ad peccatum mortale. Itaque licèt non adimplens promissum sit infidelis, & non mentiens; tamen non sequitur quin peccet peccato mortali infidelitatis, non quidem ex defectu fidelitatis præcisè, sed ex eo quòd sit infidelis, adducto Deo in assecurationem fidelitatis. Sicut enim mentiens cum iuramento circa rem leuem, peccat quidem peccato mendacij contra veritatem, sed non propterea tamen peccat mortaliter, sed quia sic mentiendo peccat, adducto Deo in testimonium veritatis: ita etiam licèt non obseruans promissionem peccet peccato infidelitatis, & ratione huius præcisè non peccaret mortaliter, si materia esset leuis; posset tamen peccare mortaliter sic peccans, adducto Deo in assecurationem veritatis, ac fidelitatis.

196. *Responsio 2. Non obseruans iuramentum non peccat solo peccato infidelitatis, sed irreuerentia erga Deum.* Respondeo secundò, negando antecedens pro secunda parte, quia licèt non obseruans iuramentum promissorium, peccet peccato infidelitatis, non tamen solo peccato infidelitatis, sed peccato irreuerentiæ particularis contra Deum: & licèt illa irreuerentia esset minor, quàm irreuerentia, quam committeret iurando falsò, quod ipsum non tam certum est quin de eo dubitari posset: tamen est omnino grauis irreuerentia, grauitate peccati mortalis: aliàs sanè posset quis negare irreuerentiam, quæ exhibetur iurando falsum non esse grauem tali grauitate; nam licèt esset grauior semper, quàm irreuerentia illa periurij promissorij; tamen illa maioritas posset intra limites consistere peccati venialis. Quòd autem illa irreuerentia periurij promissorij sit grauis, patet ex fundamentis nostræ conclusionis.

Ad confirmationem responsio. Adducere Deum in fidei iussorem rei faciendæ quæ non fiet ex culpa adducentis, est grauis irreuerentia. Per hoc patet ad confirmationem. Primò, quia licèt non adducatur Deus in testimonium assertionis futuræ, sed in fideiussorem; tamen adducere eum sic, est grauis iniuria ipsi, sicut est adducere ipsum in testimonium falsi. Deinde licèt non requiramus testimonium hominum ad confirmationem futurorum, quia non possunt testari futura, quæ non sciunt, tamen certum est quòd requiramus testimonium Dei de futuris, quia aliàs non crederemus futuris, ob eius testimonium. Vnde posset optimè dici quòd promittentes cum iuramento adducant Deum in testimonium, non solùm animi præsentis, sed futuri etiam; & licèt sic promittens non peccet tum, etiamsi non sit posteà habiturus talem animum; tamen peccat statim, cùm non habet illum culpabiliter, quia facit liberè, vt Deus sit adductus in testimonium rei falsæ.

Ex his facilis est responsio ad quatuor rationes Suarij, ad quas tamen maioris complementi gratiâ, particulariter respondebo.

197. *Responsio in particulari ad quatuor rationes Suarij propositas num. 194. Ad primam.* Ad primam, concedo totum, & nego inde sequi, vtrumque non esse peccatum mortale.

Ad secundam. Confirmatur hæc responsio ad hominem. Ad secundam respondeo, concedendo antecedens, & negando consequentiam, quia ex alio capite posset illud periurium esse peccatum mortale, quod confirmatur efficaciter ad hominem, quia secundùm ipsummet Suarem, tale periurium est peccatum mortale quando fit circa materiam grauem, & tamen tum non fit Deus testis mendacij, magis quàm si res esset parui momenti: ergo malitia periurij promissorij non consistit in hoc quòd per ipsum adducatur Deus in testem mendacij.

Ad tertiam. Ad tertiam respondeo negando maiorem, nam, vt *suprà* dixi, non adimplendo votum non ponimus ex parte nostra positiuè aliquam imperfectionem in Deo, sed negamus dare ipsi quod promisimus, at per violationem iuramenti promissorij positiuè adduximus ipsum in testem falsi, & obligauimus ipsum, aut auctoritatem eius alteri ad confirmandum veritatem, quam ipsi facimus à parte rei non esse. Hic autem breuiter aduertendum, Suarium in hac probatione committere circulum illum, quem meritò omnes vitiosum appellant: nam suprà *libro 2. cap. 3.* vbi agit de comparatione voti, & iuramenti quantùm ad obligationem, probat votum excedere, & quidem principaliter ex eo quòd iuramentum promissorium non obligat semper sub peccato, hîc verò vbi agit per se de hoc ipso, quod tum supposuit, id probat, quia iuramentum est minoris obligationis, quàm votum, quod est directè committere circulum illum, quem dixi. 198. *Circulus commissus à Suario.*

199. *Confirmatur ex dictis hic sententia de maiori obligatione iuramenti quàm voti, præmissa num. 39. Quòd si iuramentum obligatorium non semper obligaret ad mortale, adhuc non sequeretur eius obligationem esse minorem quàm voti.* Nos verò absque vllo circulo benè possumus confirmare sententiam quam *suprà* præmisimus de maiori obligatione vtriusque iuramenti, ex eo quòd vt hîc probauimus, vtrumque iuramentum obliget sub mortali; votum verò non semper, sed aliquando. Quòd si etiam iuramentum promissorium non semper obligaret ad mortale, tamen non inde sequeretur quòd esset minùs obligatorium, quàm votum, quia etiam votum non semper obligat ad mortale, nec exemplum morale, quo id suadet Suarez, sufficit, nempe, quòd minùs offenderetur Rex, si quis pactum initum coram ipso cum alio frangeret, quàm si frangeret pactum initum cum ipsomet Rege: ergo grauiùs offenditur Deus si violetur votum, quàm si vio-

letur iuramentum, quia per iuramentum, quasi initur pactum coram Deo, cum alio, & per votum cum ipso Deo. Hoc, inquam, non sufficit,

Reiicitur 1. quia facile respondetur. Primò, negando consequentiam, nam per votum saltem semper non initur pactum, propriè dictum cum Deo, sed promittitur ipsi aliquid simpliciter absque vlla obligatione Dei ad recompensationem. Deinde iuramentum non est peccatum initum cum alio præcisè, sed est prætereа adductio Dei in confirmationem pacti.

200. *Reiicitur 2.*

Respondetur secundò ad idem, negando antecedens, quando pactum initum coram Rege sic fit, vt per præsentiam Regis interponatur auctoritas ipsius Regis ad confirmationem: quòd si non, nihil facit ad propositum; quia per iuramentum interponitur auctoritas Dei. Quòd si Reges temporales magis offenderentur, si frangeretur pactum cum ipsis initum quàm pactum initum cum aliis interposita auctoritate eorum, oritur hoc ex imperfectione ipsorum, & non ex eo, quòd res ipsa id exigeret, & certè fortè sic magis offenderentur, si frangeretur pactum initum cum ipsis, quàm si rumperetur iuramentum factum nomine ipsorum proprio, vt abstrahunt à respectu ad Deum; & tamen videretur grauior fieri ipsis iniuria per fractionem iuramenti, sicut grauior fit iniuria Deo per fractionem iuramenti assertorij nomine ipsius facti, quàm per fractionem voti, vt ipse Suarez fatetur. Adde, non esse dubitandum quin meliores, & honoratiores Reges magis offenderentur, si rumperetur pactum nomine ipsorum factum, quàm si quis rumperet pactum cum ipsismet initum, cæteris paribus.

201. *Ad quartam rationem contra assertionem præsentem.*

Ad quartam rationem respondeo, negando consequentiam, quia hoc non obstante periurium promissorium est grauis irreuerentia, sicut & fractio voti in re graui, & ipsummet periurium tale in re graui secundùm ipsum Suarium; quod tamen periurium non magis tollit Deo aliquod attributum, quàm tale periurium in re leui. Posset etiam negari antecedens, nam in simili sensu, in quo assertoriè peierans tollit aliquod attributum Dei, posset dici quòd peierans promissione, vel illud, vel aliud attributum tolleret.

Ad confirmationem. Periurium promissorium tam bene est contra præceptum negatiuum quàm assertorium, aut mendacium.

Ad confirmationem denique dico, periurium promissorium, & omnem prorsus irreuerentiam Deo exhibitam, esse contra præceptum negatiuum de non inhonorando Deo, siue illud negatiuum præceptum sit præceptum distinctum à præcepto affirmatiuo de eo colendo; siue sit in illo ipso præcepto inclusum. Et sanè miror oppositum huius supponi à Suario in illa probatione. Ratio autem est euidens, quia nullo vnquam tempore licet inhonorare Deum; vnde præceptum non inhonorandi ipsum obligat semper, & pro semper, quod est contra naturam cepti affirmatiui, quà tale est præcisè, vt patet, & qui negaret irreuerentiam Dei esse contra præceptum negatiuum, posset negare iuramentum assertorium esse contra præceptum negatiuum.

202. *Alia obiectio contra conclusionem. An iurans dicere Rosarium peccet mortaliter omittendo vnum Aue Maria, & promittens aliquid hora tertia, ac soluens paulò post.*

Obiicies denique contra conclusionem: sequeretur quòd si quis iuraret dicturum se Rosarium, peccar mortaliter, omittendo vnum *Aue Maria*, & idem esset de iurante aliquid se daturum hora tertia, si paulò post illud dedisset; sed hoc videtur valde durum; ergo non est dicendum, nec consequenter illud vnde sequitur.

Limitatio conclusionis posita ab aliquibus. Sententia tenens violantem iuramentũ quoad materiam totalem quamcunque peccare mortaliter, non verò si violet quoad partem materiæ totalis. Impugnatur à Suario.

Ex auctoribus tenentibus nostram conclusionem, quidam absolutè concedunt sequelam, & limitant conclusionem sic, vt intelligenda sit quando non completur iuramentum quoad materiam totalem, siue illa sit parua, siue magna: non verò quando non compleretur quoad partem paruam materiæ totalis. Vnde dicunt quòd si quis promitteret vnum quadrantem cum iuramento, mortaliter peccaret, si non dedisset illum, quia erat materia totalis promissionis; & si promitteret centum scuta, & omitteret vnum quadrantem illius, non peccaret mortaliter; ita Couaruu. & Caietan. Suar. *suprà cap. 16. num. 5.* existimat esse eandem rationem de violatione iuramenti quoad materiam totalem, vel partialem; vnde vel in vtroque, vel in neutro casu dicit violatorem iuramenti peccare mortaliter. Fundamentum eius est, quia eadem est ratio de falsitate iuramenti assertorij, siue falsa sit materia totalis, siue materia partialis; ergo & de promissorio idem dicendum est.

203. *Replicatur contra Suarium.*

Verùm negari posset primò antecedens: nam si quis diceret cum iuramento esse mille homines, vbi essent tot, excepto vno, non censeretur mortaliter dicere falsum, quamuis physicè falsum diceret, nisi significaret particulariter se loqui in sensu physico, & non in sensu morali. Deinde secundò negari posset consequentia, quia ex communi modo loquendi, iuramentum assertorium (nisi proferatur figuratè, per figuram Hyperbolem, aut illam, secundùm quam numerum certum ponimus pro incerto, aut aliam similem) subintelligitur de re physicè, & non moraliter considerata, promissio verò intelligitur potiùs in sensu morali, sicut inducit obligationem moralem.

Responsio vera ad obiectionem.

Sed quidquid sit de diuersis his sententiis, quæ fortè in re non differunt benè examinatæ; respondeo ad obiectionem breuiter, distinguendo sequelam: si iurauit præcisè dicturum se integrum Rosarium, nulla prorsus relicta particula; aut si iurauit non dilaturum se promissionem vltra horam, nec per minimum tempus, concedo sequelam: nec id magis durum est, quàm quòd peccaret, si assertoriè iuraret aliquem vna hora fecisse aliquid quod non fecit ita præcisè intra horam, quin parum vlteriùs temporis in eo faciendo insumpserit. Si non promisit ita præcisè, sed solùm quòd Rosarium diceret morali quodam modo, aut quòd non differret promissionem vltra certam moraliter consideratam, nego sequelam. Et sanè, vt dixi, sic communiter intelliguntur promissiones fieri, nisi ex circumstantiis aliquibus limitentur; & in hoc sensu intelligo limitationem præmissam conclusionis, quam ponit Cauarruuias & Caietanus. Et per hæc patet ad primam difficultatem ex iis, quas hic paragraphus subministrat.

104. *Assertio 2. Potest absque peccato differri adimpletio iuramenti ob rationabilem causam.*

Dico secundò, potest quis differre adimpletionem iuramenti promissorij vltra tempus, pro quo promisit ipsum adimplere ob rationabilem causam. Hanc tenet expressè Scotus hîc, & per eam satisfiit secundæ difficultati ex præmissis.

Probatur autem, quia posset ob rationabilem causam non adimplere ipsum vllo modo, vt si, verbi gratia, impediret eius adimpletio maius bonum, iuxta dicta *suprà*: ergo multò magis potest differre eius obligationem, vt est euidens.

Ratio

Ratio autem est, quia debet intelligi in ipsa promissione semper illa conditio, si scilicet non sit rationabilis causa non adimplendi. Solùm potest esse difficultas, quando debet censeri adesse tam rationabilis causa, quæ sufficiat: & dico, quòd vniuersaliter quando promisso fieret Deo, sufficeret pro rationabili causa impedimentum maioris boni, & quando fit, siue Deo, siue homini, sufficeret talis, ob quam posset prudenter existimari quòd is, cui fieret promissio, esset contentus. Videantur quæ dicta sunt suprà *num.* 141. *& seq.*

Quãdo adest rationabilis causa differendi promissionem iuratam.

205. *Assertio 3. soluens difficultatem 3. Obligat iuramentum quoties, nisi adimpleretur sciretur non posse illud adimpleri postea.*

Dico tertiò, ad tertiam difficultatem, obligare iuramentum tale promissorium pro quocumque tempore, pro quo quis sciret probabiliter, nisi tum adimpleretur, non futuram vnquam postea ipsum adimplendi occasionem; aliàs differendo ipsum de tempore in tempus, vix posset esse peccatum mortale, nisi quatenus ex dilatione sequeretur, aut contemptus, aut graue detrimentum ei, cui fieret, aut ex natura promissionis, & circumstantiis intelligeretur promissio de adimpletione cita. Prima pars patet, quia si tum non adimpleret promissum, non posset habere animum efficacem ipsum adimplendi, nec actualiter, nec virtualiter, nec habitualiter; imò haberet animum non adimplendi, quod est peccatum mortale, ex dictis. Secunda pars patet, quia non determinauit tempus, nec consequenter est ratio, ob quam hodie, vel cras, vel perendie adimpleret illud, quandoquidem cum non adimpletione posset semper manere animus firmus adimplendi, vt patet.

Peccatur quoties habetur animus non adimplendi.

206. *Assertio 4. soluens difficultatem 4. Cessat obligatio iuramenti quãdo is cui fit condonat rem promissam.*

Dico quartò ad quartam difficultatem, iuramenti obligationem cessare, quando is cui fit iuramentum, est contentus, vt non adimpleatur. Hæc est communis, & certa, patétque, quia reuera in ipso iuramento talis conditio subintelligitur. Absurdum enim esset quòd aliquis vellet promittere aliquid alicui dare, ipso non volente accipere. Hæc conclusio meliùs intelligetur per solutionem sequentium obiectionum.

Obiectio 1.

Obiicies primò, si quis cum iuramento promitteret Deo dare aliquid pauperi, teneretur dare illud pauperi etiam renitenti: ergo eo, cui fit iuramentum, renuente, adhuc manet obligatio iuramenti.

Responsio 1.

Respondeo primò, negando consequentiam, quia in casu illo iuramentum non fit propriè pauperi, sed Deo; vnde quamuis paupere condonante maneret obligatio, non præiudicaretur conclusioni.

Responsio 2. Promittens Deo dare eleemosynam pauperi non obligatur paupere renuente, aut condonante.

Respondeo secundò, negando antecedens, quia licèt promissio, & iuramentum fieret tum Deo, tamen non obligaretur quis paupere renitente, aut condonante. Non obligaretur quidem eo renitente, quia aliquando non posset dare ipsi inuito, nec si posset, deberet inuitum cogere. Non etiam eo condonantè, quia in ipsamet promissione, & iuramento subintelligebatur illa conditio, si pauper non condonet, nisi aliud aliunde constet.

207. *Obiectio 2. Promittens cum iuramẽto aliquid alicui facere, tenetur quãdoque eo inuito, quandoque non tenetur.*

Obiicies secundò, si quis iuraret alicui quòd admoneret ipsum de tali, vel tali errore, etiam si ipsemet admonendus nollet, posset iurans esse obligatus, quamuis ille, cui fieret iuramentum, condonaret illud: ergo conclusio non est vniuersaliter vera. Respondeo, qui iuraret, siue Deo, siue homini, aliquid se facturum in commodum hominis, eum quandoque obligari, eo homine inuito, aut condonante; quandoque autem non obligari; nam si promisit rem, quam posset facere commodè eo inuito, aut condonante, cum animo obligandi se ad id faciendum, etiam si ipse esset inuitus, tum tenebitur; si autem non possit id facere, non tenebitur, quia nullus tenetur ad impossibile. Si verò possit quidem id facere eo inuito physicè; sed malè faceret id faciendo, non tenebitur, quia iuramentum non cogit ad malè faciendum. Quòd si non iurauit illud facere, nisi cum conditione consensus istius hominis, aut cum conditione quòd ipse postea non condonaret, siue expressa, siue tacita; tum non tenebitur id facere, nisi posita ista conditione: & in hoc sensu intelligitur conclusio. Sed circa hoc

208. *Quomodo possit sciri quòd aliquis promiserit independẽter à consensu eius cui promisit, aut quod non promiserit.*

Quæres, quandoquidem possit quandoque habere animum simpliciter, & absolutè faciendi quod promittit independenter à conditione præmissa, & possit non habere talem animum, quando verba eius sunt absoluta; quomodo poterit quis scire, qua ratione iuramentum est intelligendum? Respondeo, quandoque id colligi posse ab ipsomet iurante ex ipso actuali animo, quem habuit, & in dubio ipsi esse credendum, saltem in foro conscientiæ, quòd absolutè, vel conditionatè iurauit, prout ipsemet dixerit; quandoque verò colligi potest ex aliquibus circumstantiis: nam si quis reprehenderet iustè alterum, eo nolente, & promitteret cum iuramento id se facturum, quoties videret ipsum reprehensibilem, ex illis circumstantiis, si aliud aliundè non constet, colligi posset, quod vellet independenter ab alterius consensu, hoc est, ipso siue nolente, siue volente, obseruare iuramentum, nec liberaretur consequenter ab illa obligatione altero renitente, aut condonante. Sed si altero petente iuraret admonere ipsum quoties esset reprehensibilis, tum dicendum esset quòd iuramentum esset conditionatum, hoc est, tale, cuius obligatio dependeret à condonatione, & voluntate alterius; & cum proportione ad hoc exemplum facilè est de cæteris iuramentis similibus ferre iudicium.

209. *De eo qui potest relaxare iuramenta.*

Hîc posset agi de eo, qui posset relaxare iuramentum, aut tollere obligationem eius. Sed si loquamur de ablatione indirecta obligationis eius, quatenus scilicet tolleretur per condonationem rei promissæ, aut per positionem alicuius conditionis, quâ positâ, adimpletio esset mala, tum quicumque potest condonare, aut ponere talem conditionem, potest tollere obligationem iuramenti, vt patet. Quis autem posset condonare, aut ponere talem conditionem, facile est discernere in casibus particularibus; nec propterea necesse est ponere regulam aliquam generalem. Si verò loquamur de ablatione directa, quandoquidem obligatio iuramenti sit iuris naturalis, ille solus potest sic auferre obligationem, qui potest in iure naturali dispensare, aut ipsum abrogare quoad partem, aut totum. Quisnam autem is sit, patet ex dictis *disp.* 37. vbi de hoc satis fusè egi, & ex dictis ibi suppono iam quòd id solus Deus facere possit.

Quis possit indirectè tollere obligationem iuramenti.

210. *Ad argumẽta principalia. Primũ argumentũ principale de iurante illicitũ.*

¶ *Ad primum argumentum*, &c. Respondet hîc ad argumenta principalia, quorum primum erat, quòd posset quis iurare aliquid illicitum, vt interficere, verbi gratiâ, hominem, sed non peccaret

peccaret id non obseruando, ac consequenter peierando, sed potiùs peccaret obseruando; ergo non omne periurium, saltem promissorium, est peccatum.

Responsio. Respondetur, reducendo doctrinam Doctoris ad formam, concedendo maiorem, & minorem, & distinguendo consequens: omne periurium promissorium de quacumque omnino re, concedo; nec hoc est contra resolutionem quæstionis; omne periurium de quacumque re, quæ posset obseruari absque peccato, nego consequentiam: hoc enim esset contra resolutionem quæstionis.

Alio modo posset absolutè, & simpliciter negari consequentia, quia non adimpletio talis iuramenti non est propriè vocandum periurium, sed non adimpletio facti de re licita, quæque posset fieri absque peccato.

211. *2. Argumentum principale.* t *Secundum argumentum principale erat*, quòd si periurium esset peccatum mortale, periurium per Deum esset maximum peccatum, (intellige ex omnibus periuriis) sed hoc videtur valde durum, quia communis plebs quotidie peccaret mortaliter, quandoquidem sæpissimè absque vlla cura iurent per Deum, etiam cum falsitate. Probat sequelam maioris, quia non potest assignari quòd aliud periurium esset maius illo, quàm periurium per Euangelium, quod communiter solet in iudiciis, & occasionibus grauibus tradi iurandum: sed illud periurium est minùs graue, quia sicut iurare per templum est maius iuramentum, quàm iurare per aurum, vt ait Christus Dominus *Matth.* 23. ita iurare per Deum est maius iuramentum, quàm iurare per Euangelium, à paritate rationis, & consequenter periurium per Deum, hoc est, non adimpletio iuramenti facti per Deum, seu assertio falsi, in cuius veritatis testem adductus est Deus, maius est periurium, quàm quod fit per Euangelium.

Responsio. Periuriũ per Deum ex se est maius peccatũ quã vllũ alterum quod non sit tam directè per ipsum. Indeliberatio nullos excusat à periurij peccato. Respondetur breuiter ex mente Doctoris in forma, concedendo maiorem, & negando minorem, si loquamur de duritie aliqua, quæ non sit asserenda (alia durities non est ad propositum) & ab probationem dico, quòd qui communiter sic iurant, peccent mortaliter, si iurent cum deliberatione: verisimile est autem homines, qui frequenter iurant falsum, siue per Deum, siue per creaturas, non iurare sæpissimè cum sufficienti deliberatione: consuetudo tamen illa est pessima, in eáque abolenda deberent adlaborare Concionatores, Confessores, cæterique fidelium instructores, ac Superiores.

212. Quòd si etiam periurium per Deum esset minus, qnàm periurium per Euangelium, aut quódnis aliud, non propterea non esset peccatum mortale, quia inter ipsa peccata mortalia datur vnum alio maius, ac per hoc totaliter eneruatur vis secundi argumenti, nec esset opus facere comparationem inter iuramentum per Deum, ac per Euangelium.

Nihilominus quod dicit Doctor, nempe iuramentum per Deum esse ex se, & natura sua maximum iuramentum, & communiter tenetur, & ex se patet: cùm enim alia iuramenta per alia habent grauitatem suam ex eo, quòd illa alia referantur aliquo modo ad Deum, manifestum est iuramentum, quod fit per ipsum Deum cæteris paribus esse grauius. Deinde nihil potest assignari in aliis iuramentis, propter quod aut essent grauiora, aut etiam æquè grauia; ergo iuramentum per Deum debet dici grauissimum.

Obiicies contra hoc, peierans per Deum non fit infamis, peierans autem per Euangelium est infamis: ergo periurium per Deum est minùs graue, quàm per Euangelium, quia aliàs potiùs peierans per Deum deberet esse infamis, quàm peierans per Euangelium. 213. *Obiectio ad probandum quod periuriũ per Deum nõ sit grauissimũ periurium.*

Confirmatur, quia propterea exigitur iuramentum per Euãgelium in iudicio, & non per Deum, quia supponitur esse ex se maius iuramentum, & magis consequenter confirmare veritatem.

Respondeo, distinguendo antecedens, si loquamur de vlla infamia sequente periurium ex natura sua, nego: si de infamia sequente ex ordinatione legis positiuè, concedo antecedens, & nego consequentiam cum sua probatione. Quia potiùs deberet esse infamis ille, qui peieraret illo periurio, propter quod est imposita per leges talis pœna. Et si quæras, cur leges imposuerint infamiam propter periurium factum per Euangelium, si illud sit ex se minus iuramentum? *Responsio.*

Respondeo iuxta mentem Doctoris, quia non voluit Legislator imponere pœnam, iuxta qualitatem culpæ, sed iuxta publicitatem eius propter scandalum magis annexum crimini publico, quàm priuato; vnde quia iurans per Euangelium iurat publicè, quia iurat coràm Ministris Iustitiæ, propterea si peierat, crimen eius erit publicum; iurantes autem per Deum non iurant sic publicè, quia non offertur ipsis tale iuramentum. Aduerte autem circa hoc, non omne periurium per Euangelium etiam puniri pœna infamiæ, sed illud quod fit contra iuramentum factum solemniter cum cæremoniis à lege statutis; vnde si quis iuraret falsum per Euangelium extra iudicium, aut cùm non ministraretur ipsi iuramentum à personis ad hoc à legibus ordinatis, non esset infamis magis, quàm iurando per Deum: quando ergo dicimus Ecclesiam voluisse punire infamia iuramenta publica, loquimur de huiusmodi iuramentis, non de aliis. *Cur peierans per Euangelium sit infamis, & non per Deum.* *Quæ periuria puniuntur pœna infamia.*

Et si quæras iterum, quare non exigatur iuramentum per Deum in huiusmodi occasionibus publicis? Respondeo, rationem potuisse esse primò, quòd voluerit Ecclesia illam reuerentiam Deo conseruare, vt non exponeretur assumptio eius in testimonium veritatis periculo iniuriæ, quæ fieret ipsi, si adduceretur tam solemniter in testimonium falsi, vt non semel contingeret, si sic exigeretur, propter hominum fragilitatem. 214. *Cur exigitur in iudicijs iuramẽtum per Euangelium potiùs quàm per Deum. 1. Ratio.*

Secundò, ratio esse poterat, quia cùm iuramentum per Deum erat satis frequens in ore omnium, & sæpissimè præstetur sine deliberatione requisita ad peccatum, saltem mortale, non haberent homines communiter talem reuerentiam isti iuramento, qualem haberent alicui alij insolito, & sic non tam curarent non peierare per tale iuramentum, quàm per aliud illud, quod esset rarum, & insolitum. Itaque vt excitaret Ecclesia iurantes ad huiusmodi reuerentiam, & consequenter ad deliberationem maiorem, instituit meritò iuramentum per Euangelium tanquam minùs frequentatum, & vlteriùs vt impedirentur periuria illa publica metu pœnæ, ordinata est illa pœna infamiæ peierantibus tali periurio, relicta cæterorum periuriorum pœna ipsi Deo. *2. Ratio.*

Sed quoniam hîc obiter mentio facta est de aliqua pœna per legem imposita periurio, non abs 215. *Quas pœnas incurrunt ex iure periuri.*

abs re erit quas pœnas ex lege meretur periurus, breuiter proponere. Vt ergo omittam pœnas à Gentilibus statutas periurio in capitis plexionem apud Ægyptios, referente Diodoro Siculo *lib.* 2. *cap.* 2. & alias similes, quas videre licet apud Azor. *lib.* 11. *cap.* 12. vt has, inquam, pœnas omittam, & quas leges ciuiles imponunt, quarum consideratio vix ad Theologum spectat, solásque pœnas à Iure Canonico impositas considerem.

Assertio 1. Non incurritur ipso facto per periuriū irregularitas, aut inhabilitas ad beneficia. Dico imprimis cum Suarez *lib.* 3. *de Iuram. cap.* 20. nullam censuram, nec etiam irregularitatem, aut inhabilitatem ad beneficia incurri ipso facto per periurium quodcumque ex lege Canonica, nisi quatenus qui periurium committit, est infamis. Hæc est communis sententia, & patet, quia non reperitur vllus Canon, aut textus, in quo talis pœna ipso facto imposita dicatur, quod abundè sufficit ad probandum nostrum intentum; nam non solùm pœnæ non sunt multiplicandæ sine necessitate; sed etiam sunt restringendæ, ex communissima regula.

Replica. Dices in cap. *querelam, de Iureiur.* haberi: quoniam non merentur Ecclesias regere, qui sunt crimine periurij irretiti: sed ex hoc loco non habetur aliud, quàm quòd habeant talem inhabilitatem, seu indispositionem, vt possint remoueri per sententiam à beneficio, non verò quòd habeant talem, vt ipso facto collatio ante sententiam talem datam sit nulla. Dixi in conclusione, *nisi quatenus qui periurium committit, est infamis*; quia infamia facit hominem irregularem, & consequenter inhabilem ad beneficia.

216. *Assertio 2. Punitur pœna infamia.* Dico secundò, periurium lege Canonica puniri pœna infamiæ. Hæc est communis, & patet ex cap. *Si conuictus* 22. *quæst.* 5. & cap. *Constituimus* 3. *quæst.* 5. & aliis capitibus, quod tamen intelligendum de periurio, cui scilicet deest veritas, siue in assertione, siue in promissione, ita vt quis peccet peccato mortali propter talem defectum, quod addo propter sententiam putantem dari aliqua periuria talia deliberata, quæ non sunt peccata mortalia.

Circa hoc autem aduertendum est, duplicem considerari ab Authoribus infamiam; vnam ciuilem, quæ scilicet semel incursa, nunquam absque dispensatione, seu habilitatione Superioris tollitur; & hæc nunquam incurritur ipso facto; absque declaratione iudicis; nec declarari debet propter quodcumque periurium, sed propter periurium violans humana pacta: vt autem incurratur per alia periuria, debet expectari sententia Iudicis. *Duplex infamia.*

Alia verò est infamia Canonica, quæ scilicet tolli potest sine dispensatione, aut actu aliquo Superioris, per pœnitentiam, aut solam mutationem vitæ, hæc autem infamia per omne periurium publicum, & notorium contrahitur ipso facto, per alia non item.

Præter has pœnas alia habetur in cap. *Quicumque* 6. *quæst.* 1. & cap. *Paruuli* 22. *quæst.* 5. nimirùm quòd periurus non sit in testem admittendus, seu, vt in posteriori cap. dicitur, quòd *non sit testis, nec ad iuramentum accedat, nec in sua causa, vel alterius iurator existat*; quod etiam debet intelligi de periuro publico, & ita vt talis non testetur, quando excipitur contra ipsum, aut quando per accusationem repellitur, aliàs in conscientia posset esse testis, vt tenet Sotus, & Suarez *suprà n.* 18. contra Syluestrum v. *Iuram.* 2. *quæst.* 3. 217. *Alia pœna quòd periurus non admittatur, vt testis.*

Denique secundùm leges posset imponi pœna depositionis Clerico, & quidem perpetua, propter periurium, vt patet ex cap. *Si Episcopus dist.* 50. & etiam priuatio beneficij, tum à fortiori; tum ex cap. *Querelam, de Iureiur.* Olim autem periuris imponebatur pœna ieiunij in pane, & aqua per quadraginta dies, & alia aliqua septem annorum pœnitentia, vt constat ex cap. *Quicumque.* de quibus pœnis videri potest Selua *tract. de Iureiur.* 3. *part. quæst.* 7. *Alia pœna.*

DISTINCTIO XL.

De sexto, & septimo præcepto primæ tabulæ.

SExtum præceptum est, *Non desiderabis vxorem proximi tui.* Septimum est, *Non concupisces domum proximi tui, non seruum, non ancillam,* &c. [Sed videtur præceptum de non concupiscendis rebus proximi, vnum esse cum eo quo dicitur, *non furaberis:* & præceptum de non concupiscenda vxore, vnum esse cum eo quo dicitur, *Non mœchaberis.* Poterit enim præceptum non furandi in illa generalitate intelligi, vbi de non concupiscenda re proximi præcipitur: & in eo quod dictum est, *Non mœchaberis,* poterat illud intelligi, *Non concupisces vxorem proximi tui.* Sed in illis duobus præceptis non mœchandi, & non furandi, ipsa notata sunt, & prohibita: in his verò extremis ipsa concupiscentia. Multum ergo differunt illa ab istis.] Vnde illi præcepto non mœchandi, fit superadditio in Euangelio: vbi omnis concupiscentia mœchandi prohibetur. Sed cùm hîc prohibeatur concupiscentia alienæ vxoris, & alienæ rei: quare dicitur lex comprimere manum, A. *August. super Exodū, quæst. 71. tom. 4.* *Matth. 5. d* *Quare lex comprimere dicitur non animum, sed manum.*

num,& non animum? Euangelium verò & manum & animum. Illud de lege dicitur secundùm cæremonialia, non secundùm moralia. Vel quia in lege non est generalis prohibitio omnis mortiferæ concupiscentiæ, vt in Euangelio.

Quid sit litera occidens.

B. 2.Cor.3.b *August. de spiritu, & litera c.14. De legis, & Euangelij distantia. August. super Psalm. 73. circa medium exposit. tit. August. lib. de 10. chordis, cap. 9. & 10.* * *al. fæces.*

SI verò quæritur, Quam dicat Apostolus literam occidentem? Ea certè est Decalogus: qui non dicitur litera occidens, eo quòd mala sit lex, sed quia prohibens peccatum auget concupiscentiam, & addit præuaricationem, nisi liberet gratia, quæ gratia non sic abundabat in lege vt in Euangelio. Vel secundùm eorum carnalem intelligentiam. Lex ergo bona est, & tamen occidit sine gratia, cùm sit virtus peccati, quæ iubet quòd sine gratia impleri non potest. Gratia autem deerat, & ideò litera occidens erat. Distat autem Euangelij litera à legis litera, quia diuersa sunt promissa: ibi terrena, hîc cœlestia promittuntur. Diuersa etiam Sacramenta, quia illa tantùm significabant: hæc conferunt gratiam. Præcepta etiam diuersa, quantùm ad cæremonialia. Nam quantùm ad mortalia, sunt eadem, sed pleniùs in Euangelio continentur. Audistis decem chordas Psalterij vtrique sexui impositas: quæ charitate tangendæ sunt, vt vitiorum * feræ occidantur.

QVÆSTIO VNICA.

Vtrùm lex noua sit grauior veteri?

Alensis 3. *part. quæst.* 28. *membr.* 4. *art.* 1. D. Thom. 1. 2. *quæst.* 107. *art.* 4. *& hîc quæst.* 1. *art.* 4. *quæst.* 3. D. Bonauent. *art.* 1. *quæst.* 3. Richard. *art.* 1. *quæst.* 4. 5. Bellarmin. *lib.* 1. *de verbo Dei, cap.* 18. Vasquez 1. 2. *d.* 183. Soto 1. *de Iust. quæst.* 6. *art.* 4. & 4. *dist.* 2. *quæst.* 1. *art.* 4. Suarez *de Leg. lib.* 10. *cap. vlt. à num.* 16.

1. *Argum. 1.*

CIRCA istam [a] distinctionem quadragesimam, in qua Magister agit de duobus vltimis præceptis secundæ tabulæ, & de vtriusque legis vtilitate: quæritur, Vtrùm lex noua sit grauior veteri? Quòd sic, quia lex noua multa superaddit legi veteri, sicut patet Matth. 5. *Dictum est antiquis: Non occides: ego autem dico, quia irascitur fratri suo.* & sic de aliis præceptis: & præter hoc continet totam illam, sicut patet Matth. 5. *Non veni legem soluere, sed adimplere:* igitur includit totam grauitatem illius, & addit vltra aliquam aliam: igitur est grauior.

Argum. 2. 2. Ethicor. cap. 3. Præterea, status sub gratia est perfectior, & virtuosior, quàm sub lege: igitur difficilior. Consequentia patet, quia virtus est circa bonum, & difficile.

Ratio opp. Contrà, Matth. 11. *Venite ad me omnes,* &c. *Iugum enim meum suaue est, & onus meum leue.*

COMMENTARIVS.

1. a *Circa istam distinctionem,* &c. Paucas, aut potiùs nullas vllius momenti difficultates continet hæc quæstio, pro cuius tamen maiori claritate aliqua addenda sunt, ne sola sine commento relinquatur. *Summa contentorum.* Summa contentorum in illa est hæc. Primò, ponuntur duo argumenta principalia pro parte affirmatiua, & vna authoritas pro negatiua. Secundò, proponuntur onera vtriusque legis, consistentia in præceptis diuersi generis, comparantúrque præcepta vnius ad alterius. Tertiò, ex hac comparatione infert Doctor nouam legem, licèt esset difficilior quoad præcepta moralia, esse tamen simpliciter dicendam faciliorem, quia grauior erat vetus quoad cæremonialia, & iudicialia, & quidem tanto excessu, vt superauerit illius grauitatis excessus, excessum grauitatis legis nouæ supra veterem quoad moralia. Quartò, ostendit plura, & efficaciora esse legis nouæ auxilia, & adiutoria subleuandi oneris sui, quàm veteris. Quintò, denique, soluit argumenta principalia.

SCHO

SCHOLIVM.

Primum dictum huius litera, in veteri lege fuisse pracepta moralia, caremonialia, & iudicialia. De primis habetur Exod. 20. vbi ponitur Decalogus. De secundis, Deut. 4. De tertiis Deut. 6. Vide D. Thom. 1. 2. quæst. 99. Secundum dictum, moralia sunt eadem nunc & in lege, sed nunc magis explicita. Tertium, caremonialia noua sunt pauciora, & faciliora, quia, teste August. citato, erant 600. pracepta & amplius in veteri: at noua lex tantùm habet ritus 7. Sacramentorum, & ex his fortè duo tantùm sunt singulis necessaria, & esto alia necessaria sint, sunt facillima. Quartum, nulla sunt iudicialia in lege noua data à Christo. Quintum, noua est longè leuior & suauior veteri, patet ex dictis, & ex abundantiori gratia. Vide Cypr. l. 3. ad Quirin. cap. 119. & Aug. epist. 118. & 15. contra Faust. 13.

HIc sunt duo videnda [b], quia ex duobus pendet grauitas legis alicuius in comparatione ad aliam, scilicet ex onere imposito, & ex defectu remedij ad supportandum onus impositum. 2.

Onera [c] imposita in veteri lege erant præcepta moralia, cæremonialia, & iudicialia, ad quæ omnia tenebantur. De moralibus patet. De cæremonialibus etiam patet: nam licèt possent tangere morticinum, & huiusmodi; incurrebant tamen ex hoc multas immunditias, ad quarum purgationem, si non faciebant quæ in lege mandabantur, peccabant mortaliter, sicut explicatur ibi: Anima, quæ fecerit, vel non fecerit sic, & sic, morte morietur, & peribit de populo suo, quæ est comminatio damnationis æternæ. Ad omnia etiam iudicialia tenebantur, vel per se, vel quando decernebantur per iudices eorum: & maximè per Sacerdotem Leuitici generis, si quando erat casus dubius apud iudices inferiores, iuxta illud Deuter. *Omnis anima, qua contempserit iudicium Sacerdotis, morte moriatur.* *Num. 19.* *Num. 15.* *Deut. 17.*

In lege [d] autem noua moralia sunt eadem, quæ tunc: sed magis explicata. Cæremonialia sunt multò pauciora, & leuiora, quæ imposita sunt per Christum. Iudicialia nulla sunt posita per Christum, sed magis est lex mititatis, & humanitatis, in qua non oportet habere iudicialia, iuxta illud 1. Cor. 6. *Iam quidem omnino delictum est in vobis, quòd iudicia habetis inter vos. Quare non magis iniuriam accepistis, quare non magis fraudem patimini.* Hoc enim docuit Christus Matth. 5. *Si quis percusserit te in vna maxilla, præbe ei & alteram, & si quis voluerit tibi tollere tunicam, relinque ei pallium.* 3. *De conditionibus vtriusque testamenti, & legis.*

Comparando verò moralia ad moralia, dubium est, vtrùm fuerit æqualitas, quia dubium est vtrùm illi tenerentur ad omnia illa præcepta, & eodem modo explicata, sicut nos tenemur, quia si illi non tenebantur ad præcepta illa, nisi sicut Iudæi interpretabantur, tunc licuisset amare amicum, & odio habere inimicum: ita enim docuerunt Pharisæi simplices de populo: hoc autem non licet hodie Christianis: & ita fortè de quibusdam aliis explicantibus quædam præcepta moralia, sicut patet *Matth.* 5. Quòd si non, tunc lex nostra esset grauiòr quantùm ad moralia: sed hæc grauitas non æquiparatur grauitati cæremonialium legis veteris, de qua statim dicetur. 4. *Esto lex noua quoad moralia sit grauior, est simpliciter leuior veteri, ratione iudicialiũ, & cæremonialium.*

Quantùm enim ad cæremonialia, dico, quòd illa fuit multò grauior, & quantùm ad multitudinem; & quantùm ad difficultatem obseruandi. Augustinus enim ita significat in epist. ad inquisitiones Ianuarij, & tangitur in Can. dist. 12. *Omnia talia*; & Rabbi Moyses enumerauit plus quàm sexcenta præcepta, ad quæ omnia tenebantur illi; quorum quædam erant valde difficilia, puta quòd omne masculinum ter in anno præsentaretur in Ierusalem, quantumcunque distarent: & septimum annum colere, propter quod oportebat eos duobus annis vacare à collectione fructuum: & multa alia, sicut de non tangendo morticinum, vel de non comedendo, vel bibendo post tractum mortui sine baptismo.

Vnde dicit Petrus in Actibus Apostolorum: *Quare vultis discipulis imponere onus graue, quod nec nos, nec patres nostri portare potuimus?* Lex autem noua secundùm Augustinum ibidem, paucis & manifestis Sacramentorum ritibus contenta est: non enim habet, nisi septem Sacramenta; quæ etiam omnia non sunt omnibus Christianis necessaria. Non enim omnes recipiunt Ordines, nec omnes matrimonium contrahunt, sed necessarius est Baptismus, & post Baptismum in peccatum mortale recidiuando Pœnitentia, ita quòd difficilius, quod est in Ecclesia, videtur esse Confessio, difficile enim videtur alicui peccata sua priuata, soli Deo & sibi nota, reuelare alicui homini: sed ibi apposita sunt remedia, ita quòd propter reuelationem talem non oportet timere confusionem: obligatur enim audiens ad maximum sigillum secreti. Alia Sacramenta à Baptismo, & Pœnitentia fortè non sunt necessaria: aut si sunt, sunt satis facilia, puta 5. *Cap. 15.* *Difficillimum præceptum videtur de Confessione, mitigatur tamen propter sigillum.*

Confirmatio, Eucharistia, Extrema vnctio. Quantùm igitur ad cæremonialia lex noua est longè facilior, quàm lex vetus, inquantùm à Christo data est, & hæc est simpliciter leuitas, quæ longè præponderat illi grauitati, si qua sit in moralibus maior.

6. *Cõtra Prælatos statuta in laqueũ dãnationis subditorum quotidie multiplicãtes.* Quantùm autem ad iudicialia de lege noua, patet quòd est leuissima, quia nulla iudicialia Christus imposuit. Si tamen loquamur de lege noua inquantùm non solùm est à Christo, sed etiam inquantùm est per alios declarata, vel inquantùm super eam sunt alia per alios addita; quia licitum est Iudicibus statuere leges ad pacem seruandam, siue illas, quæ fuerunt in lege Moysi, & has vel omnes, vel alias, & quascumque, vel quotcumque (& tenentur eas subditi seruare, dummodo non repugnent legi diuinæ) quoad hoc, posset poni maior grauitas in lege Christiana: quia tunc non licuit Sacerdotibus, vel Iudicibus condere quascumque leges, sicut modò licet Principibus Christianis. *Resolutio articuli primi.* Sic ergo quantùm ad hoc videtur quòd pauciora sunt onera legis Christianæ inquantùm ipsa est à Christo tradita, sed fortè plura inquantùm ipsi postea sunt addita alia per eos, qui habent regere populum Christianum.

COMMENTARIVS.

2. *Duo capita ex quibus oritur difficultas legis. Primum caput consistit in oneribus, seu preceptis. Secũdum caput consistit in defectu auxiliorum. Quæ facilior lex.* b *Hic sunt duo videnda,* &c. Proponit hîc duo præcipua capita, ex quibus oritur difficultas alicuius legis, quorum primum consistit in oneribus legis, hoc est, in præceptis, quibus iniungit aliqua esse facienda, vel non facienda. Secundum caput consistir in defectu remediorum, seu auxiliorum, quibus mediantibus onus legis posset supportari, hoc est, præcepta impleri; quia ergo certum est illam legem esse faciliorem, quæ habet minùs grauia onera, & potiora remedia, seu auxilia ad ea ferenda, examinat hîc Doctor onera vtriusque legis, eaque ad inuicem confert, postea verò *num.7.* agit de secundo. Nec sanè sufficiebat vnum examinare sine altero; nam quamuis aliqua lex haberet plura præcepta, quàm alia; tamen si haberet longè fortiora, & aptiora auxilia, posset esse simpliciter leuior; & si haberet lex vna potiora auxilia, sed haberet tamen longè plura præcepta posset esse simpliciter grauior; vnde, vt adæquatè ostendatur vnam legem esse alterã leuiorem, oportet comparare vtramque ad inuicem, quoad præcepta, & auxilia.

3. *Quid est lex noua.* Antequam autem hoc ipsum fiat, præmittendum est quid intelligamus per legem nouam, quid per veterem. Itaque per legem nouam intelligimus hîc præcepta, & ordinationes Christi Domini, quibus diriguntur Chistiani Catholici in vitam æternam. Neque audiendi sunt hæretici, qui vt securiùs impia peccandi libertate abuterentur, negauerunt Christum Dominum instituisse legem vllam, aut dedisse aliqua præcepta, cùm oppositum clarissimè constat ex ipsiusmet verbis *Matth. vlt. docentes eos seruare omnia, quæcumque mandaui vobis.* Ioan. 13. *Mandatum nouum do vobis.* Ioan. 14. *Hoc est præceptum meum.* Vnde Tridentinum iure optimo contra eosdem hæreticos statuit sess. 6. cap. 19. *Si quis dixerit nihil præceptum esse in Euangelio, præter fidem, cætera esse indifferentia, neque præcepta, neque prohibita, aut decem præcepta nihil pertinere ad Christianos, anathema sit.* Et can. 21. *Si quis dixerit Iesum Christum à Deo hominibus datum fuisse, vt Redemptorem, cui fidant; non etiam, vt legislatorem, cui obediant, anathema sit.*

Christus dedit præcepta.

Quid lex vetus. Per legem autem veterem intelligimus præcepta, & obseruationes, ac institutiones, quibus Iudæi ante promulgationem legis nouæ vti debebant, quæque continentur in veteri Testamento, præsertim in Exod. & Leuitico, ac Deuter.

c *Onera imposita in veteri lege.* Acturus de primo ex duobus capitibus, ex quibus difficultas legis potest colligi, distinguit omnia præcepta legis veteris in tria genera, qua diuisione vtitur etiam sanctus Thomas *quæst. 99.* & cum eo ac Doctore, hîc cæteri Doctores, ac interpretes Scripturæ, & insinuari videtur hæc diuisio illis verbis Deuter. *6. Hæc sunt præcepta, & cæremoniæ, atque iudicia, quæ mandauit Dominus Deus vester, vt docerem vos, & faciatis in ea.* Neque etiam potest esse dubium quin habeantur illa tria genera, cæremonialium scilicet, iudicialium, ac moralium præceptorum in ea lege, vt constat ex locis citatis à Scholiaste. 4. *Tria genera præceptorum legis veteris.* *Fundamentũ diuisionis ex Scriptura.*

Intelliguntur autem per moralia præcepta, illa præcepta quæ sunt de actibus virtutum, & vitiorum, vt de amando, & colendo Deo, quod spectat ad virtutem charitatis, & Religionis; de honorandis parentibus, quod spectat ad pietatem; de non occidendo, quod spectat ad iustitiam, &c. 5. *Quæ sũt præcepta moralia.*

Per cæremonialia præcepta intelliguntur illa, quæ præscribunt certum ritum, ac modum colendi Deum, non spectantem per se ad virtutes, aut vitia, vt offerendi ipsi primitias, mactandi hostias, & oblationes, ac victimas. *Quæ sunt cæremonialia.*

Per iudicialia denique intelliguntur illa præcepta, quæ præscribebant certum modum obseruandum in commerciis hominum, controuersiisque oriundis circa illa componendis. *Quæ sũt præcepta iudicialia.*

Videri autem posset hæc diuisio diminuta, seu inadæquata, quia non continet præcepta omnia illius legis: non enim continere videtur præcepta supernaturalia, fidei scilicet, spei, & charitatis supernaturalis, quæ non sunt virtutes morales; sed Theologales: sed facilè respondetur esse adæquatissimam diuisionem, non obstante hac difficultate: comprehenduntur enim illa præcepta sub præceptis moralibus, nã in hac diuisione non capiuntur moralia, prout moralia opponuntur Theologalibus, seu prout præcepta moralia vocantur illa, quæ sunt de actibus solis quatuor virtutum moralium, sumptis virtutibus moralibus vt distinguuntur à Theologalibus virtutibus; sed prout moralia præcepta distinguuntur à iudicialibus, & cæremonialibus: sic autem præcepta supernaturalia sunt moralia; neque enim sunt cæremonialia, aut iudicialia, vt patet. *Difficultas contra hanc diuisionem. An illa diuisio contineat præcepta supernaturaliũ virtutum.*

Vlteriùs

6. Vlteriùs autem pro maiori intellectione istius diuisionis, & distinctione membrorum diuidentium, aduertendum est, præcepta moralia legis fuisse de actionibus, quæ secundùm se ex natura sua independenter à lege positiua erant bonæ, aut malæ, hoc est, conuenientes, aut disconuenientes naturæ rationali. Cæremonialia verò, & iudicialia præcepta non erant de talibus, sed de aliquibus actionibus, aut modis actionum, quæ secundùm se possent seclusa lege fieri, vel non fieri, absque peccati malitia, vel virtutis bonitate. Vnde præceptum reddendi proximo quod suum est, vt operario mercedem, & ei, à quo ablatum est, furtum, non spectat, vt sic præcisè, ad iudicialia, sed ad moralia, quia est de actu iustitiæ, quem qui suo tempore non exerceret, ex natura rei peccaret; sed præceptum puniendi eum tali pœna, qui non redderet, aut qui auferret, erat iudiciale; quia punire tali pœna erat ordinatum merè ex lege positiua. similiter colere Deum non erat spectans ad cæremonialia præcepta, sed ad moralia; nam ex natura rei Deus erat colendus; sed quòd esset colendus tali, vel tali modo, spectat præcisè ad cæremonialia.

Differentia præceptorum moralium ac cæremonialium, & iudicialium.

7. Vlteriùs addendum, quòd præcepta moralia omnia illius legis reducebantur ad decem vulgaria præcepta Decalogi. Cæremonialia omnia à sancto Thoma *quæst.* 101. diuiduntur in quatuor genera, in *Sacrificia* scilicet, *Sacramenta, sacra*, & *obseruantias*. Per *Sacrificia* intelliguntur ipsæmet actiones, & oblationes, quæ fiebant in honorem Dei. Per *Sacramenta* intelliguntur consecrationes, non solùm ministrorum, qui vacabant cultui diuino, sed quorumcumque fidelium, qui separabantur particulari aliquo signo ab infidelibus. Per *Sacra* intelliguntur instrumenta, quibus vtendum erat in cultu diuino. Per *obseruantias* intelliguntur quædam institutiones particulares, quibus vti deberent personæ particulares in determinatis actionibus ex præscripto legis.

Moralia præcepta legis reducebantur ad decē præcepta vulgaria. Cæremonialia ad quatuor. Quid sunt Sacrificia. Quid Sacramenta. Quid Sacra. Quid obseruantia.

8. Idem sanctus Thomas *quæst.* 104. *art.* 4. reducit etiam iudicialia ad quatuor genera, quorum primum erat eorum, quæ versabantur inter Principes, & subditos; secundum, eorum quæ spectabant ad ipsos populares inter se in ordine ad commercia. Tertium, eorum quæ concernebant extraneos, vt hostes, aduenas, peregrinos. Quartum denique, eorum quæ exerceri debebant inter domesticos, vt inter vxorem, & maritum; patrem, & filium; dominum, ac seruum. Huius autem diuisionis sufficientiam, & rationem examinare, non est huius loci, nec reuera est nisi parui momenti.

Iudicialia etiā reducūtur ad quatuor genera.

9. d *In lege autem noua*, &c. Ex tribus generibus præceptorum contentorum in lege veteri, duo tantùm contineri asserit in lege noua, prout tradita est à Christo Domino, nempe cæremonialium, & moralium: & assignat rationem optimam ex Scriptura, cur non dederit Christus præcepta iudicialia, ad quam addi potest alia ratio ex Suario *lib.* 10. *de leg. cap.* 2. *num.* 2. nempe quia Christus Dominus non assumpsit sibi regnum temporale, iuxta illud Ioan. 18. *Regnum meum non est de hoc mundo*; nec temporale etiam iudicium, iuxta illud Lucæ 12. *Homo, quis me constituit iudicem inter vos?* Verum quidem est quòd necessarium sit ad gubernandam debito modo Ecclesiam, proponere aliqua præcepta iudicialia, supposita infirmitate; sed quia Christus optabat vt omnes conarentur superare illam infirmitatem, noluit per se illa præcepta proponere; tribuit tamen Ecclesiæ potestatem id faciendi, secundùm quòd pro occurrentibus occasionibus, locisque ac temporibus esset opportunum, quod & de facto fecit.

In lege noua, vt tradita à Christo non continentur iudicialia. Cur?

Christus dedit Ecclesiæ auctoritatem statuendi iudicialia præcepta.

Quòd verò in lege noua dentur moralia præcepta, patet ex dictis suprà contra hæreticos; quod etiam dentur cæremonialia patet ex præceptis concernentibus Sacramentorum administrationem: illud enim præceptum de Baptismo conferendo per aquam naturalem, & certa verba, merè cæremoniale est, vt est extra controuersiam.

Continentur in ea moralia, & cæremonialia.

Quòd si quæratur, quænam moralia præcepta sint in lege noua? Respondeo ex Doctore hîc, eadem ipsa moralia præcepta, quæ erant in lege veteri, esse renouata in lege noua: certum est enim præcepta Decalogi tam obligare iam, quàm obligabant durante lege veteri, quia cùm sint de iure naturæ, siue strictè, siue largè, vt patuit *dist.* 37. non debebant mutari. Vnde S. Leo *serm.* 14. *de passione Dom.* ait quòd *In præceptis moralibus, nulla prioris Testamenti decreta reprobata sunt, sed Euangelico mysterio multa sunt aucta, vt perfectiora, & lucidiora essent dantia salutem, quàm promittentia Saluatorem.* Sed si quæratur, an sint alia præcepta moralia iam, quæ non erant tum? Doctor quidem nihil resoluit, sed rem in dubio relinquit: nam §. *Comparando verò*, ait: *Dubium est vtrùm illi*, qui scilicet erant sub lege veteri, *tenerentur ad omnia illa præcepta*, ad quæ scilicet nos tenemur. Vt resoluatur hæc difficultas, 10.

Quanā sunt moralia præcepta legis noua.

Decalogus obligat pro lege noua.

An sint alia præcepta moralia in noua quæ non erāt in veteri.

Dico primò, certum est in lege noua esse multa præcepta moralia de actibus quibusdam, quæ non erant in lege veteri. Hæc patet manifestè ex præcepto credendi Trinitatem explicitè; quale sanè præceptum non erat datum illis, qui erant sub lege naturæ, quibus sufficiebat credere Trinitatem implicitè. Deinde, habemus præcepta multa de Sacramentis credendis, quæ ipsi non habuerunt, imò habemus præcepta credendi Christum fuisse passum, mortuum, & sepultum, &c. quæ ipsi nec debebant, nec poterant credere, quia non erant tum vera; nihil autem nisi verum credi debet, aut potest fide supernaturali, nec de his præceptis ait Scotus esse dubium aliquid, sed de præceptis moralibus virtutum moralium, non Theologicarum. 11.

Assertio 1. Multi actus sunt præcepti, & prohibiti in lege noua qui nō erant præcepti, aut prohibiti in lege veteri.

Dico secundò, hæc præcepta particularia credendi esse positiua, & non iuris naturæ stricti. Hæc videtur esse contra Suarium *suprà num.* 5. qui putat probabile esse quòd præcepta fidei quoad actus, qui præcipiuntur iam, & non erant præcepti in lege veteri, sint iuris naturæ, quamuis dependenter à reuelatione, & prædicatione mysteriorum, quæ per illos actus creduntur, tanquam à conditione *sine qua non.* Probatur conclusio, quia si secluderetur ordinatio particularis Dei ordinantis, seu exigentis fidem mysterij Trinitatis, quamuis ipse reuelaret illud mysterium, & esset actus virtutis credere illud; tamen non potest ostendi ex quo capite teneretur quis hîc, & nunc sub peccato mortali credere isti mysterio, aut adhibere diligentiam particularem illud addiscendi: neque enim ex terminis notum est esse talem obligationem, neque sequitur ex vllis 12.

Assertio 2. Præcepta particularia credendi aliqua determinata mysteria, sunt iuris positiui, nō naturalis. Probatio.

vllis præmissis per se notis, quòd detur talis obligatio seclusa ordinatione positiua Dei, aut Christi, aut aliquorum aliorum Superiorum. Fateor quidem esse ex natura rei malum discredere Deo reuelanti, quia per hoc fieret ipsi magna irreuerentia; at quòd credere teneremur semper positiuè mysteriis ab ipso reuelatis, præsertim cùm ipsemet immediatè ea non reuelaret, sed proponeretur ab aliis ea esse ab ipso reuelata, non video quomodo iis credere possit esse præceptum iuris naturæ stricti, hoc est, obligantis sub peccato mortali. Sic enim capio hîc *ius naturæ strictum*, pro eo nempe, quod obligat sub mortali, non pro eo, quod dictat aliquid faciendum, quod esset quomodocumque honestum factu.

13. *Confirmatio.* Confirmatur, quia certum est de facto esse impositum præceptum Ecclesiæ Pastoribus, & Doctoribus prædicandi Euangelium, & mysteria fidei per se, vel per alios, vt patet ex illo Christi Matth. vlt. *Docete omnes gentes, & prædicate Euangelium.* Et illud 1. Cor. 9. *Necessitas enim mihi incumbit, væ enim mihi est, si non euangelizauero.* Et hæc prædicatio debet sine dubio principaliter extendere se ad mysterium Trinitatis, & Incarnationis: sed certum est quòd hæc obligatio specialis prædicandi illa mysteria reuelata præ aliis non sit ex lege naturæ vllo modo; sed ex ordinatione positiua Dei, & Christi. *Replica.* Et si dicas hanc obligationem prædicandæ fidei, esse legis naturæ ex suppositione quòd ista mysteria credere sit necessarium ad salutem, & quòd illi, quibus conuenit illa obligatio, sint instituti in Pastores, ac Doctores: Rectoribus enim cuiuscumque communitatis competit ex iure naturæ habere curam talem ipsius, vt quantum in illis est, prouideant ipsi necessaria ad salutem.

Reiicitur. Contrà, quia hoc ipsum erat præceptum particulare Christi præcipere ipsis assumere sibi talem curam, ex qua sequeretur illa obligatio.

14. *Assertio 3. Non sunt nūc vlla præcepta de vllis actibus virtutum moralium qui aliàs nō erāt sub præcepto in lege veteri.* Dico tertiò, verisimilius esse Christum Dominum non dedisse nobis vlla præcepta noua in lege gratiæ de vllis actibus virtutum moralium, quæ aliàs non erant sub obligatione in lege veteri, quamuis fortè ob ignorantiam aliqui, tum excusarentur à non fauendis aliquibus actionibus, quæ iam debent fieri, & tum etiam deberent, nisi ignorantia excusaret. Hæc videtur mihi esse communior sententia cum D. Thoma *quæst.* 108. & Suario *suprà*; patétque prima pars, quia non potest assignari vllus actus talis, qui sit præceptus in lege noua, & non fuerit in veteri.

Confirmatur, quia nullus actus virtutis moralis est sub præcepto in lege noua ex ordinatione Christi, nisi actus præcepti in Decalogo, & qui ad illos reducuntur, habéntque eandem rationem obligationis ex natura rei, sed omnes isti erant præcepti in lege veteri, vt patet.

15. *Aliqui in lege veteri excusabātur ob ignorantiam à multis actibus qui sunt sub obligatione iam.* Probatur secunda pars, nimirùm quòd fortè excusarentur aliqui in lege veteri ab obligatione habendi aliquos particulares actus ob ignorantiam, ad quos aliàs obligabantur, quia satis probabiliter colligi potest ex *Matth.* 5. quòd multi Iudæorum existimauerint se non fuisse obligatos ad dilectionem inimicorum. Christus enim ibi dicit: *Audistis quia dictum est antiquis: Diliges proximum tuum, & odio habebis inimicum.* quæ verba significant id fuisse prædicatum, & receptum etiam saltem à multis, vt propterea necesse fuerit Christo Domino adiungere nouam doctrinam de præcepto charitatis: *Ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros.* Ergo non est improbabile quòd Iudæi habuerint talem ignorantiam: ea autem admissa, sequitur potuisse ipsos sine peccato facere, quod aliàs facere non debuissent, verbi gratiâ, odio prosequi inimicum. Quòd si hæc explicatio huius præcepti, & aliæ explicationes aliorum præceptorum, de quibus facit Christus Dominus mentionem eo loci, fuerunt communiter receptæ, certum est nos obligari de facto ad multa moralia, ad quæ ipsi non fuerunt obligati, & quidem grauia: nam graue censetur amare inimicum; sed tamen quia à parte rei ipsi obligabantur ad omnia illa, & solùm excusabantur ex ignorantia inuincibili; propterea simpliciter loquendo, dicendum est Christum non præcepisse vlla moralia non Theologicalia, nec cæremonialia, quæ non erant in lege veteri præcepta, vt dicitur in conclusione. Hæc quoad moralia legis nouæ sufficiunt.

Quoad cæremonialia autem non minùs certum est dari talia in lege noua; nam dantur præcepta de septem Sacramentis tali, vel tali modo conficiendis, & præcepta etiam ea administrandi, ac recipiendi suo tempore, vt patet ex tractatibus de Sacramentis in particulari; hæc autem sunt præcepta cæremonialia, vt patet; quandoquidem ex natura rei nihil prorsus sit honestatis in actionibus illis, quæ in iis conficiendis adhibentur, nec sunt iudicialia præcepta. His suppositis, doctrina Doctoris de comparatione vtriusque legis in grauitate desumpta ex eorum oneribus, sequentibus conclusionibus proponetur, per quas tota litera sufficienter explicabitur, si tamen indigeat explicatione, quæ ex se satis est clara. 16. *Aliqua cæremonialia præcepta dantur in lege noua quæ non erāt in veteri.*

Conclusio prima, lex noua quoad moralia præcepta non est grauior absolutè, & simpliciter lege veteri, est tamen grauior ex suppositione ignorantiæ veterum, si habuerunt illam ignorantiam significatam *Matth.* 5. de qua paulò antè. Hæc ex dictis est certa, quia si à parte rei nulla alia sunt moralia præcepta in hac lege, quæ non erant præcepta in lege veteri, simpliciter loquendo, non poterit lex noua quoad moralia esse grauior. At si ex ignorantia illi qui erant sub lege veteri excusabantur à non diligendis inimicis, & aliis illis actibus, quos Christus præcipit in illo *Matth.* 5. ex ista hypothesi lex noua est grauior, quia ablata est in ea illa ignorantia, & est consequenter obligatio habendi illos actus supra obligationem, quam habuerunt Iudæi ex suppositione ignorantiæ. 17. *Conclusio 1. circa comparationem vtriusque legis. Lex noua quoad moralia non est grauior veteri simpliciter, sed est grauior ex suppositione ignorantiæ.*

Conclusio secunda, quoad cæremonialia lex vetus est longè grauior, quàm noua quoad cæremonialia. Hæc est communis, & patet ex authoritate Augustini *in epist.* 118. *ad Ianuarium*, quam dicit Doctor tangi in dist. 12. *cap. omnia talia.* (sic enim legi debet, & non, *omnia vniuersaliter*, vt erat in aliis editionibus,) quia pars illius epistolæ ibi ponitur. Authoritas autem est hæc. *Primò itaque tenere te volo, quod est huius disputationis caput, Dominum nostrum Iesum Christum, sicut ipse in Euangelio loquitur, leui iugo suo nos subdere, & sarcina leui; vnde Sacramentis numero paucissimis, obseruatione facillimis, significatione præstantissimis, societatem noui populi colligauit.* 18. *Conclusio 2. Lex vetus est grauior quoad cæremonialia.*

Confirmatur vis huius authoritatis per aliam eiusdem *serm.* 9. *de verbis Domini*, super illud: *Iugum meum suaue est, & onus leue*, vbi vocat *Confirmatio.*

legem

legem veterem, sarcinam innumerabilium obseruationum, quod reuera iugum graue erat.

Probatio 2. Quot erant præcepta legis veteris.

Probatur secundò, quia secundùm computum Rabbi Moysis, erant vltra sexcenta præcepta in veteri lege. Certè Abulensis *quæst. 24. in cap. 1. Ruth*, dicit fuisse sexcenta tredecim, & quamuis hæc omnia non fuerint cæremonialia, tamen magna pars eorum erant talia, & quidem, vt inquit benè Doctor, quædam valdè difficilia, vt illud quod erat de præsentatione masculorum ter in anno coram Domino Ierosolymis, & illud de cultu septimi anni, propter quod duobus annis continuis vacabant à collectione fructuum. nam illo ipso anno non poterant colligere fructus, nec sequenti etiam, quia non poterant illo anno disponere solum pro fructibus ferendis sequenti anno.

Confirmat hoc Scotus per illud Petri in Actibus Apostolorum cap. 15. *Quare vultis discipulis imponere onus graue, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* hoc est, non potuimus sine magna difficultate: nam aliàs absolutè, & simpliciter sine dubio potuerunt, quia Deus non præcipit impossibilia, vt est certum ex ratione, & maximè ex authoritate tum Augustini lib. de natura & gratia cap. 43. dicentis: *Deus impossibilia non iubet, sed iubendo admonet, & facere quod possis, & petere quod non possis.* Hieron. *in Ep. ad Damasum de expositione Symboli*, execrantis eorum blasphemiam, qui dicunt impossibile aliquid homini à Deo præceptum esse, & denique, quod caput est, Concilij Trident. id definientis contra Nouatores *sess. 6. cap. 18.*

Deus nō præcipit impossibilia.

20. *Probatio 3. conclusionis.*

Probo iam tertiò conclusionem ex his omnibus, ea reducendo ad formam: illa lex est grauior longè quoad cæremonialia, quæ & plura multò habet præcepta cæremonialia, & grauiora: sed ex dictis constat legem veterem plura, & grauiora habere, quàm nouam; neque enim noua lex ex se habet, nisi paucissima præcepta de Sacramentis, quæ omnia facillima sunt, si excipias præceptum de Confessione, quod aliquid quidem habet difficultatis propter reuelationem suorum peccatorum; sed hæc difficultas non est corporalis, nec infert detrimentum aliquod in bonis temporalibus, verbi gratiâ, diuitiis, vt inferebant præcepta vetera, & nemo prudens deberet existimare esse tam difficile suum peccatum Confessori absoluturo, & secretum semper retenturò, nec in malam partem, sed potiùs in bonum accepturo quæcumque sic significantur peccata, confiteri, quàm ter in anno suos filios à locis remotissimis Ierosolymam mittere Domino præsentandos, & alia facere, quæ iubebantur in lege veteri.

Difficultas confessionis non est tanta quanta erat difficultas ceremonialium veteris legis.

Conclusio tertia. Quoad iudicialia lex noua, ex se, vt tradita est à Christo, est longè facilior. Hæc patet ex dictis, quia noua non habet iudicialia, vetus habet plurima. Dixi autem, *vt tradita est à Christo*, quia si consideretur, vt includit alias leges positiuas non traditas à Christo, sed latas ab Ecclesia, & aliis Superioribus, quos condendi leges nouas authoritatem habere suppono ex materia de legibus cum communi sententia, si sic, inquam, consideretur, non est dubium quin possit esse grauior, & fortassis etiam de facto sit grauior quantùm ad grauitatem desumptam ex multitudine & difficultate iudicialium: fortè enim plures, & difficiliores sunt latæ leges iudiciales inter Christianos iam, quàm erant antiquitùs latæ inter Iudæos durante veteri lege; est enim multitudo iam maxima irregularitatum, excommunicationum, censurarúmque aliarum, varij generis, quibus omnibus probè cognoscendis, ne dicam vitandis, vix vlla diligentia hominum aliàs occupatiorum sufficit.

21. Quoad iudicialia lex noua est facilior vt tradita est à Christo.

Fortè plura & grauiora sunt iudicialia legis nouæ imposita à superioribus quàm erāt in lege veteri.

Conclusio quarta; Absolutè & simpliciter lex noua, quoad difficultatem ortam ex præceptis, est facilior quàm vetus. Hæc est communis, & patet ex dictis, quia vel nulla sunt præcepta noua moralia in lege noua, quæ non erant in lege veteri; vel certè pauca, & ea non difficilia. Deinde longè pauciora, & faciliora habet cæremonialia, & nulla iudicialia: ergo simpliciter dicenda est facilior. Ex quo patet, quàm rectè dixerit Christus: *Iugum suum esse suaue, & onus leue.* Et quòd id posset intelligi de suauitate & leuitate, quam habet ex paucitate & facilitate præceptorum cæremonialium, & iudicialium in comparatione ad veterem legem, propter quod etiam dicitur *verbum abbreuiatum*, Rom. 9. vt Patres communiter interpretantur.

22. Conclusio 4. Lex noua est simpliciter facilior quoad difficultatem ortam ex præceptis quā vetus.

SCHOLIVM.

Ponit quinque, quibus lex noua excedit veterem. Primum, quia Christus sua passione plus meruit credentibus eam exhibitam, quàm exhibendam. Secundum, plures & efficaciores causæ gratiæ, scilicet septem Sacramenta, cùm tamen de vno tantùm constet Sacramento collatiuo gratiæ in veteri, scilicet de Circuncisione. Tertium, clarior explicatio præceptorum. Quartum, copiosior thesaurus Ecclesiæ ex meritis B. Virginis & Sanctorum. Quintum, certa promissio æternorum præmiorum. Vide Suarez de excellentiis legis nouæ l. 10. de legib. cap. 8. vbi ponit 13. excellentias eius supra veterem.

QVantùm [e] ad secundum articulum, dico, quòd passio Christi exhibita plus meretur de gratia credentibus eam iam exhibitam, quàm ipsa, vt exhibenda, meruerit illis, qui crediderunt illam vt exhibendam. & ideò Sacramenta nostra, quæ habent efficaciam in virtute passionis Christi exhibitæ, plus conferunt de gratia, quàm Sacramenta veteris legis. Præter hæc habemus plura adiutoria gratiæ: quia plura Sacramenta: nam illi præter matrimonium (si tamen fuit illis Sacramentum, de quo tangetur in quarto) nullum habuerunt Sacramentum, nisi Circuncisionem, & hoc vt remedium contra originale. Post recidiuationem verò, si mereri potuerunt gratiam aliquam motu proprio; benè quidem: sed ad gratiam tunc acquirendam nullum fuit Sacramentum

7. Christus per suam passionem plus gratiæ meruit nobis quam per eam exhibendam antiquis. Dis. 1. par. 2. & d. 26.

tunc institutum apud eos. Non enim habuerunt Sacramentum pœnitentiæ, nec alia plura adiutoria ad gratiam impetrandam, quæ habemus nos.

Tertiò, præter maiorem efficaciam Sacramentorum, & pluralitatem eorum, habemus doctrinam magis explicatiuam, & declaratiuam veritatis, quàm ipsi habuerunt, & exempla Sanctorum plura, & efficaciora ad imitandum. Et quartò plura merita Sanctorum, qui fortè non tantùm sibi, sed etiam nobis meruerunt. & nos etiam meremur inuocando auxilium eorum, & intercessionem apud Deum.

Resolutio articuli secundi. Simpliciter ergo plura adiutoria, & efficaciora sunt in lege Christiana, quàm veteri, & ideò ex ea parte, lex noua est leuior. Est etiam vnum adiutorium valde notabile, quia nobis pro obseruatione legis Christianæ promittitur explicitè vita æterna: illis autem vel raro, vel nunquam nisi bona temporalia promittebantur: nunquam autem tantum alliciunt animam ad seruandum legem bona temporalia, sicut bona æterna.

COMMENTARIVS.

23. QVantùm ad secundum. Hîc examinat secundum caput, ex quo possit colligi quænam lex sit grauior; nempe ex parte auxiliorum, quæ in lege sunt ad ferenda eius opera. Est autem eiúsque ad hoc

Conclusio quoad comparationem in secundo capite. Ex parte auxiliorum lex noua est facilior. In quo consistunt auxilia obseruandæ legis. Probatio ex parte gratiæ. Conclusio: Lex noua est facilior veteri ex parte auxiliorum suorum. Hæc conclusio est etiam communis, & optimè probatur à Doctore, quia auxilia principalia, quibus redditur facilis obseruatio mandatorum, consistit in gratia tam habituali, quàm actuali præueniente, adiuuante, & concomitante, & in motiuis extrinsecis flectentibus ad obseruantiam, causísque producentibus gratiam: sed maior gratia tam habitualis, quàm actualis confertur pro statu legis nouæ ordinariè ac communiter, & plures sunt causæ productiuæ gratiæ in eo, & plura ac magis perfectè cognita motiua flectentia ad obseruantiam mandatorum: ergo lex noua est facilior ex parte auxiliorum, quàm lex vetus. Maior, & consequentia sunt certæ.

24. Probatur minor quoad gratiam, quæ est principalissimum auxilium, quæ sola sufficeret, & sine qua nihil aliud sufficere posset, vt suppono ex materia de gratia, quia Christus Dominus omnia tam nobis, quàm iis, qui viuebant in lege veteri, gratiæ dona promeruit, iuxta illud Ephes. 1. *Benedixit nos omni benedictione in cœlestibus in Christo*, de quo per se agi solet in tractatu, aut de Incarnatione, aut de gratia: sed omnino congruum est vt plus meruerit gratiæ pro lege sua, quam ipsemet fundauit, quàm pro lege veteri: & congruum erat vt Deus moueretur potiùs ad dandum plus gratiæ propter merita Christi actu exhibita, quàm propter illa vt exhibenda: ergo cùm pro lege nostra sint actu exhibita, & pro veteri non fuerint exhibita, sed exhibenda, dicendum est quòd communiter plus gratiæ conferatur pro hoc statu, quàm pro statu legis veteris. Dico autem *ordinariè*, quia non est dubium quin aliquibus hominibus veteris Testamenti plus gratiæ tributum sit, quàm multis noui: sed hoc non facit ad rem, quia comparamus vtramque legem quoad id quod ordinariè ex natura rerum accidit, non quoad casus extraordinarios. Adde quòd etiam constet plures esse viros extraordinariæ sanctitatis in lege noua, quàm in veteri. Vnde si fieret consideratio quoad casus extraordinarios etiam, plus gratiæ confertur in lege noua, quàm in veteri.

25. *Probatio 2.* Probatur secundò eadem minor, quoad causas productiuas gratiæ, quia in lege noua sunt septem Sacramenta, quæ ex opere operato conferunt gratiam; in veteri autem lege non erat, nisi vnum ad summum, nempe Circumcisio, de qua ipsa controuertitur. Et sanè in hoc consistit admirabilis excessus legis nouæ supra veterem ex parte præcipuè Sacramentorum Confirmationis, Pœnitentiæ, & Eucharistiæ, quæ communia sunt omnibus, præsertim cùm hæc vltima duo sæpissimè ab omnibus adhiberi possint, & cùm Pœnitentia vim habeat delendi peccati post Baptismum commissi cum dispositione attritionis; cùm tamen in lege veteri non fuerit aliud remedium circumcisis labentibus in peccata, quod posset sufficere absque contritione perfecta, quæ difficulter haberi potest. *Ex parte sacramētorum.*

Deinde propter communionem Sanctorum, non est dubium, quin Sancti in cœlis orent pro nobis, & quin merita iustorum sibi inuicem communicentur. Vnde cùm plures sint Sancti in hoc statu, quàm fuerint tum, & iam multi sint in cœlo, quoad animas cùm tamen nulli ibi fuerint pro statu veteri, ex hoc etiam capite non potest esse dubium quin plus conferatur gratiæ ordinariè pro hoc statu, quàm pro statu veteri. Verùm fateor hanc considerationem esse per accidens ad legem ipsam gratiæ, quæ suam vim ex se habet independenter ab hoc. 26. *Confirmatio. ex parte communionis Sanctorum.*

Probatur tertiò quoad motiua excitantia ad obseruantiam legis, quia lex noua sæpe, & distinctè proponit præmium vitæ æternæ obseruantibus ipsam, & transgressoribus gehennam, lex autem vetus non proponit hæc motiua tam distinctè, sed potiùs proponit motiua præmiorum, & pœnarum temporalium, sed certum est hæc motiua vitæ, & mortis æternæ multò maiorem habere vim trahendi ad obseruantiam legis, quàm motiua illa temporalia. Quantum autem facilitent hæc motiua difficultatem quamcumque præceptorum, & ratione ipsa patet, & infinitis authoritatibus posset confirmari, sed sufficiat illa Augustini serm. 9. de verbis Domini. 27. *Probatio 3. Ex motiuis excitantibus. Motiuum premij cœlestis quantum facilitet obseruantiam præceptorum.*

Quàm facilè toleratur qualibet aduersitas temporalis, vt æterna pœna vitetur, & æterna requies comparetur! Et sanè ob hanc considerationem Gregorius Nazianzenus *orat.* 2. *Paschatis* putat iugum Christi esse suaue & leue. *Etsi nouum*, inquit, *iugum suaue est & onus leue*; id tamen propter spem fit, & mercedem.

Alia motiua proponit Scotus pertinentia ad legem nouam, nimirùm exempla Sanctorum plurimorùm, qui non solùm libenter, & alacriter obseruauerunt præcepta omnia eius, sed consilia etiam, 28. *Confirmatio ex exemplis Sanctorum & passione Christi.*

etiam, faciendo multa opera supererogatiua, maximè difficultatis, qualia exempla non habuerunt in lege veteri. Huic motiuo addi potest consideratio passionis Christi Domini, quæ sola omnem difficultatem obseruandæ legis benè considerata tolleret, vt experientia constat, & authoritatibus vbique obuiis posset probari. Placet vnicam hîc adducere ex Gregorio Nazianz. orat. 20. in Machab. *Nam qui martyrium*, inquit, *subierunt ante Christi passionem, quid facturi erant, si post Christum persecutionem passi essent, eiúsque mortem nostræ salutis causa susceptam ad imitandum propositum habuissent? quorum enim nullo proposito exemplo talis tantáque virtus fuit, an non ij exemplum illud intuentes fortiùs in certamen descendissent?*

Vis passionis Christi ad facilitandam obseruantiam præceptorum.

29. Ex hoc autem excessu legis nouæ supra veterem facilè ostendi potest quomodo verum sit, quod communiter dicitur à Theologis cum Sancto Thoma *quæst.* 106. & Sancto Bonauentura hîc, nempe, legem nouam esse vitam & iustificare, veterem non ita, sed potiùs mortificare, & esse mortem. Omissis enim variis dicendi modis, quos facile esset impugnare, facile id verum esse dici potest, quatenus lex noua habet hæc multò maiora subsidia, quàm habuit lex vetus; & quatenus gratia, sine qua lex vetus nihil operabatur ad salutem, & multa ad mortem, quia sine gratia non poterat obseruari, & consequenter non poterat aliquid efficere, quod conduceret ad promerendum vitam æternam; poterat autem seipsa sicut & fecit ostendendo quæ bona, & mala erant, dare occasionem peccandi, iuxta illud Apostoli: *Peccatum non cognoui, nisi per legem*, Rom. 7. & infrà: *sine lege enim peccatum mortuum erat.* Quatenus, inquam, sine gratia, lex potiùs obsuit, quàm profuit, (licèt ex se esset bona) & quatenus illa ipsa gratia, qua mediante poterat obseruari, & prodesse, dabatur per merita Christi, quæ realiter exhibebantur in lege noua, & qui ipse fuit in lege noua, & proponitur in ipsa distinctè, eatenus lex noua potest dici iustificare, & viuificare, & esse spiritus, & vita; lex autem vetus ex se sine subsidio gratiæ habitæ ex meritis Christi propositis, & exhibitis in lege noua, potest dici mortificare, & occidere.

Quomodo lex noua vita & vetus mors.

SCHOLIVM.

Ad primum dubitat an moralia legis nouæ sint grauiora veteribus, quia fortè multa interiora præcipit lex noua, quæ non præcepit vetus, vt ait D. Thom. suprà art. 4. dicens ex hac parte nouam esse grauiorem. Tamen veriùs est legem veterem prohibuisse actus internos concupiscentiæ, quos noua prohibet, sed ex malo intellectu Iudæorum, non censebant se obligatos ad abstinendum ab actibus internis malis, & sic intelligitur quod Christus ait Matth. 5. & quoad hoc, noua dici potest grauior, quia explicitè obligat ad ista interna. ita Lyran. præfat. ad Euang. Abul. Matth. 11. quæst. 68. Chrysost. in imperfecto homil. 10. August. 19. contra Faust. cap. 23.

AD primum concedo [f] quòd si lex noua contineat omnia moralia, quæ lex vetus, & addat alia, vel saltem addat aliquam explicationem aliquorum, ad quæ fortè ipsi non tenebantur, quòd quantùm ad hoc est grauior? tamen hoc non tantum grauat, sicut ex alia parte grauat cæremonialium multitudo, & iudicialium. Ex parte autem legis nouæ plus alleuiat multitudo, & efficacia auxiliorum: ita quòd illa modica grauitas, si qua sit maior in moralibus, non præponderat grauitati in aliis, & hoc pensatis auxiliis hinc inde. 8.

Multitudo cæremonialium grauat veterem, multitudo Sacramentorum alleuiat nouam legem.

Ad secundum dico, quòd difficultas in opere virtuoso non est per se ex parte operantis, sed ex parte operis. difficilius enim est auaro dare vnum nummum, quàm liberali decem; & tamen non virtuosiùs. Nec qualiscunque difficultas ex parte operis arguit maiorem virtuositatem: sed illa, quæ per se includit excellentiam obiecti, quod per se attingitur per operationem: talis autem difficultas stat cum maiori leuitate. nam leuius est attingere amando obiectum excellentius, quàm obiectum minus excellens. & talia opera excellentia immediatè respicientia Deum, plura sunt explicita in lege noua: multi enim actus dilectionis Dei immediatè magis explicantur Christianis, quàm Iudæis. Nec mirum, quia illa dicitur esse lex timoris, hæc autem amoris: amor autem & præcipuè finis, si ille quæratur in omnibus, facit omnia onera leuia, vt verum sit quod dixit Saluator Matth. 11. *Venite ad me.* & sequitur. *Iugum enim meum suaue est, & onus meum leue.* Cui sit laus, honor, & gloria per infinita sæcula sæculorum. Amen.

Quæ difficultas arguit virtuositatem.

COMMENTARIVS.

30. f AD *primum concedo.* Respondet hîc ad argumenta principalia, quorum primum erat: lex noua includit totam legem veterem, iuxta illud, *Non veni soluere, sed adimplere.* Et habet aliqua alia præcepta vltra præcepta legis veteris, vt patet *Matth.* 5. ergo est grauior.

Ad argumenta principalia. Primum argumentum principale.

Respondet Doctor iuxta dubitationem, quam proposuit antè *num.* 4. si lex noua habet aliqua alia præcepta moralia, & obliget ad aliquem modum distinctiorem eorumdem præceptorum moralium, esse grauiorem quoad hoc, quàm fuit vetus, sed simpliciter tamen hoc non obstante esse minùs grauem propter rationes præmissas.

In forma autem sic respondeo, distinguendo antecedens quoad primam partem: includit totam legem veterem; quoad moralia, ita vt iam oblige

Responsio in forma.

obligemur ad omnia moralia, ad quæ obligabat illa lex, concedo antecedens: includit totam legem veterem, quoad omnia cæremonialia, & iudicialia, nego antecedens, quoad illam partem. & ad probationem dico quòd non soluerit Christus legem quoad moralia; nec quoad cæremonialia etiam, quantùm ad adimpletionem eorum, quæ figurabant; quamuis venerit soluere illa, quantùm ad hoc quòd vlteriùs non obligarent, licèt hoc non sit soluere propriè loquendo, quia ex se, & prima institutione non extendebantur vlteriùs. Soluere autem legem propriè est vel facere contra directionem eius, vel dispensare in illa, aut abrogare illam pro tempore, pro quo aliàs obligaret, quorum neutrum fecit Christus.

Quomodo Christus non soluit legem veterem.

Quid est soluere legem.

31. Distinguo etiam secundam partem, habet aliqua alia præcepta moralia, transeat; & cæremonialia, transeat; habet aliqua alia, quæ æquiualent quoad grauitatem illis præceptis legis veteris, quæ iam non obligant, nego antecedens, & consequentiam.

Responsio 2. Respondeo secundò, negando consequentiam, quia licèt haberet plura, & difficiliora præcepta, tamen abundantia auxiliorum supplet illum defectum abundè, ita vt cum illis auxiliis faciliùs sit obseruare omnia illa præcepta, quàm erat viuentibus in lege veteri obseruare sua præcepta, siue pauciora, siue æqualia.

32. *Secundum argumentum principale.* Secundum argumentum principale erat quòd status legis nouæ sit perfectior & virtuosior, quàm legis veteris: ergo est difficilior, quia virtus tendit in difficile.

Respondet negando consequentiam ad sensum obiectionis, quia difficultas virtutis non debet semper considerari ex parte ipsiusmet operantis, ita scilicet vt eo præcisè quis operetur perfectiùs, quo maiori cum difficultate, & molestia operatur; aliàs auarus perfectiùs, & virtuosiùs operaretur dando vnum scutum, quàm liberalis dando decem; quod est absurdissimum; sed est ex parte ipsiusmet operis, ita vt si ipsum opus ex se sit difficilius, virtuosiùs operetur qui illud facit, quàm qui facit oppositum, vt patet ex eodem exemplo auari & liberalis.

Nō quia quis agit maiori cum difficultate agit semper perfectius.

33. Addit ad hoc, quòd non quæcumque difficultas operis ex se arguat maiorem perfectionem, sed illa quæ desumitur ex maiori perfectione obiecti; vnde licèt quis minore cum difficultate ex parte operis, & operantis amaret perfectius obiectum, ille perfectiùs operaretur, quàm qui minori cum facilitate, amaret minùs perfectum obiectum. Et hinc amor Dei est perfectior, quàm vllæ aliæ operationes, quæ respiciunt alia obiecta imperfectiora, quamuis ex parte sua, & operantis etiam hæc essent difficiliores. Verum quidem est quòd difficultas maior operis arguat maiorem perfectiorem in operante faciente tale opus, sed hoc debet intelligi cæteris paribus.

In proposito autem cætera non sunt paria, quia in lege noua sunt plures actus ex natura obiecti, & intensione gratiæ perfectiores, quàm in lege veteri, communiter loquendo.

34. Adde ad hæc quòd licèt status veteris esset perfectior statu nouæ legis, si fierent actus tam frequentes in ipso, quàm in nouo; tamen si non fiant, non erit perfectior; præsertim si ipsa difficultas sit in causa cur non fiant. Melior est enim ille status, qui ex natura sua habet esse occasio plurium operum bonorum, quàm qui ex natura sua hoc non habet, quamuis habeter ex natura sua influere maiorem bonitatem in actus, si fierent, vt patet.

Adde vlteriùs, quòd si argumentum valeret, probaret statum beatitudinis esse imperfectiorem statu viæ, quia minorem habet difficultatem; hoc autem est absurdum: ergo & id vnde sequitur. Vnde breuiter potest responderi secundò, negando etiam consequentiam: & ad probationem dicendo quòd licèt virtus versetur circa difficile, id tamen non ita intelligendum sit, quasi semper deberet versari circa difficile; nam certum est multos esse actus virtutum, qui non sunt elicientibus difficiles, nec etiam ita intelligendum est, quòd quo actus est difficilior, eo est perfectior, nisi cæteris, vt dixi, paribus, de quo per se agendum est in materia de virtutibus. 35.

Responsio 3.

Circa illud verò, quod in fine suæ responsionis ad hoc secundum argumentum ait Scotus, legem veterem esse timoris, & nouam amoris, id quidem tenetur communiter, & patet ex Augustino lib.1.de Ecclesiæ moribus cap.28. *Coercitio*, inquit, *timore, instructio verò amore perficitur in his duobus. Deus duobus Testamentis disciplina nobis regulam dedit, quamquam enim vtrumque in vtroque sit, praualet enim in vetere timor, amor in nouo, quia ibi seruitus, hic libertas ab Apostolis prædicatur.* Et lib.aduersus Adimantum cap.17. *Hæc est breuissima, & apertissima differentia duorum Testamentorum timor, & amor.* Et cap.16. *Deus veteri homini fugienti tanquam Dominus apposuit quod timeret, & nouo redeunti, tanquam pater, aperuit quod amaret.* 36.

Lex vetus est timoris, & noua amoris.

Sed quæri potest, quomodo hoc sit verum? Respondeo autem id imprimis verum esse, quia plures actus amoris explicitè nobis proponuntur in lege noua, quàm proponebantur in lege veteri, vt patet *Matth.5.* vbi explicitè proponitur nobis ipsos inimicos ob Christum diligendos. Deinde id verum est, quia vetus lex proposita est cum tonitruis, caligine, igne, fulguribus, & aliis signis, timorem tantùm incutientibus, vt populus ille, cui proponebatur, enixè petierit à Moyse vt ipse pro Domino loqueretur: *Loquere tu nobis, & audiemus, non loquatur nobis Dominus, ne fortè moriamur.* At in promulgatione nouæ legis nihil tale, sed magna cum suauitate inuitabatur populus ad eam accipiendam: *Venite*, inquit Christus, *ad me omnes qui laboratis, & onerati estis, & ego reficiam vos; iugum enim meum suaue est, & onus meum leue, Matth.11.* Denique quia omnes difficultates eius leues reddidit abundantiori gratia, & præterea suo proprio exemplo, ieiuniis, vigiliis, orationibus, ac acerbissima denique passione, ob quam concedat nobis gratiam ferendi alacriter onus ipsius leue, & iugum suaue cum perseuerantia vsque in finem amantissimus legislator, qui est benedictus in sæcula sæculorum, Amen. 37.

Quomodo id verum est.

FINIS.

INDEX

INDEX

Rerum notabilium, quæ in hoc ſeptimo Tomo Doctoris ſubtilis continentur.

Prior numerus ad paginam, poſterior ad Marginales notas Arithmeticas remittit.

per

Index Rerum.

ad

Fides

Hæreticus

Iudicium

Index Rerum.

Iuramenti

Lex

Item

Index Rerum.

Q V

R A

R E

TO

V N

V O

Vox

FINIS.

ERRATA.

Pag. 22. col. 2. lin. 28. post *quæro à te*, adde *quid esset.*

152. col. 2. lin. 21. leg. *assererent.*

205. col. 1. lin. 15. leg. *accipi pro hoc.*

Ibid. lin. 17. ante *hoc* leg. *secundùm.*

220. lin. 9. dele *in.*

478. num. 4. lin. 11. leg. *viso.*